

REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

Percibiendo, entendiendo y juzgando: un camino concreto

Autor: Luis Jose Martinez Barba

**Tesis presentada para obtener el título de:
Lic. En Filosofía**

**Nombre del asesor:
Elio Amador Macias Plascencia**

Este documento está disponible para su consulta en el Repositorio Académico Digital Institucional de la Universidad Vasco de Quiroga, cuyo objetivo es integrar, organizar, almacenar, preservar y difundir en formato digital la producción intelectual resultante de la actividad académica, científica e investigadora de los diferentes campus de la universidad, para beneficio de la comunidad universitaria.

Esta iniciativa está a cargo del Centro de Información y Documentación "Dr. Silvio Zavala" que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados.

Esta Tesis se publica bajo licencia Creative Commons de tipo "Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada", se permite su consulta siempre y cuando se mantenga el reconocimiento de sus autores, no se haga uso comercial de las obras derivadas.





UNIVERSIDAD VASCO DE QUIROGA

RVOE ACUERDO No. LIC 100409

CLAVE 16PSU0024X

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TITULO:

PERCIBIENDO, ENTENDIENDO Y JUZGANDO:

UN CAMINO CONCRETO

TESIS

Para obtener el título de:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta:

LUIS JOSE MARTINEZ BARBA

ASESOR DE TESIS:

LIC. ELIO AMADOR MACIAS PLASCENCIA

MORELIA, MICH., MAYO 2013



M.R.

“La verdad los hará libres”

INDICE

INDICE.....	3
INTRODUCCIÓN.....	6
CAPÍTULO I.....	8
VIDA Y OBRA DE BERNARD LONERGAN, LOS ANTECEDENTES Y EL CONTEXTO DE SU FILOSOFÍA.....	8
2. Antecedentes de su Filosofía.....	11
2.1. <i>La Neoescolástica.....</i>	<i>11</i>
2.2. <i>El neotomismo de Gilson y Maritain.....</i>	<i>13</i>
2.3. <i>Joseph Maréchal: el diálogo con Kant.....</i>	<i>14</i>
3. El Contexto Cronológico: La Filosofía del Siglo XX.....	16
3.1 <i>Siglo XX: Pluralidad de filosofías.....</i>	<i>16</i>
3.2 <i>Principales corrientes filosóficas del siglo XX.....</i>	<i>16</i>
4. El Contexto Problemático: El Problema Crítico en la Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea.....	18
4.1 <i>Las preguntas de la filosofía crítica.....</i>	<i>20</i>
4.2 <i>Las respuestas al problema crítico en la filosofía.....</i>	<i>21</i>
4.2.1 <i>El racionalismo.....</i>	<i>21</i>
4.2.2 <i>El empirismo.....</i>	<i>22</i>
4.2.3 <i>El idealismo.....</i>	<i>23</i>
4.2.4 <i>El realismo crítico.....</i>	<i>24</i>
CAPÍTULO II.....	27
EL MÉTODO FILOSÓFICO DE BERNARD LONERGAN Y LAS TRES RESPUESTAS A LA FILOSOFÍA CRÍTICA.....	27

5. ¿Cómo Conozco?	28
5.1 <i>Acto de percibir: conciencia sensible</i>	29
5.2 <i>Acto de entender: conciencia inteligente</i>	33
5.2.1 Características del acto de entender	33
5.2.2 El acto de entender en el contexto de la teoría de la abstracción	36
5.2.3 El concepto	41
5.3 <i>Acto de juzgar: conciencia racional</i>	43
5.3.1 El juicio en cuanto acto	43
5.3.2 Características generales del juicio	46
5.3.3 El chispazo inteligente reflejo	47
5.3.4 La forma general de la intelección refleja: el incondicionado virtual..	48
5.3.5 Síntesis de las operaciones de la teoría del conocimiento lonergiana	
.....	50
5.3.6 La autoafirmación.....	51
6. ¿Qué Conozco?	52
7. ¿Por qué la Estructura de Actividades que Forma el Conocimiento es y se Llama Conocimiento?	53
¿Por qué la estructura de actividades que forma el conocimiento es y se llama conocimiento?	56
CAPÍTULO III LA APLICACIÓN DEL MÉTODO	57
8. El Método Empírico Generalizado y su Aplicación	58
8.1 <i>Percibir: los datos</i>	60
8.2 <i>Entender: la explicación de los términos</i>	60
8.2.1 Vida	60

8.2.2 Persona	63
8.2.3 El término hombre en la historia de la filosofía	64
8.2.4 Humano	68
8.2.5 Concepción	69
8.2.6 Los conceptos clave.....	71
8.3 Juzgar: la reflexión.....	71
8.3.1 La pregunta para la reflexión.....	72
8.3.2 La reflexión crítica	72
8.3.3 La evidencia mediata: captación del incondicionado.....	77
8.3.4 El juicio	77
CONCLUSIÓN.....	79
BIBLIOGRAFÍA	81

INTRODUCCIÓN

El objetivo principal del presente trabajo es percibir, entender y juzgar el método filosófico de Bernard Lonergan desarrollado en su obra capital *Insight* que, en última instancia, consiste en percibir, entender y juzgar mi propio percibir, entender y juzgar. El fruto de esas actividades cognoscitivas se verá reflejado en un ejemplo concreto al responder a la siguiente pregunta: ¿la vida de la persona humana comienza con su concepción? Esta empresa no es fácil pero tampoco imposible. Se trata pues de adquirir una conciencia diferenciada para distinguir los elementos constitutivos del conocimiento humano. Se trata de conocernos a nosotros mismos y adquirir así un método para hacer filosofía; pero no cualquier filosofía, sino una filosofía que nos ponga en camino de la autotranscendencia. El resultado final se proyectará en la autoafirmación que realizaremos como sujetos cognoscentes y en la respuesta al problema planteado. No se trata de aprehender de memoria meras abstracciones, sino de verificar en el campo de nuestra conciencia el proceso de abstracción y de los demás constitutivos esenciales de nuestro conocer. Lonergan nos invita a través de su método a objetivarnos a nosotros mismos, pero no se queda ahí, su principal objetivo es llevarnos a la autotranscendencia pasando por la autoafirmación. Nos invita a ser sujetos auténticos, protagonistas de la historia. Y para ello necesitamos primero conocernos a nosotros mismos.

La obra fundamental de Lonergan, el *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*, es la obra que nos servirá de base para nuestro trabajo. Sólo nos centraremos en los tres niveles de conciencia: sensible, inteligente y racional, con sus principales actos: percibir, entender y juzgar. El programa a seguir lo esbozaremos a continuación

En el primer capítulo nos acercaremos a la vida y obra de Bernard Lonergan; veremos además algo sobre la «neoescolástica» y los antecedentes de la filosofía lonerganiana; posteriormente describiremos el contexto cronológico; y culminaremos con el contexto problemático donde veremos algo de la historia de la crítica del conocimiento.

En el segundo capítulo desarrollaremos el método filosófico tratando de contestar a las tres preguntas de la filosofía crítica lonerganiana: ¿cómo conozco?, ¿qué conozco? y ¿por qué a la estructura de actividades que conforman el conocimiento, es y se llama conocimiento? Nos centraremos más en el modo de conocer, en la respuesta a la primera pregunta. Finalmente, este capítulo se coronará con las tres respuestas básicas a la filosofía crítica, que se convertirán en las tres posiciones básicas de ésta.

En el tercer capítulo, por último, aplicaremos el método filosófico a un problema concreto sobre la naturaleza del embrión humano en el momento de su concepción. Será la parte más interesante puesto que se trata de comprobar la eficacia del mismo método y, a la vez, comprobar la autoafirmación que pretendemos. Sin embargo, aunque la respuesta al problema es de gran importancia, lo que pretendemos, como decíamos, es autoafirmarnos y comprobar la eficacia del método para hacer filosofía.

Agradezco a Dios por darme la capacidad de percibir, entender y juzgar; pero sobre todo por darme la capacidad de amar. Porque “aunque hablara las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo amor nada soy, si no tengo amor, soy como una campana que suena o platillo que retumba” (1 Cor 13, 1). Sin más preámbulos pasemos a nuestra empresa.

CAPÍTULO I
VIDA Y OBRA DE BERNARD LONERGAN, LOS ANTECEDENTES Y EL CONTEXTO DE
SU FILOSOFÍA

El objetivo de este primer capítulo, como ya lo decíamos, es conocer algunos hechos importantes de la vida de Bernard Lonergan y contextualizar su propuesta filosófica dentro de la historia de la filosofía. Las preguntas que intentaremos responder: ¿cuáles son los antecedentes de su filosofía?, ¿qué filosofías se han desarrollado a la par de la suya?, ¿a qué problemática responde?, ¿qué filósofos a lo largo de la historia de la filosofía moderna y contemporánea han abordado los problemas que él aborda?

En el primer número comenzaremos por realizar un esbozo de su vida y obras. En el segundo veremos los antecedentes de su filosofía, desde el inicio de la «neoescolástica» hasta la escuela «marechaliana». Posteriormente, en el tercero, veremos el contexto cronológico de su filosofía, es decir, qué filosofías se han desarrollado durante el siglo XX. Y por último, en el cuarto número veremos el contexto problemático de su filosofía, donde nos encontraremos con las principales tesis epistemológicas de los racionalistas, empiristas, idealistas y realistas. La intención de este capítulo es poner al texto en su contexto. El entender se hace más fácil cuando relacionamos los nuevos conocimientos con los que ya han sido adquiridos pues captamos relaciones. Es por ello que necesitamos poner a Lonergan en su situación concreta.

1. Vida y Obras de Bernard Lonergan¹

Bernard J. F. Lonergan nació en Buckingham, provincia de Québec Canadá el 17 de diciembre de 1904. Entre 1910 y 1917 fue alumno de la escuela lasallana para angloparlantes en su ciudad natal. En 1918 entró al Loyola College de Montreal y cuatro años más tarde, en 1922 a sus dieciocho años de edad, al noviciado de la orden de los jesuitas en Guelph, Ontario donde estudió filología clásica. De 1926 a 1930 estudió filosofía en el *Heythrop College*, en Inglaterra, y ciencias de la cultura y ciencias de la naturaleza, así como matemáticas en la *London University*. Le siguieron tres años de docencia en la Loyola University de Montreal y en 1933 comenzó sus estudios teológicos en la Gregoriana de Roma y en 1936 fue ordenado sacerdote. Estudió un año en Amiens, Francia, y posteriormente su doctorado en la Gregoriana de Roma obteniéndolo en 1940 con su tesis *Grace and Freedom: Operative Grace in the thought of St. Thomas Aquinas* (Gracia y libertad: gracia operante en Santo Tomás de Aquino). De 1940 a 1947 fue profesor de teología en *L'Immaculée-Conception* de Montreal, y de 1947 a 1953 en el *Regis College* de Toronto. En ese año volvió a Roma como profesor de la Gregoriana y en 1957 publicó su obra *Insight*, considerada como la más importante de toda su producción. Entre 1965 y 1975 fue maestro del *Regis College* de Toronto y en 1972 publica su *Método en Teología*, obra de gran importancia también. Interrumpió su docencia en el *Regis College* durante un año entre 1971 y 1972, tiempo en que fue nombrado profesor del departamento *Stillman* en la Universidad de Harvard. A partir de 1975 hasta poco antes de su muerte fue profesor distinguido visitante del *Boston College*. Retornó a Canadá en 1983 y murió en Pickering, Ontario el 26 de noviembre de 1984.

¹ Cfr. ARNDT Stephen W., *Bernard J.F. Lonergan*, en CORETH Emerich-Walter M. NEIDL- Georg PFLIGERSDORFFER, *Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. II Vuelta a la herencia escolástica* (original: "*Chsitliche Philosophie im katolischen Denken des.19. und 20 Jahrhunderts*," Graz, Viena 1988), Encuentro, Madrid 1994, 688-689.

Su persona y su obra han sido valoradas por grandes personalidades e instituciones. Fue nombrado por el Papa Pablo VI miembro de la comisión Teológica Internacional, recibió 19 doctorados honorarios, la Orden de Canadá en el grado de compañero, y miembro correspondiente de la Academia Británica.

Su obra es amplia, solo presentaremos algunas²:

- *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St Thomas Aquinas* (1941/42), *Verbum: Word and Idea in Aquinas* (1946/47), *Insight: A Study of Human Understanding* (1957), *Collection: Papers by Bernard Lonergan* (1962), *Understanding and Being* (1980), *Philosophical and Theological Papers 1958-1964*, *The Ontological and Psychological Constitution of Christ*, *Topics in Education*, *The Triune God: Systematics*, *Macroeconomic Dynamics: An Essay in Circulation Analysis*, *Philosophical and Theological Papers 1965-1980*, *Phenomenology and Logic*, *Shorter Papers*, *For a New Political Economy*, *The Incarnate Word* (1964), *The Redemption*, *The Triune God: Doctrines* (1977), *A Second Collection: Papers by Bernard Lonergan* (1974), *Method in Theology* (1972), *A Third Collection: Papers by Bernard Lonergan* (1995), *Early Latin Theology*, *Early Works on Theological Method I*, *Early Works on Theological Method II*.

2. ANTECEDENTES DE SU FILOSOFÍA

2.1. La Neoescolástica

Para entender mejor la filosofía de Lonergan es necesario que tengamos en cuenta en dónde hunde sus raíces. Sabemos que la filosofía cristiana denominada «escolástica» fue sucumbiendo ante el auge de filosofías modernas, desde aquel célebre *cogito ergo sum* de Descartes. Tanto el racionalismo como el empirismo y más tarde el iluminismo y el idealismo, desplazaron del panorama histórico-filosófico la escolástica. Sin embargo no todo estaba perdido para los pensadores cristianos, a

² MARQUETTE UNIVERSITY, *Bernard Lonergan*, www.bernardlonergan.com (28 abril 2009).

mediados del siglo XIX, en un ambiente social «postnapoleónico» y en pleno romanticismo se llevó a cabo un renacer del pensamiento escolástico denominado «neoescolástica». Entre sus pioneros se pueden contar los italianos Matteo Liberatore y Gaetano Sanseverino; al sacerdote y filósofo español Jaime Luciano Balmes; y a los alemanes Bruno F.L. Liebermann y Joseph Klutgen³. Este renacer del pensamiento filosófico cristiano va a ser apoyado por el Papa León XIII por medio de su encíclica *Aeterne Patris* publicada en 1879. Dicha encíclica revalorizaba el pensamiento de los escolásticos e invitaba a los pensadores católicos a la investigación y renovación de éste, poniendo especial importancia en la ciencia de Santo Tomás de Aquino. La encíclica fue un documento fundamental de la neoescolástica en el que se hace oficial el concepto «neoescolásticos» para designar a los científicos de la Iglesia. Posteriormente, a mediados del siglo XX fue reafirmado el valor de la herencia escolástica por el Papa Pío XII en su encíclica *Humani Generis* y por el magisterio de la Iglesia a través del Concilio Vaticano II⁴; se puso especial atención en la doctrina del *Doctor Angélico*.

La «neoescolástica» primitiva, afirma Schmidinger, se caracterizaba porque veía la posibilidad de una verdadera teología o filosofía católica sólo volviendo a la tradición clásica de la Iglesia, sobre todo al siglo XIII; porque afirmaba el principio de que la filosofía es la *ancilla theologiae*, al grado de subordinarla al magisterio de la Iglesia y así realizara una tradición filosófica; porque rechazaba la filosofía moderna como un error del protestantismo; y porque consideraba la naturaleza humana casi únicamente a la luz de su redención por la gracia⁵.

Podemos decir que este movimiento intelectual del mundo católico en sus inicios tuvo una actitud cerrada y apologética ante la moderna filosofía. En la etapa posterior a la encíclica de León XIII hubo una serie de controversias entre los distintos

³ Cfr. CORETH Emerich y otros, *La filosofía del siglo XX* (Versión castellana de Claudio Gancho), Herder, Barcelona 1989, 121.

⁴ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Decreto sobre la formación sacerdotal*, Clavería, México⁸ 1986, 294.

⁵ Cfr. SCHMIDINGER Heinrich, *Escolástica y neoescolástica: historia de dos conceptos*, en CORETH Emerich-Walter M. NEIDL-Georg PFLIGERSDORFFER, *Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. II Vuelta a la herencia*, 48.

sistemas escolásticos (tomistas rígidos, suaristas y escotistas) que los llevó a su renovación. Entrado el siglo XX se acerca la «neoescolástica» a la filosofía contemporánea, ya no con una actitud rígida sino dialogante y abierta, acogiendo las ideas y planteamientos que la filosofía contemporánea proponía. Además creció el interés por la investigación histórica de las fuentes de la filosofía escolástica. Entre los principales investigadores se encontraban Georg von Hertling, Clemens Baeumker, Martin Grabmann, F. Ehrle, B. Geyer, Désiré Mercier, E. Gilson, F. Pelster, L. Landgraf, F. van Steenberg y otros⁶. No obstante, en la encíclica de Pío X *Pascendi dominici gregis* (1907) muchos investigadores católicos, filósofos y teólogos que se esforzaban por conciliar la filosofía cristiana con la filosofía contemporánea cayeron sobre la sospecha de modernistas.

La rigidez de los filósofos cristianos de la neoescolástica fue convirtiéndose en apertura al pensamiento contemporáneo. Fue así como comenzaron a dialogar con la filosofía de Bergson, Heidegger, Nietzsche, Kant y otros filósofos contemporáneos. Bajo el principio de *vetera novis augere et perficere*, algunos filósofos del siglo XX no temieron dialogar con la filosofía contemporánea y descubrir lo auténtico y verdadero de cada sistema filosófico, así como corregir y perfeccionar lo que era considerado erróneo. En este contexto es en el que se encuentran Bernard Lonergan y su maestro Joseph Maréchal, atreviéndose a dialogar con la filosofía kantiana que por tanto tiempo había sido considerada enemiga de la filosofía cristiana.

2.2. El neotomismo de Gilson y Maritain

Tanto Étienne Gilson (1884-1978) como Jacques Maritain (1882-1973) son considerados filósofos neoescolásticos y, con mayor precisión, neotomistas. Ambos centraron su investigación de manera especial, entre la variedad de sistemas filosóficos escolásticos, en la filosofía de Tomás de Aquino buscando una renovación y adaptación de ésta a los tiempos modernos. Su influencia se ha dejado ver sobre

⁶ Cfr. CORETH Emerich y otros, *La filosofía del siglo XX*, 123-124.

todo en Norteamérica, donde sus nombres se encuentran ligados a instituciones como el *Institut Pontifical d'Études Médiévales* en Toronto, Canadá fundado por el mismo Gilson y *Princeton University* de Estados Unidos, de la cual fue maestro Maritain.

Sin embargo estos dos filósofos se mantuvieron dentro del marco de la filosofía tomista con la finalidad de que fuera mayor conocida en un mundo embebido por los sistemas filosóficos contemporáneos, algunos de ellos ateos y totalmente contrarios a la sana filosofía. Uno de sus principales objetivos fue traer la filosofía del aquinate al siglo XX⁷, y para ello dedicaron bastante tiempo y esfuerzo a la investigación y análisis crítico de su obra. No se puede hablar en ellos de un acercamiento de diálogo con los pensadores contemporáneos como se dio con otros filósofos con la misma herencia neoescolástica como Erich Przywara, Joseph Maréchal, André Marc, J. de Finance, Joh. B. Lotz, Karl Rahner, Walter Brugger, Emerith Coreth, B. Welte, J. Möller y Bernard Lonergan por mencionar algunos⁸. No obstante, con ello no debemos creer que su obra es de menor importancia que la de éstos últimos. Simplemente tomó otro enfoque centrándose en la investigación y desarrollo del tomismo y por ello mismo, no se dio el diálogo con la filosofía contemporánea en el mismo grado en que se dio el diálogo de la filosofía de los filósofos de la escuela marechaliana. Es en este punto donde podemos entender la diferencia entre la filosofía tomista de Gilson y de Maritain, y la de Bernard Lonergan. Mientras que los primeros se centraron en la investigación y desarrollo del tomismo. El filósofo y teólogo canadiense centró su atención en dialogar y rescatar lo auténtico de las filosofías modernas y contemporáneas (especialmente la kantiana) para armonizarlo con el pensamiento tomista.

2.3. Joseph Maréchal: el diálogo con Kant

⁷ Cfr. REALE Giovanni- Darío ANTISERI, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico III. Del Romanticismo hasta hoy*, 680.

⁸ Cfr. CORETH Emerich y otros, *La filosofía del siglo XX*, 129-130.

Hacia 1907 la encíclica *Pascendi* ponía en alerta a los filósofos cristianos ante los errores de la filosofía moderna. “Pío X halló en el modernismo la síntesis de todas las herejías y quiso cortar de raíz la cizaña”⁹. Entre los filósofos que eran considerados enemigos de la sana filosofía, no por pocos católicos intelectuales, era Emmanuel Kant. Hasta entonces se había prendido una señal de “alerta” ante su filosofía trascendental que, en última instancia, conducía al agnosticismo. Sin embargo, el filósofo belga Joseph Maréchal (1878-1944) se adentró en su filosofía con la finalidad de descubrir lo auténtico y corregir los errores que llevaban a negar la metafísica. El resultado fue su «tomismo trascendental». En él empleaba el método trascendental, es decir, el camino para encontrar las condiciones que hacen posible el conocimiento objetivo y fundamentar una metafísica en el sentido tomista¹⁰. “El valor objetivo del conocimiento se manifiesta formalmente al sujeto por el análisis de sus propias exigencias *a priori*, puestas en juego ante un dato actual”¹¹, nos dice Maréchal. El filósofo belga puso particular atención en el juicio, pues en él que halla de manera implícita el elemento absoluto del ser y condición apriorística de toda objetivación. Al respecto nos dice Llano:

En su importante obra *El punto de partida de la Metafísica*, Joseph Maréchal quiere llegar al realismo desde un análisis trascendental de cuño kantiano [...] El ser se fundamenta en tanto que deducido como objeto a priori de la facultad intelectual. La realidad se puede ganar a partir del estudio a priori de las facultades cognoscitivas, analizando su objeto formal. Maréchal quiere hacer una «deducción trascendental» de las condiciones a priori de los objetos del pensar. La inteligencia tiene- antes de toda experiencia- un dinamismo interno que le conduce necesariamente a la afirmación del ser; dinamismo interno que se cumple en el acto de juzgar, en el que alcanza la realidad, con lo cual pretende fundamentar una suerte de «realismo trascendental»¹².

⁹ REALE Giovanni- Darío ANTISERI, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico III. Del Romanticismo hasta hoy*, 676.

¹⁰ Cfr. CORETH Emerich y otros, *La filosofía del siglo XX*, 129.

¹¹ MARÉCHAL Joseph, *Le point de départ de la Métaphysique*; citado en LLANO Alejandro, *Gnoseología*, EUNSA, Navarra³ 1991, 116.

¹² LLANO Alejandro, *Gnoseología*, 116.

La influencia de esta filosofía se dejará ver más tarde en filósofos y teólogos como Emerich Coreth¹³, Karl Rahner y Bernard Lonergan. La pretensión de Maréchal fue superar la antimetafísica y el agnosticismo de la filosofía kantiana. Lonergan tuvo una intención semejante en su obra *Insight* proponiendo la autoafirmación del sujeto cognoscente.

3. EL CONTEXTO CRONOLÓGICO: LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XX.

3.1 Siglo XX: Pluralidad de filosofías

El contexto filosófico general en que se encuentra la filosofía de Bernard Lonergan es el de la filosofía del siglo XX. La filosofía cristiana y neoescolástica son parte del amplio abanico de corrientes filosóficas contemporáneas. La filosofía del siglo XX, al igual que la cultura y el arte, ha sido sinónimo de pluralidad. Ha sido una época muy distinta a aquellas en que un solo sistema, ideología o movimiento marcaban con su sello la forma de pensar o el *modus vivendi* de los individuos, como lo fue la escolástica medieval o el humanismo renacentista del siglo XV y XVI. El siglo XX ha presentado un panorama filosófico bastante ramificado y especializado. Por ello, y no en vano, la propuesta lonerganiana de un metamétodo y de una ciencia que unifique todos los saberes¹⁴. No en vano la interdisciplinariedad con una base común que sirva de soporte y que organice todos los aportes de las diversas ciencias.

3.2 Principales corrientes filosóficas del siglo XX

A continuación presentaremos un esbozo de las principales corrientes filosóficas del siglo XX y sus representantes. Nos limitaremos sólo a enunciarlas sin entrar en detalles porque no es profundizar en ellas el cometido del presente trabajo.

¹³ Cfr. CORETH Emerich, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Herder, Barcelona⁶ 1991, 129.

¹⁴ Cfr. LONERGAN Bernard, *Insight. Estudio sobre la comprensión humana* (Traducción de Francisco Quijano), Sígueme, Salamanca 1999, 464. (Original inglés: *Insight. A Study of Human Understanding*).

Entre las corrientes filosóficas del siglo XX¹⁵ que se desarrollaron a la par de la filosofía de Bernard Lonergan se encuentran: la filosofía de la vida con Henri Bergson, Maurice Blondel¹⁶ y Oswald Spengler; la fenomenología de Edmund Husserl, Martín Heidegger, Max Scheller, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur y Rudolf Otto; la ontología y metafísica de Nicolai Hartmann; el realismo crítico de Driesch, Becher y Wenzl; el idealrealismo de Alfred North Whitehead y Othmar Spann; la filosofía existencialista y dialógica de Karl Jaspers, Jean Paul Sartre, Albert Camus, Gabriel Marcel, Ferdinand Ebner, Martín Buber, Franz Rosenzweig, Emmanuel Levinas; la filosofía del hombre en el ámbito de las ciencias humanas con la antropología filosófica de Helmuth Plessner y Arnold Gehlen; el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss, Michael Foucault y Jacques Lacan; la psicología de Sigmund Freud, Alfred Adler y Carl Gustav Jung; la filosofía del lenguaje con Gottlob Frege, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, George Edward Moore, Gilbert Ryle, John Langshaw Austin, Peter Frederick Strawson, Willard Van Orman Quine, Rudolf Carnap y el Círculo de Viena; la hermenéutica de Hans Georg Gadamer; el marxismo de Vladimir I. Lenin, Georg Lukács, Ernst Bloch, Karl Korsch, Roger Garaudy, Antonio Labriola; la escuela de Francfort con Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Erich Fromm y Jürgen Habermas. El racionalismo crítico de Karl R. Popper; y la epistemología postpopperiana con Thomas S. Kuhn, Imre Lakatos, Paul K. Feyerabend, Larry Laudan.

Como ya lo hemos mencionado, la filosofía del siglo XX presenta una pluralidad de propuestas que da la sensación de que se estaba moviendo dentro de un «laberinto sin salida» por tantas contradicciones entre filósofos. Sin embargo, el

¹⁵ Cfr. HIRSCHBERGER Johannes, *Historia de la Filosofía II. Edad moderna, edad contemporánea*, Herder, Barcelona ²⁰1986, 15-17. (Original alemana: *Geschichte der Philosophie*, Verlag Herder KG, Friburgo, 1963); REALE Giovanni- Darío ANTISERI, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico III. Del Romanticismo hasta hoy*, 12-20; CORETH Emerich y otros, *La filosofía del siglo XX*, 5-9.

¹⁶ Es necesario aclarar que tanto Bergson como Blondel son ubicados por algunos autores dentro de la filosofía de la vida (Johannes Hirschberger) y por otros en la espiritualista junto a otros autores como los ingleses Balfour, Webb, Ward, Pringle-Pattison, los alemanes I.H. Fichte, Spir, von Hartmain, Eucken y Lotze; los franceses Lequier, Ravaisson-Mollien y Broutroux; y los italianos Martinetti, Varisco y Carabellese. Cfr. REALE Giovanni- Darío ANTISERI, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico III. Del Romanticismo hasta hoy*, 611.

Doctor Johannes Hirschberger hace notar que el pensamiento filosófico en el siglo XX se caracteriza por un triple giro: al objeto, al ser y a la existencia¹⁷. Heidegger en su obra *El Ser y el Tiempo* expresa parte de ese giro con su famosa frase “¡a las cosas mismas!”¹⁸. Frase que muestra la oposición a toda construcción filosófica sin fundamento sólido; que va contra aquellos filósofos que construyen castillos en el aire. Lonergan es consciente de ello y también busca ese «retorno al ser» partiendo de la auténtica vuelta al sujeto mediante la «autoafirmación» del sujeto cognoscente; reavivando también la metafísica y constituyéndola como ciencia que unifica todos los saberes. Parte de la inmanencia para ir a la trascendencia; parte del conocer para ir al ser. Para lograr esa auténtica vuelta al sujeto iniciada por Descartes y que quedó truncada por el inmanentismo idealista, Lonergan dentro de su propuesta da respuesta a un problema filosófico fundamental: el problema sobre la validez (problema crítico) del conocimiento humano. Un problema que con Kant tuvo el lugar central de la discusión filosófica, y que es retomado por Lonergan porque había quedado en gran parte sin responder. Se había metido en un laberinto sin salida.

4. EL CONTEXTO PROBLEMÁTICO: EL PROBLEMA CRÍTICO EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA

Primero debemos tener en cuenta que el interés por el estudio del conocimiento humano no es propio del siglo XX. Ya en la filosofía antigua habían surgido teorías cognoscitivas como la de la reminiscencia de Platón, la abstracción de Aristóteles y el escepticismo de Pirrón, Arcesilao, Carnéades y Sexto Empírico¹⁹. Sin embargo, el «problema crítico» tomó un lugar central con la vuelta al sujeto de la filosofía moderna. Si la edad media estuvo marcada por la filosofía del ser (metafísica), la edad moderna lo estuvo por la filosofía del conocimiento (crítica). Aunque el «problema

¹⁷ Cfr. HIRSCHBERGER Johannes, *Historia de la Filosofía II. Edad moderna, edad contemporánea*, 377.

¹⁸ HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, FCE, México 1974, 38.

¹⁹ Cfr. MARITAIN Jacques, *Introducción a la filosofía*, Club de lectores, Buenos Aires 1985, 156.

crítico» ya había hundido sus raíces en el siglo XIV con el nominalismo de Guillermo de Occam (1298-1349)²⁰. Posteriormente, Descartes con su «duda metódica» puso en primer plano el problema del método cognoscitivo, y Kant dio el «giro copernicano» poniendo al sujeto cognoscente *apriorístico* al centro de la discusión filosófica.

Segundo, el problema crítico no es un problema filosófico en el que hayan centrado su atención todos los filósofos del siglo XX. Hemos realizado un breve repaso de las principales corrientes filosóficas contemporáneas en el número anterior y notamos la pluralidad de intereses que hay en los filósofos. Sin embargo, es imprescindible para cualquier sana filosofía afirmar la validez de nuestro conocimiento. De nada nos serviría la investigación en temas tan diversos sobre metafísica, ética, teodicea, cosmología, etc. y al mismo tiempo negar la validez de nuestro conocimiento. Caeríamos en contradicción.

Tercero, las corrientes filosóficas contemporáneas dependen en gran parte de las respuestas que se han dado al problema de la filosofía crítica. El ejemplo más claro es el «nihilismo» nietzscheano que pugna la muerte de Dios, la metafísica y la ética producto de la troncada «vuelta al sujeto» que se inició en la edad moderna.

Un texto de Juan Pablo II nos puede iluminar:

Además, como consecuencia de la crisis del racionalismo, ha cobrado entidad el *nihilismo*. Como filosofía de la nada, logra tener cierto atractivo entre nuestros contemporáneos. Sus seguidores teorizan sobre la investigación en sí misma, sin esperanza ni posibilidad alguna de alcanzar la meta de la verdad. En la interpretación nihilista la existencia es sólo una oportunidad para sensaciones y experiencias en las que tiene la primacía lo efímero. El nihilismo está en el origen de la difundida mentalidad según la cual no se debe asumir ningún compromiso definitivo, ya que todo es fugaz y provisional²¹.

Si negamos toda posibilidad de conocimiento de «lo que es en sí», nos ponemos en el peligro de avanzar en construcciones filosóficas que poco tienen que ver con la realidad misma. Cuando el hombre pierde de vista su lugar en el cosmos y niega su

²⁰ Cfr. LLANO Alejandro, *Gnoseología*, 13-14.

²¹ JUAN PABLO II, Carta encíclica *Fides et ratio* n.46: (Actas y documentos pontificios 129), Paulinas, México¹⁰ 2004, 55.

propia naturaleza con sus alcances y limitaciones, se conduce ciegamente al caos y a la propia destrucción. La prueba de ello es «Auschwitz». Producto del *nihilismo* en el que han caído algunos seres humanos. Según la concepción que tenga el hombre de sí mismo, del mundo y de Dios, será el modo de actuar. El «ser» fundamenta al «deber ser» y por lo tanto, es necesario que tengamos una correcta comprensión del «ser» para tener una correcta comprensión del «deber ser». Si negamos la posibilidad de conocer el «ser en sí» toda nuestra cosmovisión deberá ser consecuente con esta negación y entonces nos moveremos en un mundo de apariencias e incertidumbre. Pero si afirmamos la posibilidad de conocerlo, estaremos en la certeza un mundo real e inteligible. Por ello la importancia de conocer las distintas respuestas al problema de la validez del conocimiento. El conocer las distintas respuestas puede estimular nuestra intencionalidad que nos lleve a buscar la nuestra, y así ir ejercitando nuestra capacidad crítica.

4.1 Las preguntas de la filosofía crítica

El problema crítico consiste en dar respuesta, sobre todo, a la pregunta sobre la validez del conocimiento humano. Ha sido considerado por muchos como el primer problema filosófico, porque antes de abordar cualquier otro problema de la amplia rama del conocimiento humano es necesario responder una serie de preguntas acerca de nuestro conocer²². ¿Es válido nuestro conocimiento?, ¿hasta donde pueden penetrar nuestras capacidades cognoscitivas?, ¿cómo conocemos?, ¿podemos conocer con certeza la verdad?, ¿qué es lo que conocemos?, ¿cuál es el criterio de verdad de nuestro conocimiento?²³

Kant se planteó el problema crítico a partir de la pregunta ¿qué puedo saber? Lonergan en su obra *Insight* responde al problema crítico dividiéndolo en tres preguntas: ¿qué sucede cuando estamos conociendo?, ¿qué es lo que se conoce cuando

²² Cfr. MARITAIN Jacques, *Introducción a la filosofía*, 152.

²³ Podemos notar que la pregunta sobre la validez del conocimiento implica las demás: ¿hasta donde pueden penetrar nuestras capacidades cognoscitivas?, ¿cómo conocemos?, ¿podemos conocer con certeza la verdad?, ¿cuál es el criterio de verdad?

eso sucede?²⁴ y ¿por qué hacer esto es conocer?²⁵ Lonergan no se pregunta sobre la existencia del conocimiento humano, lo da por sentado, se pregunta por su naturaleza.

4.2 Las respuestas al problema crítico en la filosofía

Las respuestas que los filósofos modernos y contemporáneos han dado al problema crítico son amplias y de mucha importancia. No pretendemos realizar un repaso exhaustivo de todo lo que se ha dicho. Sólo trataremos las tesis principales de los principales exponentes de cuatro corrientes filosóficas²⁶ que han dado gran importancia a este problema: racionalistas, empiristas, idealistas y realistas críticos. El objetivo de este apartado es ubicar dentro de la filosofía, la problemática semejante a la que aborda Lonergan en su obra *Insight. Estudio sobre la comprensión humana* teniendo presentes las principales tesis de las diferentes teorías cognoscitivas para que al entenderlas, podamos compararlas y confrontarlas con las principales tesis lonerganianas que están formuladas en sus tres posiciones básicas de la filosofía crítica.

4.2.1 El racionalismo

Las tesis principales de los filósofos racionalistas (Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz) se pueden sintetizar en las siguientes:

- Todos nuestros conocimientos tienen por fundamento la razón, ella es la única que nos proporciona el conocimiento verdadero.
- Poseemos ideas innatas que Dios ha puesto en el alma, las cuales pueden ser recordadas; aprehender estas ideas es recordarlas.

²⁴ Según los editores de *Insight* Frederick E. Crowe y Robert M. Doran, Lonergan pensó que su obra respondía a tres preguntas diez años después de la publicación del *Insight*; ya que en un principio sólo había contemplado las dos primeras: ¿cómo conocemos? y ¿qué conocemos?

²⁵ Cfr. LONERGAN Bernard, *Insight*, 25.

²⁶ Nos limitaremos a las propuestas filosóficas que no son escépticas; es decir, que admiten que se da el conocimiento, aunque cada una de ellas lo explique de distinta manera. El escepticismo absoluto niega rotundamente que podamos conocer. Sin embargo, las cuatro corrientes filosóficas que trataremos en este apartado dan por hecho la existencia del conocimiento.

- La ciencia está compuesta de juicios universales y necesarios y estos juicios no pueden ser adquiridos por la experiencia sensible, sólo por la razón.
- Los sentidos sólo nos proporcionan opiniones que son confusas y vagas²⁷ (Spinoza)
- La claridad y la distinción son el criterio de verdad a la hora de analizar las ideas²⁸.
- El alma conoce todas las cosas que se encuentran separadas de ella mediante la visión en Dios (Malebranche).
- Todas las ideas proceden de Dios como realidad pensante mediante un conocimiento intuitivo o visión de las cosas en Dios (Spinoza).
- El conocimiento entre las mónadas cerradas es posible por una «armonía preestablecida», es decir, cada mónada extrae de su interior (de su esencia) el conocimiento de lo exterior²⁹ (Leibniz).

4.2.2 *El empirismo*

Las tesis principales que sostienen los filósofos empiristas en sus principales representantes (Locke, Berkeley y Hume) se resumen en las siguientes proposiciones:

- El único conocimiento posible es la experiencia sensible.
- Las ideas innatas no existen³⁰.
- La abstracción es imposible: “lo general y lo universal son criaturas del entendimiento, y no pertenecen a la existencia real de las cosas”³¹.
- Las ideas son copias de las impresiones sensibles, imágenes³².

²⁷ Descartes justifica la validez del conocimiento sensible en la razón. Porque ella nos dice que es verdadero y qué no. Para ello hay que partir de la duda metódica.

²⁸ Cfr. DESCARTES René, *Discurso del método*, Porrúa, México²¹ 2006, 17.

²⁹ Cfr. GONZÁLEZ ÁLVAREZ Ángel, *Historia de la Filosofía*, Epesa, Madrid⁸ 1974, 95.

³⁰ Cfr. LOCKE John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Porrúa, México² 2005, 23.

³¹ LOCKE John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 323.

³² Cfr. HUME David, *Tratado de la naturaleza humana*, Porrúa, México³ 1992, 15.

- El principio de causalidad se da sólo en la mente, no existe un vínculo real entre causa y efecto³³.
- El conocimiento sólo alcanza fenómenos y por lo tanto la metafísica es imposible.

4.2.3 El idealismo

De un modo general, podemos decir que el idealismo se caracteriza por el «principio de inmanencia»: es imposible conocer algo que exista «en sí» fuera del pensamiento³⁴. Suele considerarse a Descartes como el padre del idealismo por dar primacía al pensar sobre el ser (*Cogito ergo sum*). Aunque no se le considera idealista sino racionalista. Dentro de los filósofos idealistas más sobresalientes podemos encontrar a George Berkeley, Emmanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling y Johann G. Fichte.

El idealismo ha adoptado distintas formas, como el idealismo criticista kantiano o el idealismo absoluto hegeliano³⁵. Sin embargo podemos establecer de un modo general y sintético, las tesis fundamentales en las siguientes fórmulas:

- El objeto de nuestro conocimiento son nuestras propias ideas o representaciones (objeto en mí).
- Solo conocemos el fenómeno (lo que aparece) y no el nómeno³⁶ (cosa en sí). Es decir, no podemos conocer las cosas tal como son en sí mismas, sino solo como aparecen ante nosotros.
- El ser del objeto consiste en ser percibido: *esse est percipi*. Es decir, el pensar se establece como fundamento del ser (Berkeley).

³³ Cfr. GONZÁLEZ ÁLVAREZ Ángel, *Historia de la Filosofía*, 99.

³⁴ Esta postura cierra la posibilidad de la trascendencia cognoscitiva. No es posible conocer a través de nuestros actos inmanentes lo trascendente.

³⁵ Es necesario hacer notar que Kant no niega la existencia de las cosas fuera de nosotros. Lo único que afirma es que no las podemos conocer tal como son *en sí*. Mientras que en el idealismo hegeliano lo real y lo ideal coinciden; entre el pensar y el ser no hay distinción. En esta concepción la sustancia material se convierte en sustancia espiritual.

³⁶ KANT Manuel, *Crítica de la razón práctica*, Porrúa, México¹⁵ 2007, 133.

- “El pensamiento humano es una derivación del pensamiento absoluto”³⁷. Es Dios quien piensa desde el hombre (Hegel).
- La actividad cognoscitiva se explica gracias a la imaginación productiva que es la actividad infinita e inconsciente del «yo» que, delimitándose a sí mismo de manera continua, produce aquello que constituye la materia de nuestro conocer (Fichte).
- Existe una unidad entre lo real y lo ideal, entre espíritu y naturaleza: La naturaleza debe ser espíritu visible, y el espíritu, la naturaleza invisible (Schelling).

4.2.4 El realismo crítico³⁸

El término de realismo crítico está aplicado a aquella filosofía que hunde sus raíces en la filosofía aristotélico-tomista y que aborda los problemas de la filosofía crítica descubriendo lo implícito que hay en el pensamiento del estagirita y del aquinate. Este realismo parte de la «inmanencia» para ir a la «trascendencia». Es decir, haciendo un análisis de las operaciones cognoscitivas del sujeto cognoscente intenta llegar a la afirmación del ser, una afirmación de la existencia real de las cosas. El iniciador de esta corriente fue el Cardenal Mercier (1851-1926) y su punto culminante lo encontramos con la «neoescolástica trascendental» o «tomismo trascendental» de Maréchal³⁹.

Algunas afirmaciones del realismo crítico sintetizadas son las siguientes⁴⁰:

- Los objetos o cosas que percibimos existen independientemente de la conciencia: existen fuera de nosotros⁴¹.

³⁷ HEGEL G.W. Friedrich, *Fenomenología del espíritu*; citado en LLANO Alejandro, *Gnoseología*, 111.

³⁸ En cuanto a esta teoría epistemológica tendremos la oportunidad de profundizar en el siguiente capítulo en el que veremos la propuesta de Lonergan, la cual es considerada como una filosofía realista crítica.

³⁹ Cfr. CRUZ PRADOS Alfredo, *Historia de la filosofía contemporánea*, EUNSA, Pamplona² 1991, 205.

⁴⁰ Cfr. RUVALCABA J. Jesús, *Compendio introductivo de Metafísica, Crítica del conocimiento y Teodicea*, Tierra mía, Arandas 2002, 123.

⁴¹ Es necesario hacer una distinción entre los diversos tipos de realismo. Hay un realismo *ingenuo* que afirma que las cosas son tal como las percibimos; este realismo no distingue entre contenidos de la conciencia y los objetos percibidos. Otro realismo llamado *natural* afirma que los contenidos de la conciencia concuerdan exactamente a los objetos; éste distingue entre contenidos de la conciencia y objetos

- Nuestro conocimiento puede alcanzar la realidad objetiva a través del conocimiento sensible e intelectual.
- Se puede conocer con certeza la verdad absoluta.
- Todo conocimiento parte de la experiencia sensible pero se puede elevar a un conocimiento de lo universal y abstracto.

Nos hemos limitado a proponer sólo unas cuantas afirmaciones porque las respuestas que da Lonergan a las tres preguntas de la filosofía crítica que él se planteó- ¿cómo conocemos?, ¿qué conocemos?, ¿por qué a esa actividad le llamamos conocimiento?- muestran de un modo claro la postura de un realismo crítico, y esa materia será abordada en el siguiente capítulo.

Recordemos lo que hemos visto hasta ahora. Primero esbozamos a grandes rasgos la vida y obra de nuestro autor. Luego vimos algo acerca de los antecedentes de su filosofía donde descubrimos los rasgos esenciales de la neoescolástica, y dos de sus principales exponentes en la corriente tomista: Jacques Maritain y Étienne Gilson. Vimos también algo sobre el diálogo que se dio entre Maréchal y Kant. Posteriormente el contexto cronológico con la pluralidad de filosofías contemporáneas y culminamos con el contexto problemático haciendo un repaso de la historia del problema crítico. En nuestro siguiente capítulo trataremos el método filosófico de Lonergan desarrollando las tres preguntas de la filosofía crítica que él se plantea, pero poniendo énfasis en la primera de ellas que nos invita a conocer cómo conocemos.

percibidos sólo para identificarlos después. El realismo *crítico* hace una distinción en la conciencia entre cualidades primarias y cualidades secundarias. Hace además una distinción entre el “ser real” (objeto *en sí*, fuera de nosotros) y el “ser veritativo” (objeto en mí conciencia).

CAPÍTULO II
EL MÉTODO FILOSÓFICO DE BERNARD LONERGAN Y LAS TRES RESPUESTAS A LA
FILOSOFÍA CRÍTICA

En el capítulo anterior vimos las respuestas que han dado las principales teorías epistemológicas al problema de la filosofía crítica. Notamos que los idealistas afirman que el objeto de nuestro conocimiento son nuestras propias ideas (*objeto en mí.*) Que para los racionalistas la única fuente del conocimiento cierto es la razón, y para los empiristas la experiencia sensible. Y culminamos con los realistas que afirman tanto la validez del conocimiento sensible como el inteligible.

Ahora bien, Lonergan plantea tres preguntas respecto del conocimiento: ¿cómo conocemos?, ¿qué conocemos? y ¿por qué a las actividades que conforman el conocer le llamamos conocimiento? Las respuestas que Lonergan da son llamadas también « las posiciones básicas de la filosofía crítica». A continuación las desarrollaremos profundizando más en el modo en qué conocemos para posteriormente realizar una aplicación concreta desplegando como método cada una de las operaciones de nuestro conocimiento.

5. ¿CÓMO CONOZCO?

Podemos sintetizar en tres gerundios el modo en que todos los seres humanos conocemos: percibiendo, entendiendo y juzgando. Claro que no es tan sencillo como parece, para llegar a ésta afirmación tenemos que verificar estas tres actividades en

nuestra propia conciencia y precisamente tal afirmación (autoafirmación) es el culmen de esta ardua empresa: «yo soy un sujeto que percibo, entiendo y juzgo, por lo tanto soy un sujeto que conoce». Esta es la invitación que lanza Lonergan a todos sus lectores; descubrir y afirmar el modo en que conocemos para llevarnos a la autoafirmación⁴².

Sin embargo, es necesario analizar los actos de que consta cada una de esas actividades; desmenuzar la estructura dinámica del conocimiento en sus partes esenciales.

Tenemos, pues, un primer nivel, de la sensación, de la percepción, y de las imágenes; un segundo nivel del inquirir, del chispazo inteligente y de la formulación; y un tercer nivel de la reflexión, del captar el incondicionado, y de juzgar. Ésa es una teoría acerca de lo que pasa cuando nosotros conocemos⁴³.

5.1 Acto de percibir: conciencia sensible

Iniciaremos este apartado por analizar el acto con el que inicia el conocimiento humano que es el percibir. Trataremos también de hacer una distinción entre percepción y sensación. Para después culminar diciendo algo acerca de la imagen como el culmen del conocimiento sensible.

El proceso de nuestro conocimiento inicia con los sentidos, ya que «nada hay en el intelecto que no haya pasado primero por los sentidos»⁴⁴. En primer lugar captamos objetos sensibles a través de los sentidos externos: la vista capta colores y formas, el oído sonidos, el gusto sabores, el olfato olores y el tacto texturas. Posteriormente esos datos sensibles serán organizados por el «sentido común» que Verneaux lo identifica con la conciencia sensible⁴⁵. Y por último nuestro sentido interno de la imaginación elabora una imagen, *phantasma*, o *species sensibilis* a partir de los datos de los sentidos. Pero ¿cómo se le llama al acto que recoge los datos por

⁴² Posteriormente trataremos el tema de la autoafirmación, pero podemos adelantar que consiste en afirmarnos como sujetos cognoscentes después de conocer cómo conocemos.

⁴³ LONERGAN Bernard, *El entender y el ser* (las conferencias en Halifax en 1958 sobre el Insight), (sin editorial), Halifax 1958, 110.

⁴⁴ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q.84, a.3: BAC, Madrid³ 1997.

⁴⁵ Cfr. VERNEAUX Roger, *Filosofía del hombre*, 67.

los sentidos? Dicho acto le podemos llamar «percepción». Sin embargo, existe un término que también nos suena muy conocido y que puede ser interpretado en un mismo sentido que el término percepción; este término es «sensación». En el campo de la experiencia sensible la sensación es el acto común entre el sensible y el sentido⁴⁶. Y la percepción, según algunos autores, es la conciencia de la sensación; “es un proceso psicofísico por el que el sujeto transforma las diversas impresiones sensoriales (estímulo⁴⁷), previamente transportadas a los centros nerviosos, en objeto sensible conocido”⁴⁸. Según Lonergan, el acto de ver un objeto es consciente porque “me doy cuenta” de tres cosas: de colores y formas, del acto de ver que los capta y del sujeto que ve, que somos nosotros mismos. Tanto Lonergan como Verneaux parecen coincidir en que todas las sensaciones son conscientes. Si una sensación fuera algo puramente fisiológico como un estímulo o excitación podríamos hablar de inconsciencia, sin embargo, desde una teoría realista, parece no ser así, desde el hecho de que los sentidos no son ni puramente materiales ni puramente espirituales sino material-espirituales⁴⁹. Si la sensación fuera inconsciente entonces no podríamos decir que es un acto de conocimiento, porque todo conocimiento implica conciencia. La distinción entre sensación y estímulo es que el la primera es consciente y la segunda es inconsciente. De entre una gran cantidad de estímulos que vienen del exterior algunos llegan a ser conscientes y entonces dejan de ser estímulos- actos que son puramente fisiológicos- para convertirse en sensaciones, que por el mismo hecho de ser conscientes, son parte del proceso cognoscitivo.

Ya hemos hecho una distinción entre estímulo y sensación, pero aún queda por captar la distinción entre percepción y sensación. Al respecto dice Lonergan:

⁴⁶ VERNEAUX Roger, *Filosofía del hombre*, Herder, Barcelona¹¹ 2002, 63.

⁴⁷ Esta definición de percepción, identifica sensación con estímulo que viene del latín *stimulus* cuyo significado es “aguijón” y parece tener un sentido fisiológico solamente; como algo que se refiere a la excitabilidad de los órganos sensoriales y no como algo consciente. El problema será distinguir si la sensación es algo consciente o inconsciente. Según Roger Verneaux no hay sensación inconsciente, y afirma que cuando los psicólogos hablan de sensaciones inconscientes confunden el fenómeno psíquico del conocimiento con el fenómeno físico de excitación. Cfr. VERNEAUX Roger, *Filosofía del hombre*, 67.

⁴⁸ MARTÍNEZ RIU Antoni- Jordi CORTÉS MORATÓ, Diccionario de Filosofía Herder (CD), Herder, Barcelona 1996.

⁴⁹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q. 77, a.5.

Así, el flujo de sensaciones, en tanto son enriquecidas por recuerdos y prolongadas por actos imaginativos de anticipación, se transforma en el flujo de las percepciones. De este último flujo de percepciones es de lo que somos conscientes. Únicamente cuando el flujo de percepciones se extravía es cuando la mera sensación irrumpe en nuestra consciencia, por ejemplo, en la experiencia de tratar de bajar otro escalón cuando ya hemos llegado al piso⁵⁰.

Desde esta perspectiva, y tomando en cuenta dos de las cinco cualidades que Cencini descubre en la percepción: significativa y selectiva⁵¹, podemos decir que la distinción entre percepción y sensación la hacen estas cualidades agregadas que posee la percepción y que la sensación carece de ellas. Decíamos que tanto la percepción como la sensación son actos conscientes, sin embargo, de entre todas las sensaciones conscientes hay algunas que nos interesan más, por ser más significativas para nosotros, por lo tanto, tendemos a hacer una selección y a dirigir nuestra atención hacia ellas y es entonces cuando una sensación se convierte en percepción.

Es así, por ejemplo, que yo estoy absorto en un concierto de Música y tanto de manera simultánea como sucesiva vienen a mí una serie de estímulos, sensaciones y percepciones. Estímulos porque estoy tan absorto con el concierto que tal vez por momentos no soy consciente de que mis piernas están rosando sobre el asiento, sin embargo hay ese contacto físico que por el hecho de ser inconsciente es solamente un estímulo. Sensaciones porque de entre la variedad de sonidos, de repente escucho a lo lejos el sonido de un platillo sin prestarle tanta atención; sin embargo, el hecho de haberlo escuchado indica que fue algo consciente aunque no le haya prestado tanta atención. Percepciones porque de entre la variedad de estímulos y sensaciones yo pongo especial interés en el sonido de los violines porque es mi instrumento favorito; este último acto, por el hecho de haber seleccionado de entre todos los instrumentos los violines y centrado mi atención en ellos, hizo que la recepción del sonido de éstos fuera más clara y consciente; por lo tanto fue un acto de percepción.

⁵⁰ LONERGAN Bernard, *Insight*, 112-113.

⁵¹ Cfr. CENCINI Amadeo-Alessandro MANENTI, *Psicología y formación. Estructuras y dinamismos*, Paulinas, México3 1994, 188.

Otra experiencia que tal vez muchos hemos tenido, y que nos puede ayudar a distinguir entre percepción y sensación es cuando estamos escuchando una canción que nos agrada y de repente escuchamos el sonido ruidoso del motor de un camión que por momentos parece que no nos permite escuchar el sonido que emite la radio que está tocando la canción. Sin embargo, nosotros hacemos un esfuerzo en poner atención a la canción y dejar a un lado el sonido del motor del camión. Podemos concluir que tanto del sonido de la canción como el del motor fuimos conscientes; así como de nuestro mismo acto de oír. Mas lo que hace la diferencia entre el haber escuchado la canción y el haber oído el ruido del motor, es que en el primer caso hubo una mayor disposición y atención, mientras que en el segundo no era nuestra intención oír el ruido del motor, pero no pudimos evitarlo. En el primer caso (el sonido de la música) se dio una percepción mientras que en el segundo se dio una sensación (el sonido del motor), ambas conscientes pero distintas en interés, en grado de significación y atención.

Estos ejemplos nos pueden llevar a distinguir entre sensación y percepción de una manera más diferenciada, si lo comparamos con lo que Lonergan afirma en el tema de la noción de conciencia⁵². Desde esa perspectiva un acto consciente (sensación) puede ser elevado en grado de conciencia (percepción) cuando ponemos mayor atención a los datos de los sentidos que hemos seleccionado porque son más significativos para nosotros.

Concluimos este apartado diciendo, que el percibir es el acto central del primer nivel de conciencia (sensible) con el cual inicia nuestro conocimiento⁵³. Percibir es

⁵² La noción de conciencia es comprendida por muchos de una manera errónea como un “poner atención”. Según Lonergan, la conciencia es una cualidad de ciertos actos, es “presencia a sí mismo”, es un “darse cuenta”. El hecho de poner atención a determinados actos como el ver o escuchar realza la conciencia; un acto que era vagamente consciente adquiere más conciencia al prestarle atención, sin embargo ese hecho de prestar atención no es la conciencia. Cuando vemos, tenemos presencia de colores y formas (presencia objetiva) pero también tenemos presencia de nosotros mismos (presencia del sujeto a sí mismo). Cfr. PÉREZ VALERA José Eduardo, *Filosofía y Método de Bernard Lonergan*, Jus, México 1992, 161-165.

⁵³ Si decimos que la distinción entre sensación y percepción la hace el mayor grado de conciencia que se da en ésta última por el hecho de poner más atención. Podemos concluir que debemos ser atentos a los datos de los sentidos para captar con mayor fidelidad el objeto de nuestro conocimiento que después será entendido y juzgado.

captar los datos sensibles de manera atenta y consciente, por lo tanto, la pregunta principal que surge en este nivel es ¿qué está sucediendo? Esta pregunta implica poner mayor atención a los datos sensibles. Después de haber percibido datos sensibles y de haber sido organizados por el sentido común, la elaboración más perfecta que hace nuestro conocimiento en el nivel sensible a partir de ellos es la imagen, *phantasma* o representación sensible⁵⁴. Quien se encarga de esta tarea es el sentido interno de la imaginación que a la vez supone dos funciones: conservación y reproducción⁵⁵. Posteriormente el acto de intelección o chispazo inteligente (*Insight* como lo llama Lonergan) se dará, como resultado de la pregunta para entender, sobre una imagen, la cual es el resultado final y más perfecto del conocimiento sensible.

5.2 Acto de entender: conciencia inteligente

Iniciaremos este apartado por describir las características del acto de entender e iluminándolas con algunos ejemplos; posteriormente analizaremos dicho acto desde la teoría de la abstracción aristotélico-tomista, y por último veremos en qué consiste la naturaleza del concepto.

5.2.1 Características del acto de entender⁵⁶

Las características del chispazo inteligente o acto de entender pueden ser descubiertas si ponemos atención y analizamos lo que sucede en nosotros cuando tenemos la experiencia de entender algo. Lonergan describe cinco características: el chispazo inteligente llega como relajación de la tensión de indagación; adviene súbita e inesperadamente y lo suele acompañar cierta novedad; no ocurre en función de circunstancias externas sino de condiciones o disposiciones internas; gira entre lo concreto y abstracto; y pasa a formar parte del talante habitual de nuestra mente.

⁵⁴ Cfr. VERNEAUX Roger, *Filosofía del hombre*, 102.

⁵⁵ Cfr. VERNEAUX Roger, *Filosofía del hombre*, 68-70.

⁵⁶ Cfr. LONERGAN Bernard, *Insight*, 38-41.

Primera característica: el chispazo inteligente trae un relajamiento de la tensión de indagación o búsqueda. Todos hemos tenido la experiencia dura y fatigosa de querer entender algo y no poder. Incluso llega a causar en nosotros estrés y tensión. Pero una vez que logramos entender, que brota el chispazo inteligente, esa tensión se relaja y se convierte en gozo intelectual por el hecho de haber entendido. Mientras no entendemos algo nos parece oscuro y confuso, pero una vez que logramos entender aquello, lo hacemos clara y distintamente y ello nos trae un descanso o relajamiento de la tensión de búsqueda. Un nativo, por ejemplo, que trata de entender la razón por la que cae agua del cielo, probablemente entre las creencias de su tribu una diga que las gotas de la lluvia son lágrimas de los dioses, pero él no se convence de ello, busca una razón más convincente, y esta búsqueda le trae una tensión continua. Supongamos que después de que un explorador le explica la causa por la que llueve logra entender; eso le trae un relajamiento de la tensión y descansa del esfuerzo fatigoso que había implicado el tratar de entender.

Segunda característica: el chispazo inteligente adviene súbita e inesperadamente⁵⁷. Suele pasar que por un largo tiempo nos esforzamos en entender algo pero no sabemos cuando lograremos entenderlo. A veces basta unos minutos después de habernos hecho la pregunta para que brote el chispazo; a veces son años. Esto indica que el momento del advenimiento del chispazo es súbito e inesperado; en otras palabras, brota de repente. En el caso del nativo que trataba de entender la razón de la lluvia, pudo suceder que durante meses había buscado entender la razón y una vez que se encontró con aquél explorador que le explicó, logró encontrar la imagen adecuada para entenderlo en ese mismo instante, sin embargo, pudieron haber pasado meses para entenderlo aunque el explorador le haya explicado en ese momento.

Tercera característica: el chispazo inteligente no ocurre en función de circunstancias externas sino de condiciones o disposiciones internas. Aquellos que

⁵⁷ Raúl Gutiérrez Sáenz en su libro de Introducción a la lógica dice que “la captación suele ser de golpe, a veces irrumpiendo estruendosamente. Es lo que se expresa cuando se dice de pronto: ‘tengo una idea’.” Esta postura parece estar en sintonía con esta segunda característica del chispazo inteligente que describe Lonergan. GUTIÉRREZ SÁENZ Raúl, *Introducción a la lógica*, Esfinge, México⁹ 2008, 68.

hemos asistido alguna vez a un aula, tal vez nos habremos dado cuenta que no siempre es en el aula donde tenemos la experiencia de entender la clase del maestro; pues a veces ocurre en otro lugar y después. A veces nos distraemos y nos privamos de la explicación del maestro que nos pudo haber ayudado a entender el tema en clase. Sin embargo, no es lo exterior- en este caso el aula- lo que haga brotar de manera necesaria nuestro acto de intelección sino la disposición interior que tengamos. Si nuestro interés no está centrado en entender la explicación del maestro, por más pedagógica que sea su clase no logrará hacer brotar en nosotros el chispazo inteligente. Claro que una buena pedagogía ayuda, mas no tiene carácter de necesidad para que brote el chispazo inteligente, porque lo mismo que nos está explicando el maestro lo podemos leer en un libro y si en ambos casos no estamos con buena disposición interior para entender, si no somos atentos y esforzados, no lograremos entender. Por ello no en vano los dos primeros preceptos trascendentales Ionerganianos que nos invitan a ser atentos y a esforzarnos por entender, pues sin estas disposiciones difícilmente brotará el chispazo inteligente en nosotros.

Cuarta característica: el chispazo inteligente gira entre lo concreto y lo abstracto. Es un gozne (bisagra) entre la imagen (concreta y particular) y el concepto (abstracto y universal). Es el puente por el que pasan las notas esenciales de una imagen concreta al concepto universal. Volviendo al ejemplo del nativo que logró entender la razón de la lluvia ¿cuál sería el hecho concreto que le llevó a captar una razón universal de la lluvia? Supongamos que el explorador le explicó cómo el agua, cuando es calentada por el sol se eleva su temperatura y se separan sus moléculas convirtiéndose en estado gaseoso formando así las nubes; y que al bajar su temperatura, se vuelven a unir sus moléculas, se condensa y vuelve a convertirse en estado líquido para después caer de nuevo a tierra. Supongamos que a pesar de esa explicación el nativo no entendió en ese momento; y que logró entender hasta que observó cómo desapareció el agua que había puesto a calentar en el fuego en un recipiente. Ese hecho concreto de haber observado el recipiente sin agua le llevo formarse la imagen adecuada que hizo brotar en él el chispazo inteligente, y que le

llevó a entender la razón por la que llueve, y a formular así la explicación universal del ciclo del agua. De un hecho concreto- la evaporación del agua que había dejado calentando- pasó a una explicación universal del *por qué llueve*⁵⁸. Además, en este contexto, el nativo a partir de la experiencia de ver caer el agua pudo haberse dado cuenta también de una ley universal, la ley de la gravedad, como ocurrió con Newton que a partir de la experiencia concreta de ver caer una manzana le brotó el chispazo inteligente que lo llevó a formular la ley de la gravitación universal. El chispazo inteligente, pues, es un gozne entre lo concreto y lo abstracto.

Quinta característica: el chispazo inteligente pasa a formar parte del talante habitual de nuestra mente. En otras palabras, el chispazo inteligente queda en el entendimiento y tiende a asimilarse a él. Si recordamos alguna experiencia en que hayamos entendido algo, nos daremos cuenta de que una vez entendido aquello, vuelve a nuestra mente con cierta facilidad cada vez que queremos recordarlo. Ya no exige el mismo esfuerzo que exigía cuando nos parecía oscuro y no lo lográbamos entender. “El brote del chispazo es algo así como pasar una frontera. Lo que hace unos momentos me parecía imposible, ahora me parece obvio”⁵⁹. El nativo de nuestro ejemplo ya no necesita el mismo esfuerzo que la primera vez para entender el ciclo del agua. Cada vez que observe nubes recordará la imagen que le llevó a entender la razón de la lluvia sin necesidad del mismo esfuerzo utilizado la primera vez que captó esa razón. Esto es así porque primer chispazo ha quedado de manera habitual o asimilada en su mente⁶⁰.

5.2.2 *El acto de entender en el contexto de la teoría de la abstracción*

⁵⁸ Es preciso hacer notar las limitaciones del proceso clásico en cuanto a las leyes. Dice Pérez Valera al respecto: “las leyes clásicas tiene una condición: se verifica si no hay interferencias”. PÉREZ VALERA José Eduardo, *Filosofía y Método de Bernard Lonergan*, 58.

⁵⁹ PÉREZ VALERA José Eduardo, *Filosofía y Método de Bernard Lonergan*, 34.

⁶⁰ Algo parecido dice Verneaux cuando habla de la relación entre la memoria y la inteligencia: “...podríamos también sostener que no es necesario admitir una memoria intelectual [...] basta ser inteligente, es decir, dotado de un intelecto agente, para formar instantáneamente un concepto partiendo de fantasmas sensibles recordados. Lo que queda en la inteligencia cuando cesa de pensar una esencia, no es una forma latente, una *species intelligibilis*, es solamente un *habitus*, una aptitud para concebir rápida y fácilmente tal o cual tipo de conceptos”. VERNEAUX Roger, *Filosofía del hombre*, 75.

El acto de entender o chispazo inteligente, nos dice Pérez Valera siguiendo a Lonergan, es “la operación de la inteligencia que capta una inteligibilidad en los datos, para formularla en conceptos”⁶¹. Capta las notas esenciales que se encuentran implícitas en la imagen y hace caso omiso de las notas accidentales. Según Santo Tomás, la abstracción consiste en considerar en el objeto sensible particular su naturaleza o su esencia a parte de los caracteres que lo individualizan⁶². Y Roger Verneaux siguiendo a Santo Tomás dice que “la simple aprehensión consiste en conocer una *quidditas* abstracta”⁶³. La pregunta para entender (¿qué es?) nos adelanta de cierta manera lo que queremos entender: «lo que es». La misma palabra latina *quidditas* hace referencia a *quid* cuyo significado es «que». Por lo tanto, la *quidditas* es la esencia, « lo que es» la cosa que se conoce. Por ejemplo, podemos tener en nuestra mente la imagen de un pino altísimo, otra imagen de un pequeño arbolito y otra de un naranjo. Y entonces nos hacemos la pregunta ¿qué es lo que hace que esos tres árboles sean árboles? Sin duda que el color verde de las hojas es común a los tres, sin embargo, el color verde no es lo que hace que sean árboles. La potencialidad de dar frutos como en el caso del naranjo o que carezca de esta potencialidad como en el caso del pino tampoco es esencial pues no todos los árboles dan frutos. El tamaño del árbol tampoco es una nota esencial. Entonces, ¿qué es lo que lo hace ser árbol y no otra cosa? La respuesta a esta pregunta es el contenido de una serie de chispazos inteligentes que se van acumulando y que captan una necesidad en los datos sensibles; abstraen las notas esenciales y omiten las accidentales. En el caso de un árbol, el color de sus hojas, la potencialidad de dar frutos y el tamaño son notas accidentales. Mientras que el hecho de ser un viviente que nace, crece, se desarrolla y perece, ya nos dice algo de su *quidditas* o esencia, que es abstracta y universal, distinta de la imagen concreta y particular.

⁶¹ PÉREZ VALERA José Eduardo, *Filosofía y Método de Bernard Lonergan*, 33.

⁶² Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q.85, a.1.

⁶³ VERNEAUX Roger, *Filosofía del hombre*, 119.

Santo Tomás de Aquino nos dice que el objeto común o adecuado a la inteligencia es el «ser», que es lo primero en concebir ésta⁶⁴. Y que el objeto propio de nuestra inteligencia es la *quidditas* de las cosas materiales representadas por la imaginación⁶⁵. La *quidditas* no quiere decir la esencia en un sentido estricto y metafísico, es decir, aquello por lo que una cosa es lo que es. La esencia en ese sentido sólo se alcanza progresivamente, acumulando chispazo tras chispazo, sin embargo, en un sentido más amplio, la *quidditas* es llamada esencia. A menudo se le da este nombre para distinguirlo de las cualidades sensibles y de la existencia, y también para subrayar su carácter abstracto⁶⁶. Debemos aclarar que cuando decimos que el acto de entender capta una esencia, no quiere decir que agote cabalmente la esencia de la cosa conocida, pues como decíamos, esto sólo ocurre progresivamente. Además, no siempre se alcanza la esencia total de aquello que conocemos. Nuestro conocimiento no agota la esencia de lo conocido cuando se da el acto de intelección, sin embargo, logra captar por lo menos un elemento esencial. Este hecho lo podemos constatar analizando la famosa definición de hombre que formuló Aristóteles. La definición de hombre como «animal racional» no agota la esencia del ser humano, pues el hombre no es sólo un animal racional, hay muchos otros aspectos esenciales en él que han sido formulados por muchos filósofos a lo largo de la historia donde resaltan otro aspecto de su esencia. Sin embargo, esa definición deja ver un aspecto esencial en el ser humano y que es por lo que se diferencia de todos los demás seres vivos: la racionalidad. Por lo tanto debemos quitar de nosotros la creencia de que el acto de intelección en el proceso de abstracción capta cabalmente la esencia del objeto conocido. Esto llevaría a un esencialismo rígido y cerrado donde ya no habría nada importante por descubrir en los objetos conocidos después de haber abstraído su esencia⁶⁷.

⁶⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q.5, a.2.

⁶⁵ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q.84, a.1.

⁶⁶ Cfr. VERNEAUX Roger, *Filosofía del hombre*, 100.

⁶⁷ Cfr. GUTIÉRREZ SÁENZ Raúl, *Introducción a la lógica*, 73.

Pero ahora pasemos a analizar las fases lógicas del acto de intelección. El acto de entender o chispazo inteligente puede descomponerse en tres fases no cronológicas sino lógicas según Santo Tomás: la fase del *intellectus possibilis*, la fase de la *species impressa*, y la fase de la *species expresa*⁶⁸.

En la primera fase (del *intellectus possibilis*) la inteligencia se encuentra como potencia pasiva, no posee ideas innatas pues es como una *tabula rasa*. Para que el intelecto posible pase de un estado potencial a un estado actual es necesario que le sea presentado un objeto inteligible o *species impressa*. Decíamos anteriormente que el grado más alto de elaboración del conocimiento sensible es la imagen, *phantasma* o *species sensibilis*. Pero ¿cómo se realiza el paso del *phantasma* o *species sensibilis* que es concreta y singular a la *species impressa* que es abstracta y universal?, ¿cómo se explica el paso del conocimiento sensible al conocimiento intelectual? El *phantasma* no puede realizar por sí solo este paso por ser de carácter sensible y por estar ligado a lo material, pues nada corpóreo puede imprimir una cosa incorpórea por propia virtud. Por lo tanto, la iniciativa tiene que venir de la inteligencia.

En la segunda fase (*species impressa*) la inteligencia posee una función activa que es llamada *intellectus agens* (intelecto agente) y su función consiste en abstraer de la imagen o *phantasma* las notas esenciales, en actualizar los datos inteligibles que se encuentran en potencia en el *phantasma*. “Esta acción, santo Tomás la compara a una iluminación”⁶⁹. Esta iluminación es el mismo acto de entender, chispazo inteligente o *insight*. Podemos encontrar dos causas de la *species impressa*: el intelecto agente como causa principal y el *phantasma* como causa instrumental.

Posteriormente, en la tercera fase (*species expresa*) el intelecto posible, después de haber recibido la *species impressa*, expresa en sí mismo la esencia en una

⁶⁸ Lonergan enumera cinco operaciones en el acto de entender: captar datos por los sentidos, preguntar para entender, buscar imagen que me ayude a entender, brota el chispazo inteligente y conceptualizar. Sin embargo no se contraponen a las fases lógicas que hemos mencionado. Sólo es una manera distinta de explicar las operaciones o fases del acto de entender aunque hay que hacer notar que el captar datos por los sentidos, como hemos visto, se refiere al nivel del conocimiento sensible (percibir) y no al del conocimiento intelectual (entender).

⁶⁹ VERNEAUX Roger, *Filosofía del hombre*, 130.

species expressa, verbo mental, idea o concepto. Esto indica que el intelecto posible no es totalmente pasivo, sino que también posee una función activa, es en esta fase en la que se realiza la función de la conceptualización.

Ahora podemos ubicar con más precisión dentro de esta teoría de la abstracción aristotélico-tomista que hemos analizado, las últimas tres de las cinco operaciones que corresponden al conocimiento intelectual⁷⁰ que describe Lonergan en su *Insight*. La operación de buscar una imagen para entender la podemos identificar en la segunda fase (*species impressa*) cuando el intelecto agente se dirige hacia el *phantasma* para captar una inteligibilidad en él. El acto de entender o brote del chispazo inteligente lo identificamos también en la segunda fase cuando se da la «iluminación» del *phantasma*- como llama Santo Tomás ese acto- por el intelecto agente.⁷¹; fase en la que el intelecto agente actualiza los datos inteligibles que se encuentran potencialmente en el *phantasma*. La operación de la conceptualización la podemos identificar en la tercera fase (*species expressa*) con la acción inmanente en la que el intelecto posible expresa en sí mismo, como ya veíamos, la esencia de lo conocido en una *species expressa*, verbo mental, idea o concepto.

Antes de pasar al siguiente nos permitiremos citar textualmente unas palabras de Lonergan a propósito de la abstracción:

Una primera tarea es clarificar la noción de abstracción. Según una visión simplista y común, lo abstracto es una réplica empobrecida de lo concreto. Por “rojo” se entiende lo que es común a todas las instancias de “rojo”. Por “hombre” se entiende lo que es común a todas las instancias de “hombre”. Y eso es todo. [...] ¿Cuál es, pues, la teoría correcta? Lejos de ser un mero empobrecimiento de los datos de los sentidos, la abstracción es enriquecedora en todos sus momentos esenciales. Su primer momento es una anticipación enriquecedora de una inteligibilidad por añadir a las presentaciones sensibles; hay algo por conocer mediante el acto de intelección. Su segundo momento es la erección de estructuras heurísticas y el logro del acto de intelección, en orden a revelar en los datos aquello que llamamos de diversas maneras lo significativo, lo importante, lo esencial, la idea, la forma. Su tercer momento es la formulación de la

⁷⁰ Al parecer, las dos primeras operaciones que preceden a las operaciones de buscar una imagen para entender, al brote del chispazo inteligente y a la conceptualización, que consisten en captar datos por los sentidos y preguntar para entender, se suponen en la teoría de la abstracción como actos previos a las tres fases lógicas que indica Santo Tomás.

⁷¹ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra gentiles*, II; Porrúa, México 1977.

inteligibilidad que el acto de intelección ha revelado. Únicamente en este tercer momento aparece el aspecto negativo de la abstracción, a saber, la omisión de lo insignificante, lo irrelevante, lo desdeñable⁷².

Lonergan también afirma que el residuo empírico, es decir, aquello insignificante que se desechó en el proceso de la abstracción, posee una propiedad universal que sirve de base para un segundo conjunto de procedimientos heurísticos. Al parecer, estos procedimientos heurísticos llevarán a nuevos actos de intelección y a nuevas formulaciones. Esto nos indica que dentro del proceso de abstracción, la formulación o conceptualización por el hecho de tomar sólo lo esencial de las cosas parece empobrecedora, sin embargo, quedará una base en el residuo empírico para que broten nuevos chispazos inteligentes que nos pueden llevar a comprender cada vez más el objeto conocido y a tener puntos de vista superiores.

5.2.3 *El concepto*

Ya hemos visto el acto de entender en el contexto de la teoría de la abstracción. Ahora es tiempo de que digamos algo más acerca del concepto. Decíamos que la operación que corresponde a la conceptualización la podemos identificar en la tercera fase del acto de intelección (*species expressa*) con la acción inmanente en la que el intelecto posible expresa en sí mismo, como ya veíamos, la esencia de lo conocido en una *species expressa*, verbo mental, idea o concepto. Ahora queda por ver cuál es la naturaleza del concepto. Así como la imagen es el producto final del conocimiento sensible que inicia con el acto de percibir, el concepto es el producto final del conocimiento intelectual que se da en el acto de entender, en el nivel de la simple aprehensión. Una primera definición de idea o concepto se expresa como “la representación mental de un objeto, sin afirmar o negar nada de él”⁷³. Sin embargo, al decir que es una representación no debemos confundir concepto con imagen. Se dice que es representación por ser un modo de tener presente en la mente el objeto, pero

⁷² LONERGAN Bernard, *Insight*, 130.

⁷³ GUTIÉRREZ SÁENZ Raúl, *Introducción a la lógica*, 71.

este modo de representación carece de cualidades sensibles como el color, el tamaño, la figura, etc., por el hecho de ser abstracta. Al decir que el concepto no afirma ni niega nada lo estamos distinguiendo del juicio que, como veremos en el apartado siguiente, es la afirmación de un concepto con relación a otro. Por lo tanto la idea o concepto no hace referencia a la existencia real del objeto. Puede haber conceptos que sólo existen como entes de razón que, aunque tienen un fundamento ontológico, no corresponden a un ente concreto que exista en la realidad. Dos ejemplos de entes de razón tan conocidos por todos son el Pegaso y el dragón de los cuentos de hadas, que si bien existen caballos y reptiles en la realidad, así como alas y fuego, no existen caballos con alas ni reptiles con alas y que lancen fuego. Pero lo importante aquí es la neutralidad del concepto con respecto a la afirmación o negación de la verdad. El concepto, decíamos, no hace referencia a la existencia real de las cosas.

Dice Gutiérrez Sáenz que la naturaleza de la idea o concepto puede estudiarse en dos aspectos: material y formal. El aspecto material de la idea se refiere a su contenido que es una esencia. Mientras que el aspecto formal se refiere a su estructura, que es la universalidad⁷⁴.

El aspecto material de un concepto o idea es su contenido el cual consiste en una esencia. Ya hemos dicho cómo en el proceso de la simple aprehensión o abstracción se obtiene cuando el chispazo inteligente penetra en la imagen de un objeto y capta una necesidad, dato inteligible o *quidditas*, que también es llamada esencia⁷⁵. Decimos pues, que el contenido de una idea o concepto es la esencia. Locke afirma que “los hombres no pueden tener idea alguna de las esencias reales”⁷⁶, sólo las nominales, las cuales distinguen especies. Pero nosotros afirmamos que sí es

⁷⁴ Cfr. GUTIÉRREZ SÁENZ Raúl, *Introducción a la lógica*, 72.

⁷⁵ No debemos perder de vista que, como ya veíamos, cuando decimos que nuestra inteligencia mediante su acto de entender capta la esencia de las cosas, no nos referimos a la esencia en cuanto conocimiento cabal y comprensivo de lo que es la cosa. Al decir que conocemos la esencia de un árbol, por ejemplo, no decimos que ese conocimiento agota toda la esencia del árbol. Recordemos que se conoce, en la mayoría de los casos, sólo una región del ser, aunque podemos sumar chispazo tras chispazo teniendo así puntos de vista superiores que nos hagan ir entendiendo la esencia de las cosas con más amplitud.

⁷⁶ LOCKE John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 352.

posible conocer la esencia real de las cosas aunque no la agotemos, y esa esencia real es el contenido de la idea. Pero, ¿cuál es la diferencia entre idea y esencia? ¿En qué se distinguen? Bien, pues la distinción estriba en que la esencia tiene existencia real extramental y la idea sólo existe en la mente. La existencia de la esencia se da en los objetos reales mientras que la idea, por ser un ente de razón, no puede existir independientemente del sujeto pensante. Sin embargo, se puede decir que la idea es una esencia pensada porque ambas hacen referencia a los mismos constitutivos.

El aspecto formal de una idea es su estructura que consiste en la universalidad, y ésta es la “aptitud para aplicarse a todos los seres de la misma especie”⁷⁷. El término planta, por ejemplo, hace referencia a todas las cosas que cumplan con los elementos esenciales de una planta. Aunque es necesario decir que la universalidad es una propiedad derivada, pues la idea es mejor definida por la necesidad de nexo en ella contenida que por su universalidad, pues la condición de posibilidad de ésta última es la necesidad de nexo. El círculo, por ejemplo, es mejor definido por la «necesidad» de que todos los puntos sucesivos que forman una línea sean equidistantes de un punto central, que por la aplicación que puede tener esta definición a todos los círculos, pues la definición de círculo se aplica a todos, y sólo a aquellos entes que cumplan con tal necesidad.

Roger Verneaux nos dice que “el carácter esencial del concepto, por el que se distingue de todos los fenómenos de conocimiento sensible, consiste en ser abstracto y universal”⁷⁸. Concluimos, pues, que por la abstracción se capta la necesidad de nexo, y dicha necesidad de nexo es el fundamento de la universalidad del concepto.

5.3 Acto de juzgar: conciencia racional

5.3.1 El juicio en cuanto acto

Comencemos por distinguir entre acto de juzgar o juicio psicológico y juicio lógico. El juicio psicológico (acto de juzgar) es el acto de afirmar o negar algo,

⁷⁷ GUTIÉRREZ SÁENZ Raúl, *Introducción a la lógica*, 73.

⁷⁸ VERNEAUX Roger, *Filosofía del hombre*, 123.

mientras que el juicio lógico es el producto de tal acto, es la afirmación o negación ya realizada, y la proposición es la expresión externa del juicio. El acto de juzgar es al juicio lo que el acto de entender es al concepto. En este apartado veremos, pues, el juicio en cuanto acto, en cuanto operación psicológica.

Lonergan, en su obra *El entender y el ser*, dice que “el acto del juicio es el acto que le agrega el asentimiento a una proposición, que cambia una proposición de ser la expresión de un objeto del pensamiento, la expresión de una idea brillante que llega a la mente de uno, hasta un objeto de la afirmación”⁷⁹. Roger Verneaux entiende por acto de juzgar “el acto por el cual la inteligencia afirma como real una identidad entre dos conceptos distintos”⁸⁰. Esos dos conceptos podemos identificarlos con un sujeto y un predicado, y la afirmación de la identidad real entre ambos conceptos con el verbo «ser». Por ejemplo, cuando emitimos la proposición (expresión externa del juicio) «Silvestre Revueltas es músico» El primer concepto-que es singular en este caso - es el sujeto «Silvestre Revueltas» que hace referencia a una persona concreta. El segundo concepto- que es el predicado- es «músico» y hace referencia a una cualidad artística. Y el verbo «ser» está expresando la identidad real entre esa persona concreta que se llama Silvestre Revueltas y la cualidad para la música. Esta proposición está expresando que existe en la realidad Silvestre Revueltas y que es músico.

Mediante el juicio el intelecto se conforma con lo real. Santo Tomás lo dice de la siguiente manera: “El entendimiento puede conocer la adecuación existente entre él y lo conocido [...] cuando juzga que hay adecuación entre la realidad y la forma que de tal realidad aprehende”⁸¹. En otras palabras, el juicio o acto de juzgar es la afirmación o negación de una idea en cuanto a su existencia real.

Podemos iluminar la distinción entre el acto de entender y el acto de juzgar con un ejemplo de una clase de música. El maestro de la clase de dictado musical toca en

⁷⁹ LONERGAN Bernard, *El entender y el ser*, 92.

⁸⁰ VERNEAUX Roger, *Filosofía del hombre*, 134.

⁸¹ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q.14, a.2.

el piano una escala musical y le pide a un alumno, que sólo escuchó mas no vio lo que hizo el maestro en el piano, le diga qué tipo de escala ha tocado y qué notas fueron. El alumno le contesta al maestro que tocó una «escala mayor» y que corresponden a las notas «Do, Re, Mi, Fa, Sol, La, Si, Do». El maestro le dice, has dicho correctamente que el tipo de escala que toqué fue una «escala mayor», pero has fallado al decir que las notas fueron «Do, Re, Mi, Fa, Sol, La, Si, Do». La pregunta es ¿por qué el alumno atinó en una respuesta (la del tipo de escala) y falló en otra (la de las notas reales)? Atinó en la primera porque su experiencia musical le había llevado entender la estructura de una escala mayor y cada vez que escuchaba una escala sabía si esa escala era o no una escala mayor. Había captado el nexos necesario que tiene una escala para que sea mayor, y esa escala mayor si se toca en la tonalidad de Do mayor corresponde a las notas «Do, Re, Mi, Fa, Sol, La, Si, Do». Sin embargo, la escala mayor puede ser tocada en cualquier tonalidad mayor: en Do Mayor, en Fa Mayor, en Mi bemol Mayor, etc. Es decir, puede ser tocada iniciando de cualquiera de los tonos siempre y cuando guarde la estructura, el nexos necesario de una escala mayor. Con esta explicación, ahora si podemos entender por qué falló a la segunda pregunta. Atinó a la primera porque captó el nexos necesario que guarda una escala mayor, en otras palabras, captó la esencia de la escala mayor, entendió. Y esa esencia captada la convirtió en un juicio verdadero al decir que era una escala mayor. A la segunda falló porque las notas que enunció («Do, Re, Mi, Fa, Sol, La, Si, Do») no correspondían a las notas reales que había tocado el maestro en el piano. El maestro había tocado «Re, Mi, Fa#, Sol, La, Si, Do#, Re». Y aunque ambas son semejantes por tener la misma estructura o relación entre los tonos, una inicia en una intensidad real más baja que la otra.

Concluimos, entonces, que el joven alumno había entendido correctamente lo que es una escala mayor, pero había juzgado mal en cuanto a las notas reales que había tocado el maestro. Por lo tanto, la diferencia entre el entender y el juzgar, es que el primero capta una esencia sin afirmar o negar nada de ella, mientras que el segundo capta la existencia real de esa esencia.

5.3.2 Características generales del juicio

A continuación veremos las características generales del juicio que consisten en cinco características externas y cinco internas. En este apartado nos limitaremos a enunciarlas porque posteriormente, en los siguientes apartados, serán desarrolladas algunas de ellas. Pero para una mayor profundización de éstas el lector puede ir al capítulo IX del *Insight* y allí encontrará una exposición más desarrollada.

Características externas del juicio

- Los juicios son proposiciones afirmadas o negadas
- Las preguntas que nos llevan a un juicio son: ¿esto es así?, ¿es correcto eso?, ¿es verdad eso? Se distinguen de las preguntas para entender en que exigen un «sí» o un «no».
- Al juicio lo antecede la reflexión que consiste en la actividad mental que busca la evidencia suficiente (razones, fundamentos) para poder afirmar con verdad.
- Hacer un juicio implica la responsabilidad y entra en juego la voluntad del sujeto que lo hace⁸².

Características internas del juicio

- El juicio es la afirmación o negación de la conjunción de ideas⁸³. Posee un elemento recibido de la inteligencia que es la «síntesis inteligente»,

⁸² Al hablar de voluntad entra en juego el campo de la conciencia moral que Lonergan la identifica en el cuarto nivel Como el lector se habrá dado cuenta, este presente trabajo sólo abarca los tres primeros niveles de conciencia: sensible, inteligente y racional. Han quedado fuera lo respectivo a la conciencia moral y religiosa porque mi intención es desarrollar sólo la teoría cognoscitiva que culmina con el juicio. Sin embargo, aquí podemos ver el enlace entre conciencia racional y conciencia moral al hablar de juicio y responsabilidad. Esto indica que no basta un juicio racional, implica también el deber ser. Hay una exigencia inmanente en nosotros que nos empuja a pasar del nivel racional al nivel responsable, pues somos una unidad.

⁸³ La noción lonerganiana del juicio supera a la de Platón y Aristóteles que lo concebía como una simple conjunción (síntesis) de ideas. Lonergan añade que es la afirmación o negación de dicha síntesis. El juicio posee un elemento recibido de la inteligencia que es la «síntesis inteligente», un elemento propio que es «la afirmación o negación» y un elemento implícito que es «la verdad»

un elemento propio que es «la afirmación o negación» y un elemento implícito que es «la verdad».

- Un juicio ocurre en el contexto de otros juicios.
- El juicio tiene en cuenta el principio de no contradicción y el principio de tercero excluido.
- El juicio posee un elemento absoluto, independiente del sujeto que lo hace, y del tiempo y el lugar en que se hace.
- Con el juicio hacemos la transición a un mundo objetivo⁸⁴.

5.3.3 *El chispazo inteligente reflejo*

Nuestro conocimiento es una estructura heurística dinámica⁸⁵ que va avanzando hacia nuevas etapas o niveles. Ya veíamos como el conocimiento sensible comienza con el percibir y culmina con la imagen que es el producto final del conocimiento en esta etapa que sirve de base para el conocimiento intelectual. El conocimiento intelectual inicia con la pregunta para entender, busca una imagen, y su acto principal es el chispazo inteligente que lleva a la formulación de un concepto, el cual es el producto final del conocimiento intelectual y la base para el conocimiento racional que inicia con la pregunta para la reflexión: ¿es esto así? Después de hacer esta pregunta, pasamos a la reflexión crítica que busca una evidencia que dará lugar al acto de intelección refleja que nos llevará a realizar un juicio. Pero por ahora centrémonos en lo que es el acto de intelección refleja.

El acto de intelección directo aprehende una necesidad, esencia, quidditas, forma, que se expresa en un concepto. El acto de intelección refleja aprehende la suficiencia de una evidencia que se expresa en un juicio. Emitir un juicio sin un acto de intelección refleja es adivinar y abstenerse de juzgar una vez ocurrido este acto es algo insensato⁸⁶. Lonergan lo expresa de la siguiente manera:

⁸⁴ El problema de la objetividad será abordado posteriormente.

⁸⁵ Cfr. LONERGAN Bernard, *El entender y el ser*, 55.

⁸⁶ Cfr. LONERGAN Bernard, *Insight*, 343.

Si captan ustedes la evidencia suficiente, pero prefieren carraspear y tartamudear, estarán comportándose tontamente. Es claro como el día que eso es o eso no es, y su vacilación en juzgar es irracional. En otras palabras, en ese momento se activa la racionalidad del hombre. Él tiene la evidencia suficiente, y a él le toca juzgar; y si no juzga introduce una contradicción en sí mismo. Él es racional, él es un ser razonable, y sin embargo está fallando a su racionalidad si capta la evidencia suficiente y no juzga. También está faltando a su racionalidad cuando juzga aunque no tenga suficiente evidencia⁸⁷.

Ahora bien, la evidencia suficiente una vez captada por el chispazo inteligente reflejo arrebatada el asentimiento de quien la capta. El acto de intelección refleja es causa del acto del juicio que veíamos en la primera parte. Es así que podemos distinguir entre ambos que uno es causa del otro. Primero el acto de intelección refleja, después de que ha sopesado la evidencia y la ha considerado suficiente, la aprehende y causa así el acto de juzgar.

5.3.4 La forma general de la intelección refleja: el incondicionado virtual

El acto de intelección refleja puede ser analizado en forma de incondicionado virtual. A la manera de una inferencia deductiva, de un silogismo. Esto significa sopesar la evidencia. Primero hay que distinguir entre el incondicionado formal y el incondicionado virtual. El incondicionado formal es incondicionado que no tiene ninguna condición. La única cosa que podemos decir que es incondicionado formal, pues, es Dios, necesidad absoluta. El incondicionado virtual tiene condiciones, pero éstas se han cumplido; es incondicionado virtual. Esto quiere decir que antes era condicionado pero una vez que se cumplieron las condiciones se convirtió en incondicionado virtual, se captó un elemento absoluto. La forma general de la captación del incondicionado virtual puede plantearse, decíamos, como silogismo:

- Si *A*, entonces *B*
- Es así que *A*
- Luego *B*

⁸⁷ LONERGAN Bernard, *El entender y el ser*, 93.

Donde *A* y *B* representan diversamente una o más proposiciones. En la mayor, *B* se presenta como condicionado (Si *A*, entonces *B*). En la menor, se cumple la condición (*A*). Tenemos la conclusión porque la combinación de mayor y menor muestra a *B* como incondicionado virtual. Ejemplo:

- Si *Pedro piensa y ama*, entonces *es un ser humano*
- Es así que *Pedro piensa y ama*
- Luego *Pedro es un ser humano*

Sin embargo, ¿cómo podemos saber que Pedro realmente piensa y ama? ¿Cuál es la evidencia suficiente que arrebatara nuestro acto intelección refleja? Decimos que “la evidencia es la propiedad por la cual el objeto manifiesta, con inequívoca claridad, lo que es”⁸⁸ Podemos distinguir dos tipos generales de evidencia: la evidencia intrínseca, que a su vez se divide en evidencia inmediata y evidencia mediata, y la evidencia extrínseca. La evidencia intrínseca inmediata es la que se capta en el campo de la experiencia sensible, mientras que la evidencia intrínseca mediata se capta a través de una demostración racional, y no es evidente por sí misma pero está unida por un lazo necesario a principios evidente y participa de su evidencia⁸⁹. La ciencia empírica se verifica en la experiencia, es ahí donde capta la evidencia, mientras que la filosofía, aunque también se vale de evidencias inmediatas, se vale de evidencias mediatas que no son susceptibles de comprobarse en el campo de la experiencia sensible pero que sí enlazan e evidencias que se comprueban en la experiencia sensible. Un ejemplo de ésta última es la evidencia que nos lleva al conocimiento nuestro proceso cognoscitivo. Los actos de nuestro conocimiento captan la evidencia en el campo de la conciencia o la intersubjetividad y es por ello la necesidad de demostrar con un argumento dicha actividad. Sin embargo, Lonergan nos invita a la

⁸⁸ RUVALCABA J. Jesús, *Compendio introductivo de Metafísica, Crítica del conocimiento y Teodicea*, 192.

⁸⁹ Cfr. VERNEAUX Roger, *Filosofía del hombre*, 139.

autoapropiación, es decir, a la comprobación en nuestra propia conciencia de dichos actos del conocimiento. Su intención no es tanto demostrar, sino hacernos experimentar. Además de la evidencia inmediata y la evidencia mediata, decíamos, se da también la evidencia extrínseca que se apoya sobre el testimonio de las personas⁹⁰.

Volviendo al ejemplo del incondicionado virtual, juzgamos que Pedro es un ser humano porque se cumplieron las condiciones para que sea un ser humano, es decir el pensar y el amar. Y la evidencia que llevó al acto de intelección refleja pudo haber sido alguna actividad de Pedro que mostrara su capacidad de pensar y de amar, como lo es la actividad del lenguaje que es propia del ser humano.

5.3.5 Síntesis de las operaciones de la teoría del conocimiento lonergiana⁹¹

Ahora es tiempo de hacer una síntesis de las operaciones o actos principales que lleva a cabo nuestra estructura heurística. Las operaciones de nuestro conocimiento son: percibo datos por los sentidos, pregunto para entender, busco imagen para entender, brota el chispazo inteligente, conceptualizo, pregunto para reflexionar, reflexiono críticamente, capto el incondicionado virtual y juzgo. Bien, pues estas nueve operaciones se dan dentro de los tres primeros niveles de conciencia que corresponden al conocimiento⁹²: sensible, inteligente y racional. Veamos a continuación algunas implicaciones más de cada nivel.

Las preguntas pertinentes a cada nivel de conciencia son las siguientes: conciencia sensible: ¿qué está pasando?; conciencia inteligente: ¿qué es eso?, ¿por

⁹⁰ Al respecto Pérez Valera nos dice que en cuanto a la filosofía, podemos comenzar creyendo en el testimonio de otros, sin embargo, poco a poco tenemos que ir haciendo parte de nuestra propia experiencia el conocimiento filosófico. No podemos partir de la duda metódica cartesiana que consiste en dudar de todo y partir de cero, sería una empresa imposible, hay que comenzar creyendo al maestro, pasar a una hipótesis filosófica para culminar con un conocimiento cierto de la filosofía. Sin embargo, ésta es una empresa que se lleva paulatinamente. Cfr. Pérez Valera José Eduardo, *Filosofía y Método de Bernard Lonergan*, 159.

⁹¹ Cfr. LONERGAN Bernard, *Insight*, 385.

⁹² Como ya hacíamos mención, el nivel de la conciencia moral y el de la conciencia religiosa no lo tratamos porque lo que nos interesa en este trabajo es desarrollar el método cognoscitivo solamente para darle una aplicación concreta.

qué?, ¿con qué frecuencia?; conciencia racional: ¿es eso así?, ¿es correcto?, ¿es verdad eso?

Los actos principales de cada nivel de conciencia son los siguientes: conciencia sensible, percibir; conciencia inteligente, entender; conciencia racional, juzgar.

Los resultados de los actos principales de cada nivel de conciencia son: conciencia sensible, la imagen; conciencia inteligente, el concepto; conciencia racional, el juicio.

Los preceptos trascendentales de cada nivel de conciencia son: nivel sensible, se atento; nivel inteligente, entiende; nivel racional, atrévete a juzgar.

5.3.6 La autoafirmación

Hemos desarrollado la primera pregunta de la filosofía crítica a lo largo de este número, pero ahora es tiempo de dar un paso más allá. Nuestra intención al desarrollar esta teoría del conocimiento no fue simplemente aprehender conceptos, sino ir analizando cada uno de los pasos que conlleva nuestro modo de conocer. Si así ha sucedido, ahora debemos emitir un juicio que formularemos en forma del incondicionado virtual: si yo soy una unidad, identidad y un todo concreto e inteligible que siente, percibe, pregunta para entender, busca imágenes para entender, entiende, conceptualiza, hace preguntas para la reflexión, reflexiona, capta el incondicionado virtual y juzga, entonces soy un sujeto cognoscente.

Pero ¿cómo hemos llegado a tal autoafirmación? A través de un autoconocimiento. Lonergan lo dice así:

En la posición de que conocer es una estructura, conocer el conocer debe ser reduplicación de la estructura. Por tanto, si conocer fuera simplemente lanzar una mirada, conocer el conocer sería mirar esa mirada. Pero si el conocer es un conjunto de operaciones que comprende el experimentar, entender y juzgar, entonces conocer el conocer tiene que ser un conjunto que incluya: 1) la experiencia de experimentar, entender y juzgar; 2) entender la propia experiencia de experimentar, entender y juzgar; y 3) juzgar que la propia experiencia de experimentar, entender y juzgar es correcta⁹³.

⁹³ LONERGAN Bernard, *Collection (Papers by Bernard Lonergan, S.J., F.E. Crowe, S.J.)*; citado en PÉREZ VALERA José Eduardo, *Filosofía y Método de Bernard Lonergan*, 177.

La autoafirmación es resultado del autoconocimiento, nos lleva a la autotranscendencia cognitiva, y nos pone en camino de la autotranscendencia total de nuestra persona. Si llegamos a verificar las actividades cognoscitivas en nosotros, debimos habernos autoafirmado ya. Eso quiere decir que estamos listos para implementar el método filosófico, que también es llamado método empírico generalizado por Lonergan. Pero antes de llevar a cabo la aplicación del método, contestaremos a las otras dos preguntas de la filosofía crítica lonerganiana.

6. ¿QUÉ CONOZCO?

Lonergan afirma que lo que nuestra estructura heurística conoce es el *ser*. Y en este contexto “el ser es la realidad conocida y la realidad dinámica y exuberante que aún queda por conocer”⁹⁴. En otras palabras, el ser se identifica con la realidad, y la realidad no es sólo aquello que se presenta ante mí, no es sólo lo conocido, si así fuera, reduciríamos el ser y podríamos caer en la afirmación de Berkeley que reduce el ser sólo en cuanto es percibido (*esse es percipi*) y negar la existencia de todo aquello que no se presenta ante nuestra percepción. Ser y realidad se identifican y es aquello conocido por mí, pero también aquel vasto universo desconocido y que aún queda por conocer. No podemos afirmar con Berkeley que mientras el ser no sea un contenido de nuestra conciencia no tiene existencia⁹⁵.

Para un materialista lo real es lo material, lo que se capta por los sentidos. Para un idealista lo real es lo espiritual, suprasensible, lo que está más allá de lo percibido. Pero para nosotros, la realidad o el ser es aquello que captamos por los sentidos, pero también aquello que no puede reducirse a lo sensible, es decir, lo espiritual. El *esse* puede ser conocido por nosotros en los tres niveles de nuestra actividad cognoscitiva: sensible, inteligible y racional. En un primer nivel, el ser puede ser experimentado y

⁹⁴ PÉREZ VALERA José Eduardo, *Filosofía y Método de Bernard Lonergan*, 226.

⁹⁵ Cfr. BERKELEY George, *Principios del conocimiento humano*, Orbis, Barcelona 1985, 43.

entonces lo que se capta es la *potencia*⁹⁶; en el segundo nivel es entendido y lo que se capta es la *forma*; y en un tercer nivel el ser es afirmado y lo que se capta es el *acto*⁹⁷. Sin embargo, estos tres tipos de conocimiento se refieren al mismo ser. Es el mismo ser el que se experimenta, se entiende y es afirmado. La potencia, la forma y el acto constituyen una unidad. Lo espiritual lo conocemos por analogía, partiendo de la realidad sensible.

7. ¿POR QUÉ LA ESTRUCTURA DE ACTIVIDADES QUE FORMA EL CONOCIMIENTO ES Y SE LLAMA CONOCIMIENTO?

Dijimos ya que aquello que conocemos cuando desplegamos las actividades cognoscitivas de percibir, entender y juzgar es el ser; y que el ser es aquella realidad conocida y que aún queda por conocer. A continuación trataremos el problema de la objetividad del conocimiento que responde a la tercera pregunta de la filosofía crítica que se plantea Lonergan: ¿por qué la estructura de actividades que forma el conocimiento es y se llama conocimiento?

El conocimiento humano es intrínsecamente objetivo. Esta objetividad intrínseca se encuentra en su intencionalidad, pues el ser humano al preguntarse tiende hacia algo, un objeto. Podemos hablar de tres tipos de objetividad: absoluta, normativa y empírica⁹⁸.

La objetividad absoluta se da en la relación entre el juicio y su objeto, se encuentra en todos los juicios verdaderos y está basada en la captación del incondicionado virtual.

La objetividad absoluta se halla en cada juicio de por sí. El incondicionado virtual es un incondicionado, y un incondicionado es un absoluto. Un incondicionado, en cuanto incondicionado, no es dependiente de nada. No dependiendo de nada, no depende del sujeto. El proceso de conocer, cuando

⁹⁶ En el primer nivel el ser se experimenta, no se entiende; pero como es potencialmente inteligible, es decir, es capaz de ser captado por la inteligencia, en ese sentido se llama potencia.

⁹⁷ Cfr. LONERGAN Bernard, *Insight*, 510.

⁹⁸ Cfr. LONERGAN Bernard, *El entender y el ser*, 137-140.

ustedes captan el incondicionado y lo afirman, va más allá de la subjetividad por el mero hecho de que ustedes alcanzan un incondicionado. Mediante el juicio ustedes dan un paso dentro de unos dominios absolutos⁹⁹.

Un ejemplo claro de la objetividad absoluta de nuestro conocimiento es cuando afirmamos que Juan Pablo II murió un 2 de abril de 2005. Este es un juicio verdadero y como tal es un absoluto independiente de mí como sujeto que ha realizado el juicio, e independiente de cualquier tiempo y lugar. Nuestro conocimiento adquiere objetividad absoluta al realizar un juicio verdadero.

La objetividad normativa se fundamenta en el libre despliegue del deseo puro, irrestricto, desprendido y desinteresado de saber. Cuando alguien pretende conocer algo pero sus deseos no van de acuerdo con el deseo puro y desinteresado de saber que exige la objetividad normativa, o sus temores no se lo permiten, se obstaculiza la objetividad normativa. No está cumpliendo con la normatividad del proceso cognoscitivo que consiste en la exigencia de inquirir y de captar el incondicionado. Ser objetivo en el sentido normativo es inquirir y juzgar desinteresadamente. Supongamos que un abogado pretende conocer todos los detalles del crimen de que se le acusa a su cliente, sin embargo, está interesado totalmente en ganar el caso y lograr la libertad del acusado a como de lugar. Cuando él se acerque a conocer cada detalle de los hechos del crimen de que se le acusa a su defendido, será muy difícil que lo haga objetivamente porque su deseo de saber no es totalmente puro, irrestricto y desinteresado; su deseo está viciado por el objetivo que él mismo se propuso, lograr que su cliente sea declarado inocente de los hechos de que se le acusa. Su conocimiento acerca de los hechos será subjetivo y no objetivo. No cumplirá con la objetividad normativa porque su deseo de saber no fue puro, irrestricto y desinteresado.

La objetividad experiencial o empírica es la que se refiere a los datos en cuanto dados. Los datos son aquellos que proporcionan el material para inquirir y

⁹⁹ LONERGAN Bernard, *El entender y el ser*, 139.

posteriormente para verificar el cumplimiento de las condiciones del incondicionado virtual, es decir, para verificar si nuestra mente se adecua a la realidad, si juzgamos con verdad. Cuando se unen la objetividad normativa y la objetividad experiencial dan lugar a la objetividad absoluta¹⁰⁰. La objetividad normativa ofrece una hipótesis coherente lógicamente y la objetividad experiencial es la verificación de tal hipótesis en el campo de la experiencia. Supongamos que alguien presenta la siguiente conjetura o hipótesis: «si los alumnos de x universidad cada fin de curso se tensionan entonces la presión académica es la causa de dicha tensión» (objetividad normativa). Si dicha conjetura se verifica en el campo de los datos, en la experiencia (objetividad experiencial) entonces se da la objetividad absoluta que es manifestada por un juicio verdadero.

Conclusión, ¿en dónde se encuentra pues el criterio de la objetividad? Los empiristas afirman que en la experiencia (objetividad experiencial), los idealistas en la coherencia (objetividad normativa) y los racionalistas creen que en la necesidad (objetividad absoluta). Sin embargo, Lonergan realiza una interesante crítica al mencionar que cada una de las tres afirmaciones posee algo de verdadero, pero se equivocan al excluir a las demás. El empirista se equivoca al excluir el carácter normativo y absoluto de la objetividad; el idealista en excluir el carácter experiencial y absoluto; y el racionalista en excluir el carácter experiencial y normativo. La objetividad se da en los tres campos: experiencial, normativo y absoluto. Los empiristas tienen algo de razón en afirmar que la objetividad se encuentra en los datos porque en ellos está el carácter experiencial de la objetividad; los idealistas tienen algo de razón en poner la objetividad en la coherencia porque en ella se encuentra el carácter normativo; y los racionalistas también tienen algo de razón en insistir en la necesidad porque en ella se encuentra el carácter absoluto¹⁰¹.

¹⁰⁰ LONERGAN Bernard, *Escritos de Filosofía y Teología* (Colección de obras de Bernard Lonergan VI. Traducción de Armando J. Bravo), Bernard Lonergan Estate, (s.l.) 1996, 183-184.

¹⁰¹ Cfr. PÉREZ VALERA José Eduardo, *Filosofía y Método de Bernard Lonergan*, 218.

Culminamos nuestro segundo capítulo presentando las tres respuestas básicas a la filosofía crítica que se convierten en las tres posiciones básicas.

Las tres preguntas de la filosofía crítica	Las tres respuestas (posiciones) básicas
¿Cómo conozco?	Percibo, entiendo y juzgo
¿Qué conozco?	El ser, lo real
¿Por qué la estructura de actividades que forma el conocimiento es y se llama conocimiento?	Porque yo sujeto alcanzo el objeto

CAPÍTULO III LA APLICACIÓN DEL MÉTODO

8. EL MÉTODO EMPÍRICO GENERALIZADO Y SU APLICACIÓN

Si hemos llegado a la autoafirmación, esto indica que estamos en el camino de la autotrascendencia por el hecho de conocer una parte fundamental de nuestra persona que es nuestra dimensión intelectual. Sin embargo, lo que quisiéramos recalcar por el interés de este trabajo, es la cuestión del método. Si logramos afirmarnos a nosotros mismos como sujetos cognoscentes, eso indica que seguimos un camino concreto para llevar a cabo tal empresa. Ese camino fue el del método empírico generalizado. Empírico porque apela a la experiencia, y generalizado porque no se limita a la experiencia sensible, sino que va más allá, va a la misma interioridad de la conciencia. Ya decíamos que hay datos que se verifican en el campo de la experiencia sensible y otros que se verifican en el campo de la experiencia interior, en nuestra conciencia. Sin embargo, los datos que se verifican en el campo de la conciencia, tienen su fundamento en el exterior, pues es de donde recibe el material. Recordemos que “nada hay en la inteligencia que no haya pasado primero por los sentidos” Este método une el método de las ciencias empíricas que apela a la experiencia y el método introspectivo que versa sobre datos de la interioridad. A continuación aplicaremos nuestro método.

La aplicación del método filosófico será a un problema concreto, que consiste en conocer¹⁰² si la vida de la persona humana inicia con su concepción. Las consideraciones que a continuación tomaremos en cuenta, hacen referencia a la manera de aplicar el método.

¹⁰² Ya decíamos que conocer es percibir, entender y juzgar, Si falta uno de estos actos, nuestro conocimiento será incompleto.

Como soporte metódico tendremos los tres niveles que corresponden a los tres actos principales del conocimiento: percibir (conciencia empírica), entender (conciencia inteligente) y juzgar (conciencia racional).

- Percibir

En primer lugar, será el captar los datos, pero estos datos serán captados en forma de una proposición. Aquí nos encontramos en el primer nivel conciencia con su acto primero (percibir o captar datos). Lo único que haremos en este nivel será plasmar en una página la proposición tal y como la hemos percibido¹⁰³, sin pretender aún entenderla y mucho menos juzgarla. Esto solo por cuestión de rigor metódico.

- Entender

En segundo lugar, desintegraremos la proposición captada en sus conceptos principales y haremos un análisis de cada concepto de dicha proposición con el propósito de entender cada uno de esos conceptos y así, al entender sus conceptos (partes), entender también la proposición (totalidad).

- Juzgar

En tercer lugar, partiendo de haber entendido los conceptos de la proposición y la proposición misma. Haremos las pertinentes preguntas para la reflexión en orden juzgar sobre la validez de la proposición.

En cuarto lugar, haremos una reflexión crítica buscando la evidencia necesaria que nos lleve a dar un juicio verdadero con certeza. Dicha evidencia será mediata, es decir, a través de la argumentación¹⁰⁴.

En quinto lugar estableceremos la captación del incondicionado virtual de la proposición principal a través de un silogismo o raciocinio deductivo.

Por último, después de haber captado el incondicionado virtual, expresaremos un juicio crítico acerca de la verdad o falsedad de la proposición principal.

¹⁰³ Al respecto Lonergan nos dice lo siguiente: “Con respecto a las proposiciones se dan dos actitudes mentales distintas: podemos simplemente considerarlas, o bien podemos estar en acuerdo o desacuerdo con ellas [...] Una proposición, pues puede ser simplemente un objeto del pensamiento, el contenido de un acto de concebir, definir, pensar, suponer, considerar. Pero una proposición puede ser también el contenido de un acto de juzgar”. LONERGAN Bernard, *Insight*, 335.

¹⁰⁴ Cfr. VERNEAUX Roger, *Epistemología General*, Herder, Barcelona⁹ 1994, 153.

8.1 Percibir: los datos

Desde hace tiempo se ha venido discutiendo sobre uno de los temas de bioética más importantes de la actualidad: el aborto. Sin duda, nos damos cuenta de que existen posturas a favor y posturas en contra. Algunos de los que justifican el aborto se fundamentan en una negación de raíz que está siendo muy discutida: el ser humano no es persona en el momento de su concepción. Por tal motivo, nuestro objetivo en este capítulo, como ya lo decíamos, será aplicar el método filosófico de Bernard Lonergan a una cuestión concreta: ¿la vida de la persona humana inicia o no desde el momento de su concepción? Para ello, en este primer apartado que corresponde al captar los datos, nos limitaremos precisamente a ello: captar datos solamente a la manera de una proposición. A continuación la proposición captada como datos:

- “La vida de una persona humana comienza desde su concepción”.

8.2 Entender: la explicación de los términos

Tenemos, pues, cuatro términos fundamentales que debemos aclarar: vida, persona, humano y concepción. A continuación una explicación de cada uno de ellos.

8.2.1 Vida¹⁰⁵

Si partimos de la observación de todos los seres que poseen vida, podemos aprehender una primera noción que consiste en una característica que manifiestan todos los seres vivos. Dicha noción es la «espontaneidad». Todo ser vivo se caracteriza por un movimiento espontáneo¹⁰⁶, es decir, un movimiento que procede del mismo ser que se mueve. Una actividad que procede del interior y no del exterior de quien la ejecuta. El crecimiento de la planta es una actividad espontánea; el perro cuando mueve la cola manifiesta una actividad espontánea; el hombre cuando conoce manifiesta una actividad espontánea. Espontáneo es, pues, algo libre de

¹⁰⁵ En este apartado seguiré los apuntes del capítulo I del libro *Filosofía del hombre* de Roger Verneaux.

¹⁰⁶ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q.18, a. 1.

condicionamiento exterior. Alguien podrá decir que la planta depende del agua para crecer, y es verdad; sin embargo, decir que lo espontáneo procede del interior y que es libre de dependencia externa, no ocurre esto en un sentido absoluto, pues todos necesitamos de los medios que nos ofrece el ambiente que nos rodea para sobrevivir, no solo la planta. Sin embargo, todo ser vivo posee una actividad espontánea también.

El aporte que las ciencias han tenido para definir la vida partiendo de los fenómenos se caracteriza por la aportación de varios conceptos derivados de las operaciones propias de un ser vivo: la organización, la nutrición, la reproducción, la conservación y la evolución¹⁰⁷. La organización consiste en la diferenciación de las partes y la coordinación de las funciones: un cuerpo vivo está constituido por órganos diferentes que concurren al bien común. La nutrición, o asimilación, es la transformación de una sustancia inerte en la sustancia misma del ser vivo; cada vez que ingerimos algún alimento, nuestro organismo separa las sustancias nutritivas y las convierte en parte de nuestro organismo, y las sustancias que no nos sirven son desechadas. La reproducción es una división de células que culmina en un nuevo organismo semejante al primero. La conservación y evolución van juntas, el término evolución no se refiere a la teoría darwiniana de la evolución de las especies, sino a la evolución del mismo ser vivo, al desarrollo desde su nacimiento hasta su muerte; y la conservación es la permanencia de la misma sustancia a pesar de los cambios. Juan al nacer pesaba poco más de dos kilos y medía menos de 40 cm, a sus veinte años pesaba ochenta kilos y medía 1.86 m, y cuando murió medía 1.82 m y pesaba setenta kilos. Diría un científico que Juan, a pesar de todos esos cambios, no dejó de ser Juan gracias a la conservación. La ciencia, pues, descubre estas cinco operaciones propias de los seres vivos y define a un ser vivo por ellas.

Existe otra definición de carácter metafísico que integra el conocimiento de las ciencias experimentales y aporta algo propio. Dicha definición de «vida» parte de la experiencia de la espontaneidad, pero añade que lo característico del ser vivo es

¹⁰⁷ Cfr. BERNARD Claude, citado en VERNEAUX Roger, *Filosofía del hombre*, 18.

actuar sobre sí mismo y no sobre otra cosa. La definición metafísica de «ser vivo» es la siguiente: sustancia que le conviene por naturaleza moverse a sí misma¹⁰⁸. El movimiento hay que entenderlo como el paso de la potencia al acto y no sólo como movimiento local; la evolución o el desarrollo del ser vivo es movimiento. El origen de dicho movimiento es espontáneo y en cuanto a su término es inmanente, sobre sí mismo. Pero ¿cómo se mueve a sí mismo si existe un principio metafísico que afirma que todo lo que se mueve es movido por otro?, en el caso del ser vivo una parte mueve a otra parte ya que está organizado y comporta diferentes órganos, pero son partes del mismo ser, del modo que al considerarlo en su conjunto, su acción queda en él¹⁰⁹. Por lo tanto, la cualidad de moverse a sí mismo no se dice en sentido absoluto ya que, en ese sentido, nadie puede moverse a sí mismo como lo demuestra la primera vía para la demostración de la existencia de Dios de Santo Tomás de Aquino.

Concluimos este apartado con dos definiciones aristotélico-tomistas de «alma» como principio vital común a todos los seres vivos. La primera de ellas define el alma como el “acto primero de un cuerpo que tiene la vida en potencia” y la segunda como la “forma de un cuerpo organizado”¹¹⁰. En cuanto a la primera definición, el alma es el principio que confiere al cuerpo su perfección de vivo, su ser-vivo; es el acto primero, ya que ella hace que el cuerpo viva¹¹¹. En cuanto a la segunda, deja ver la teoría *hilemorfista* de Aristóteles. Por último, los términos que hemos desarrollado aquí, tanto el de «vida» como de «alma», se refieren a todos los seres vivos corporales: vegetales, animales y hombres. El término «alma» debe ser entendido en un sentido general, no sólo como el alma propia de los hombres¹¹² que es espiritual sino como principio de vida común a todos los seres vivos.

¹⁰⁸ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q. 18, a.2.

¹⁰⁹ Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, citado en VERNEAUX Roger, *Filosofía del hombre*, 20.

¹¹⁰ ARISTÓTELES, *De ánima*, II, 1, 412-a 413-a: Juárez Editor, Buenos Aires 1969, 47-50.

¹¹¹ Cfr. De Aquino Santo Tomás, *Suma de Teología*, I, q.76, a.4.

¹¹² Debemos aclarar que el alma del ser humano es una. No debemos confundirnos que el ser humano posee una alma como principio de vida y otra como espíritu. Aristóteles distingue tres tipos de alma: vegetativa, sensitiva y espiritual. Sin embargo, en el ser humano el alma es una aunque posea estas tres características.

8.2.2 *Persona*

El término «persona» viene del latín *persona* y éste a su vez del griego *prósopon*, cuyo significado es «máscara» o «personaje teatral». Partiendo de la definición de Boecio, este término es aplicado no sólo al hombre, sino a los ángeles y a Dios. Sin embargo es un término que no se aplica ni univoca ni equívocamente, sino análogamente. A nosotros nos interesa la aplicación que se le da al hombre, para llevar a cabo nuestra empresa. Por lo tanto no lo abordaremos en cuanto a su aplicación a Dios ni a los ángeles.

La definición es tomada por Santo Tomás de Boecio: “persona es la substancia individual de naturaleza racional”¹¹³. Ahora bien, es necesario considerar tres elementos esenciales a esta definición: la subsistencia, la incomunicabilidad y la intelectualidad.

La «subsistencia» es aquello por lo que un ente tiene existencia en sí y no en otro; es decir, que tiene existencia propia y no depende de otro para existir. Subsistente es lo que existe «en sí» y «por sí». Lo opuesto de substancia sería accidente (lo que existe por otro). El color rojo de una pared es un accidente que no puede existir por sí, independientemente de la pared, mientras que la pared es una substancia porque no depende de otro, existe por sí, es subsistente. Por lo tanto, lo propio de la substancia es el existir por sí y no por otro. Ahora bien, el subsistir es propio de los individuos.

«Incomunicabilidad» es lo mismo que «distinto» y están incluidos en el concepto de individuo. Una persona no puede ser comunicable. Es decir, Francisco no puede comunicar su persona a Antonio; Francisco y Antonio son distintos. Porque Francisco es un individuo, no se puede dividir y comunicar, es único. Ha habido, hay y tal vez habrá millones de personas, pero Francisco es único, indiviso e incomunicable. Lo que hace que Francisco sea hombre es común a toda la humanidad, pero lo que hace que Francisco sea Francisco nadie más lo tiene: su incomunicabilidad¹¹⁴.

¹¹³ BOECIO, *De Duabus Naturis*; citado en SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q.29, a.1.

¹¹⁴ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q.11, a.3.

La «intelectualidad» es lo que distingue a la substancia «hombre» de las demás sustancias materiales y que le hace ser persona. Porque a las demás sustancias materiales les falta la intelectualidad se les llama *hipóstasis*, supuestos o sustancias primeras. La intelectualidad se refiere a la dimensión espiritual de la persona. A esa dimensión irreductible a la materia y que escapa a lo sensible. Esa dimensión que es el principio del pensamiento y de la acción, gracias a la cual la sustancia adquiere conciencia de sí, es libre y responsable, es capaz de conocer y de amar. La intelectualidad es lo propio de la persona humana, es el espíritu, es la *psique*, es el alma.

8.2.3 *El término hombre en la historia de la filosofía*¹¹⁵

En este apartado haremos un breve repaso de la historia de este concepto a lo largo de la historia de la filosofía con la finalidad de entenderlo mejor y optar por una definición que nos ayude a entender y posteriormente juzgar la proposición principal de este capítulo.

a) El hombre en la filosofía antigua

Iniciamos por el mundo de la filosofía antigua en la que se dio el paso del *mito* al *logos*. Los filósofos presocráticos del mundo antiguo griego, más que centrarse en el hombre se centraron en el *Arjé* o primer principio del cual depende todo el cosmos; sin embargo podemos rescatar algunos pensamientos sobre el hombre. Para Heráclito, el hombre es el que percibe el “logos”, el sentido y la ley del mundo en el cual todo es cambiante. Parménides afirma que el hombre tiene la facultad de pensar que lo hace penetrar en la mera apariencia cambiante del mundo y captar la verdad. Después vino el pensamiento de los sofistas, y uno de sus principales representantes, Protágoras, afirma que el hombre es la medida de todas las cosas. Sócrates (479-399 a. C.) irrumpe y revoluciona el pensamiento griego con su concepto de hombre como un ser racional que descubre en su interior la voz de la conciencia que lo llama a la virtud.

¹¹⁵ Este apartado sobre el término hombre en la historia de la filosofía, será una síntesis de la introducción del libro *¿Qué es el hombre?* de Emerich Coreth. Cfr. CORETH Emerich, *¿Qué es el hombre?*, 29-80.

Posteriormente su discípulo Platón (427-347 a. C.) concibe al hombre como una interposición forzada entre alma y cuerpo, en donde el alma es eterna, verdadera, inmortal, de origen divino, y el cuerpo es la cárcel del alma. El último de los tres grandes, Aristóteles (384-322 a.C.) define al hombre como *animalis rationalis*¹¹⁶ y como «unidad substancial alma y cuerpo». Donde, partiendo de su teoría hilemorfista, el alma es la forma del cuerpo, pero el alma tiene un remarcado carácter intelectual y poco se refiere a la voluntad. Durante el helenismo predomina un concepto fatalista y determinista del hombre que no puede cambiar su destino. Sin embargo, Séneca concibe al hombre como hijo de Dios y hermano de los demás hombres.

b) El hombre en la filosofía cristiana patristica y medieval

En la filosofía cristiana patristica y medieval, la aportación de la revelación es el mensaje de salvación. El hombre es creado de la nada por un Dios personal a su imagen y semejanza. Sacentúa en él el valor, la dignidad, la vocación divina y la libre decisión frente al destino eterno. El alma inmortal ya no solo como intelecto, también como voluntad. San Agustín (354-430), siguiendo a Platón, afirma que en el hombre el alma y el cuerpo son dos sustancias separadas, unidas solo por la acción recíproca. Y Santo Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, define también al hombre como «unidad substancial alma y cuerpo». Donde alma y cuerpo no son dos sustancias separadas, sino dos principios internos constitutivos que, unidos sustancialmente (*unio substantialis*), es un único y mismo hombre completo.

c) El término hombre en filosofía moderna

En la edad moderna se da un giro de una mentalidad objetiva a subjetiva. Una orientación hacia el sujeto. Con el humanismo renacentista hay un giro de lo teocéntrico a lo antropocéntrico; de la trascendencia a la inmanencia. Con la “revolución copernicana” la tierra deja de ser el epicentro del universo y el hombre ya no tiene un lugar asegurado en el cosmos pues no lo entiende. Eso hace que se retraiga sobre sí mismo; pues es lo único seguro que encuentra. René Descartes (1596-

¹¹⁶ Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, VII, 12, 1332 b: Alianza, Madrid 1991, 43-44.

1650) concibe al hombre como un dualismo radical: el cuerpo (*res extensa*) y el alma (*res cogitans*) son radicalmente distintas, que nada tienen de común entre sí. Concibe la razón humana como forma autónoma y absoluta que posee ideas innatas. Emanuel Kant (1724-1804) con su giro antropológico pone al sujeto cognoscente en el centro con los objetos girando en torno a él. Concibe al hombre como «alma» no como total y concreto, además, el hombre es un fin en sí mismo y nunca un medio.

d) El hombre en la filosofía contemporánea

Durante el periodo contemporáneo dominan algunas corrientes filosóficas como el materialismo, evolucionismo, existencialismo, personalismo, fenomenología y ontología. Veamos las concepciones principales del hombre que hay en cada una de éstas corrientes filosóficas.

El materialismo concibe al hombre como una realidad material constituido por los mismos elementos y sujeto a las mismas leyes como las demás cosas. Esta concepción se opone a la concepción del hombre en la que el alma es la esencia del hombre. Esta tesis fue sostenida por los enciclopedistas en el marco de la ilustración francesa (Lamettrie, Diderot, d'Alembert, Holbach).

El evolucionismo tiene distintas manifestaciones, sin embargo, una de las más que más han influido es la de Charles Darwin (1809-1882). Es la doctrina científica que concibe al hombre como el resultado de una evolución de las especies realizada por selección natural.

El materialismo histórico de Karl Marx (1818-1883) concibe al hombre como un conjunto de relaciones sociales. El hombre concreto en cuanto persona individual queda postergado, convirtiéndose en simple función dentro del progreso social (despersonalización). Con esta concepción la comunidad está por encima del individuo.

El existencialismo, a pesar de sus distintas y a veces contrapuestas modalidades, coincide en todas sus formas en el hecho de que pone énfasis en la existencia del hombre individual y concreto en la totalidad de su experiencia personal, de su singularidad y autonomía, de su libertad y responsabilidad. La esencia del

hombre está en su existencia y lo esencial de la existencia es la posibilidad. La libertad es un elemento esencial. Los existencialistas más conocidos son Blaise Pascal, Sören Kierkegaard, Martín Heidegger, Karl Jaspers, Albert Camus, John Paul Sartre (existencialismo ateo), Gabriel Marcel (existencialismo cristiano).

El personalismo pone énfasis en el valor de la persona humana. El hombre ya no se ve aislado como un puro sujeto (racionalismo) Aparece más bien como «hombre en su mundo». Se concibe al hombre por una parte por su singularidad y por otra, por su intersubjetividad, relación con el otro. El hombre se experimenta no sólo como referido a un «tú» sino también a un «nosotros». Sus principales exponentes: Max Scheller, F. Ebner, M. Buber, A. Bruner, Emanuel Mounier, Karl Jaspers y Gabriel Marcel.

La fenomenología de Edmund Husserl (1859-1938) describe el fenómeno humano con la ayuda de ciencias empíricas para ir a su esencia. Max Scheller (1874-1928), mediante la comparación entre la conducta humana y la animal, destaca la apertura al mundo del hombre y la vinculación al entorno del animal y fundamentalmente lo espiritual en el hombre. Expone, también, fenomenológicamente la autoexperiencia del hombre y desde ahí se esfuerza por analizar la esencia del hombre.

La ontología es una filosofía centrada en el ser y su principal representante es Martín Heidegger (1889-1976). La frase «vuelta a las cosas mismas» indica la actitud del hombre ante la realidad de dejarse interpelar por ella, dejar que el ser se autorevele. A Husserl le interesa conocer el ser del hombre, y el modo de ser es el «estar ahí», la existencia.

Este apartado ha sido de gran importancia porque debemos partir de una concepción de hombre para resolver nuestro problema. En la actualidad sigue habiendo una gran pluralidad de visiones acerca del hombre. Hoy se le da mucha importancia a las ciencias experimentales o naturales pero también hay una gran apertura a las ciencias del espíritu, y se está luchando por una rehabilitación de la metafísica que tanto ha sido negada. Lo importante es la búsqueda de la respuesta del

misterio humano. ¿Qué es el hombre pues?; hemos visto una variedad de concepciones que han servido de fundamento para algunas antropologías actuales. Debemos, pues, tomar una postura una vez entendidos los términos. No podemos apostar por una concepción que contradiga nuestro método si hemos llegado a la autoafirmación. No podemos optar por una postura materialista, por ejemplo, para resolver la cuestión principal de este capítulo (sobre el inicio de la vida de una persona humana) porque niega la realidad espiritual y nosotros, en nuestro método, hemos afirmado una realidad espiritual: nuestro conocimiento. Pero es importante saber qué se ha dicho del hombre a lo largo de la historia- pues se trata de un deseo puro, irrestricto y desinteresado de saber- porque en las concepciones que hemos analizado acerca del hombre podemos encontrar algún elemento que nos pueda ayudar a entender clara y distintamente nuestra proposición para no realizar un juicio débil y sin la evidencia necesaria.

8.2.4 *Humano*

La definición que nos parece más aceptable y por la cual vamos a optar es la aristotélico-tomista: “el hombre es un ser compuesto de sustancia espiritual y corporal”¹¹⁷. En otras palabras, el hombre es una unidad substancial alma y cuerpo.

La unión del alma y cuerpo es substancial, una unión substancial de varios elementos da como resultado una sola sustancia¹¹⁸. Por la unidad substancial que hay en el hombre queda fuera la posibilidad de todo tipo de dualismo platónico-cartesiano. El hombre es un solo ser cuerpo y del alma; no tiene cuerpo ni tiene alma; el hombre es su cuerpo y es su alma. Lo uno se contrapone a lo múltiple, y aunque el hombre esta conformado por distintos elementos que pueden ser diferenciados, dichos elementos forman una totalidad, y una individualidad. Dos experiencias que llevan al hombre a reconocer su esencia como unión substancial alma -cuerpo son: es el mismo sujeto el que realiza operaciones sensibles e intelectuales; el mismo «yo» tiene

¹¹⁷ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I, q. 75.

¹¹⁸ Cfr. VERNEAUX Roger, *Filosofía del hombre*, 222.

conciencia de actividades tanto sensibles como intelectuales. Y en segundo lugar, su actividad sensible por una parte y su actividad intelectual por otra a veces se oponen una a la otra, se obstaculizan y pueden hasta llegar a suprimirse; esto no podría ser si no fuera el mismo sujeto el que realiza esta oposición.

El cuerpo del hombre es materia y por lo tanto posee lo propio de la substancia material que es la extensión (*partes extra partes*) y corruptible. El alma es la forma del cuerpo y la forma es el primer principio intrínseco de la actividad de un ser. En virtud de este principio el hombre es capaz de realizar actividades que superan a la materialidad como lo son el conocimiento y la decisión. Sin embargo, la corporeidad del hombre es evidente mas el alma no lo es. ¿Cómo, pues, el hombre puede conocer la existencia de su alma? Puede conocerla a través de la actividad refleja. El hombre conoce la existencia de su alma cuando percibe, entiende y juzga, que percibe, entiende y juzga. El hombre es el único ser vivo que posee conciencia de sí. En cuanto a al origen del alma, no puede haber sido causada por un ente material por lo tanto es necesario que tenga como causa de su ser un ser más perfecto, un ser espiritual, Dios. El alma es creada de la nada e infundida en la materia directamente por Dios. En cuanto a la finitud del alma, hay que decir que ésta, por ser simple, es incorruptible y por lo tanto inmortal. La muerte del hombre, pues, consiste en la separación del cuerpo y el alma; sólo hasta este momento aquella unidad substancial de cuerpo y alma llega a dividirse.

8.2.5 Concepción

Entendemos por «concepción» el proceso por el que se genera un embrión humano cuyo estadio primario de desarrollo se conoce como cigoto o embrión unicelular¹¹⁹. Desarrollemos este concepto y algunas de sus implicaciones.

El primer acto, registrado por la biología, que lleva a la formación de un embrión humano es la fusión de los gametos; células germinales femenina y

¹¹⁹ Cfr. LÓPEZ BARAHONA Mónica, *El estatuto biológico del embrión humano*, en TOMÁS GARRIDO Gloria María (coord.), *Manual de Bioética*, Ariel, España 2001, 205.

masculina que conocemos con el nombre de óvulo y espermatozoide. Ambas células germinales poseen una dotación genética de 23 cromosomas cada una, que al fusionarse forman una nueva célula diploide, es decir, de 46 cromosomas. Dicha fusión se produce durante la fecundación. Wassarman, un estudioso del proceso de la concepción, afirma que “lo que lleva a la fusión de un óvulo con un espermatozoide consta de varios pasos que siguen un orden obligatorio”¹²⁰. Para exponer este proceso de concepción que lleva a la fecundación citaré textualmente a la Doctora Mónica López Barahona, que es directora de la licenciatura en bioquímica del Centro Universitario Francisco de Vitoria:

Baste recordar entre éstos (pasos del proceso): el encuentro químicamente guiado de los gametos; el vínculo específico que se establece entre las proteínas receptoras, presentes en la zona pelúcida periovular y las proteínas ligantes presentes en la membrana externa de la cabeza del espermatozoide, vínculo que representa la fase de reconocimiento indispensable para que continúe el proceso; la secreción, acaecido el reconocimiento, de enzimas glicolíticas y proteolíticas, contenidas en una particular estructura- denominada acrosoma- interior a la cabeza del espermatozoide, los cuales dirigiendo la red glicoproteica zonal aceleran el alcance por parte de nutos después del recordado reconocimiento; y, finalmente, la fusión entre la membrana del óvulo y la membrana residual del espermatozoide, seguida por la singamia, fase rapidísima de pocos segundos en que la cabeza del espermatozoide penetra en el citoplasma, ayudado por las microvellosidades que emergen de éste y que lo habían rodeado, y por las fibras de actina allí presentes¹²¹.

A partir del momento en que se da la singamia, última fase del proceso de fecundación en el que la cabeza del espermatozoide penetra el citoplasma del óvulo ya hay una nueva unidad independiente, ya no son dos sistemas independientes sino uno sólo con actividades propias. Esta unidad independiente resultado de la fusión de los gametos es lo que conocemos con el término biológico de cigoto o embrión unicelular. La célula es definida como unidad de vida puesto que en este sistema simple podemos encontrar actividades de vida¹²². Por lo tanto, en el cigoto ya hay

¹²⁰ WASSARMAN P.M., *The biology and chemistry of fertilization*,; citado en LÓPEZ BARAHONA Mónica, *El estatuto biológico del embrión humano*, 205.

¹²¹ LÓPEZ BARAHONA Mónica, *El estatuto biológico del embrión humano*, 205-206.

¹²² Podemos confrontar esta explicación con lo que hemos visto en el punto 8.2.1 sobre las actividades propias de un ser vivo: organización, nutrición, reproducción, conservación y evolución.

vida. Pero resulta una pregunta ulterior, ¿la vida que posee el cigoto es propiamente vida humana o es otro tipo de vida? La respuesta a esta pregunta será nuestra tesis final.

8.2.6 *Los conceptos clave*

Hemos explicado los términos que conforman la proposición que hemos de afirmar o negar al final de este capítulo con la finalidad de entenderlos ya que los cinco apartados anteriores corresponden precisamente al segundo nivel de nuestro método que corresponde al entender. A continuación, partiendo de lo que se ha dicho hasta ahora acerca de los términos, pasaremos a la conceptualización. En realidad ya hemos conceptualizado y lo único que haremos es tomar los conceptos clave para después pasar a la pregunta para la reflexión donde se abre nuestro tercer nivel (juzgar) que culminara con nuestra afirmación o negación.

Los conceptos clave son los siguientes:

- **Vida:** principio por el que a una substancia le conviene por naturaleza moverse a sí misma.
- **Persona:** substancia individual de naturaleza individual.
- **Ser humano:** unidad substancial de cuerpo y alma.
- **Concepción:** proceso por el que se genera un embrión que culmina con la *singamia* o fusión de un óvulo y un espermatozoide.

8.3 **Juzgar: la reflexión**

Hemos llegado a nuestro último nivel que corresponde al juzgar. En el primer nivel percibimos los datos en forma de una proposición (la vida de la persona humana comienza desde su concepción); en el segundo nivel entendimos los términos que conforman la proposición por medio de un análisis explicativo y nos quedamos con unas definiciones básicas; a continuación, en este tercer nivel comenzaremos por la pregunta para la reflexión, después realizaremos nuestra reflexión crítica en orden a

captar alguna evidencia mediata (demostración) que nos lleve a emitir un juicio sobre la proposición. Comencemos, pues, por la pregunta para la reflexión.

8.3.1 *La pregunta para la reflexión*

- ¿Es verdad que la *vida* de una *persona humana* comienza desde su *concepción*?

8.3.2 *La reflexión crítica*

Para contestarnos la pregunta es necesario hacernos una pregunta ulterior: ¿cuáles son las condiciones para que el embrión que se ha generado en la concepción sea una persona humana? La respuesta la podemos deducir a partir de los conceptos de persona y de ser humano. Si una persona es una substancia individual de naturaleza racional y un ser humano es una unidad substancial de alma y cuerpo, entonces las condiciones para que el embrión que se ha generado en la concepción sea una persona humana son la substancialidad, la individualidad, y que sea una unidad de cuerpo y alma. Veamos que nos dice la genética molecular y la filosofía sobre el embrión humano.

a) Argumento científico-biológico del embrión humano

La genética molecular nos descubre que el material genético puede analizarse y discernirse si es humano o no al identificar si el ADN posee o no un tipo de secuencias denominadas secuencias *Alu*. Lo que hace distinguible el material genético humano del de las demás especies son estas secuencias *Alu*. Es así que en el material genético de un cigoto humano se encuentran este tipo de secuencias por lo tanto se puede calificar de humana la vida que existe en el cigoto humano¹²³. Veamos algunas implicaciones.

¹²³ Cfr. LÓPEZ BARAHONA Mónica, *El estatuto biológico del embrión humano*, 206.

Desde el momento de la concepción en que se forma el cigoto humano hay auténtica vida humana, sin embargo, también existe vida humana en cualquier célula del cuerpo humano, en una célula epitelial, muscular, nerviosa, etc. ¿Cuál sería entonces la diferencia entre el cigoto y la célula de cualquier otro tejido del cuerpo si ambas son humanas por poseer el mismo material genético? Una diferencia esencial es que el cigoto en condiciones físico-químicas óptimas (ambientales y nutritivas), en sus sucesivas divisiones irá generando todas estructuras del organismo humano, mientras que una célula de cualquier otro tejido del cuerpo, por ejemplo, la célula epitelial, en las mismas condiciones, sólo generará células epiteliales. Al respecto nos dice Ramón Lacadena:

El individuo u organismo es aquello que estructuralmente exige su ADN. El cigoto reúne por tanto desde el mismo instante de su formación toda la información genética necesaria para programar el desarrollo del nuevo ser, de tal modo que, de no mediar alteraciones de cualquier clase, a partir del momento en que empiece a funcionar el primer gen en dicha célula inicial, la programación genética conducirá inexorablemente a la formación de un individuo adulto. Naturalmente el proceso de desarrollo de dicho cigoto o individuo en individuo adulto requiere del ambiente, es decir, de factores no genéticos. El desarrollo puede ser definido como el proceso regulado de crecimiento y diferenciación resultante de la interacción núcleo-citoplasma, ambiente celular interno, y ambiente externo¹²⁴.

Podemos concluir, pues, que el estatuto genético del embrión humano no viene dado sólo por su genoma- puesto que su secuencia de genes (*Alu*) es idéntica en todas las células que integran el cuerpo humano, excepto las germinales-, sino por el ambiente en el que éste se encuentra¹²⁵. El fenotipo es, pues, la suma del genotipo y el ambiente concreto.

Dos características fundamentales del cigoto humano son: la primera, que el cigoto existe y actúa, desde el momento de la fusión de los gametos, como unidad, es decir, como un ser ontológicamente uno¹²⁶. La segunda, que el cigoto es una célula

¹²⁴ LACADENA Ramón, *Revista de derecho y genoma humano*, 2000, 101.

¹²⁵ Cfr. LÓPEZ BARAHONA Mónica, *El estatuto biológico del embrión humano*, 207.

¹²⁶ Algunos han intentado negar el carácter individual del embrión humano partiendo del hecho de la gemelación. Luis M. Pastor responde a este supuesto problema afirmando que tal gemelación tiene un carácter absolutamente excepcional que en nada impide el carácter individual del embrión, ya que la

intrínsecamente orientada y destinada a una evolución bien definida y precisa: orientación y destino debidos esencialmente al genoma o información genética que posee el cigoto. Por lo tanto, el cigoto humano desde el momento de su concepción comienza a actuar como unidad individual¹²⁷.

Algunas otras implicaciones de gran importancia que podemos descubrir de todo esto son, la primera, que en no más de cinco y seis días se forman las membranas que envuelven el embrión; el corión que garantizará la posibilidad de subsistencia, y el amnios que delimitará el área de crecimiento. La segunda, que alrededor de la quinta semana de gestación ya están presentes las primeras estructuras cerebrales, los esbozos bien definidos del corazón, del aparato respiratorio, del gastroentérico y de la parte genito-urinaria, en donde ya ha comenzado la formación de las gónadas; hacia la semana sexta son visibles las extremidades y el sistema nervioso central está avanzado; para la séptima semana la formación corpórea está completa e inconfundible; y hacia la octava semana el cuerpo está totalmente definido en sus estructuras fundamentales. De todo esto concluimos que el genoma, que se establece en el momento de la fecundación, es el causante de la morfogénesis y del surgir del ser con una determinada forma y figura (corporal)¹²⁸.

La conclusión final a la que nos lleva la reflexión inductiva sobre los datos comprobados por la genética molecular respecto al embrión humano es que con la fusión de los gametos humanos, un nuevo ser comienza su propia existencia o ciclo vital, en el que llevará a cabo espontáneamente (autónomamente) todas las potencialidades de que está intrínsecamente dotado. El embrión no es un ser humano en potencia, lo es en acto.

b) El embrión como persona humana en Xavier Zubiri

El filósofo español realiza una distinción clara entre dos términos: «personidad» y «personalidad». La «personalidad» se va desarrollando, es algo que

individualidad no se contrapone a la divisibilidad. Cfr. PASTOR Luis Miguel, *Bioética de la manipulación embrionaria humana* (cuadernos de bioética), 1997, 1071 ss.

¹²⁷ Cfr. MONGE Fernando, *Persona humana y procreación artificial*, Palabra, Madrid 1998, 153.

¹²⁸ Cfr. LÓPEZ BARAHONA Mónica, *El estatuto biológico del embrión humano*, 213.

se va configurando a lo largo de la vida, se va haciendo o deshaciendo, incluso rehaciendo. No es algo dado de lo que se parte. Por otro lado, Zubiri afirma que la persona es algo distinto. El término persona significa un carácter de sus estructuras y por lo tanto es algo dado, un punto de partida. Y a éste carácter estructural de la persona le llama personeidad. La personeidad es el punto del que parte el desarrollo de la personalidad. En otras palabras, la personeidad sirve de fundamento a la personalidad. La personeidad es algo dado, y la personalidad es algo en proceso¹²⁹.

Ahora bien, esta distinción nos da la clave para darnos cuenta de que el cigoto posee una identidad propia que es dada desde el momento de su concepción y que dicha identidad será el principio de todas sus actividades autoperfectivas en desarrollo. Zubiri también nos dice:

El hombre es pues formalmente una realidad sustantiva psico-orgánica. Esta unidad estructural de la sustantividad, constitutiva de la realidad humana, existe, a mi modo de ver, desde la célula germinal, puesto que en ella está todo lo que en su desarrollo constituirá lo que suele llamarse un ser humano. El germen es ya un ser humano, es ya un hombre germinante. En el sistema germinal, además de sus notas fisicoquímicas, están ya todas sus notas psíquicas, inteligencia, sentimiento, voluntad, etc. El sistema germinal es ya el sistema sustantivo humano integral¹³⁰.

Para Xavier Zubiri la persona humana es una sustantividad *psico-somática*¹³¹, donde la *psique* es *psique* del *soma*, y el *soma* es *soma* de la *psique*; y de ello concluye que el embrión ya es una persona humana desde su concepción.

c) Nuestro argumento como incondicionado virtual

Nuestro argumento filosófico estará elaborado sobre el principio metafísico de «el obrar sigue al ser» (*operari sequitur esse*) que a la vez se funda en el principio de causalidad donde se afirma que todo agente produce algo semejante a sí (*omne agens agit sibi simile*).

¹²⁹ Cfr. ZUBIRI Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid 1989, 113.

¹³⁰ ZUBIRI Xavier, *Sobre el hombre*, 49.

¹³¹ Notemos que esta definición de persona humana de Xavier Zubiri se identifica con la definición aristotélico-tomista de ser humano.

Partimos pues de que «el obrar sigue al ser» y de que «todo agente produce algo semejante a sí». Un invento como lo es foco no pudo haber sido producido por un simio o un caballo porque el principio del que procede todo invento de la técnica es la inteligencia parte constitutiva y fundamental del ser del hombre; y ningún otro ser viviente puede realizar algo semejante. En otras palabras, el simio realiza ciertas acciones tales como comer, reproducirse, jugar, combatir contra otro simio, porque todas esas acciones proceden de su constitutivo, de un principio intrínseco que corresponde a su esencia o naturaleza. Sin embargo, no puede realizar ninguna acción superior en cualidad a su constitutivo esencial¹³² por el hecho de que el obrar sigue al ser.

Podemos distinguir también entre hacer (*facere*) y obrar u operar (*operari*); entre acciones transeúntes y operaciones inmanentes. Una acción transeúnte es la que procede del agente hacia una cosa exterior que la transforma; éstas se llaman propiamente acciones. Y una operación inmanente son las que permanecen en el mismo agente que las produce; éstas se denominan propiamente operaciones¹³³.

Tres implicaciones de gran importancia respecto al principio de «el obrar sigue al ser». Primero, el ser es el origen último del obrar y a mayor perfección de ser mayor perfección del obrar. Segundo, el principio de las operaciones es la naturaleza del ente, pero el que obra es el sujeto concreto (ente) compuesto de ser y esencia (naturaleza). Tercero, las potencias o facultades operativas son los principios inmediatos del obrar. Estas potencias toman su propia virtud de la actualidad de la forma substancial.

Hemos visto algunas implicaciones del principio metafísico de la causalidad como lo es el obrar que sigue al ser y la semejanza del efecto a la causa. Ahora pasemos a nuestro argumento filosófico partiendo de estos principios aplicados a una definición empírica-convencional de persona.

¹³² El principio, «el efecto no puede ser mayor a la causa», hace referencia a lo cualitativo y no a lo cuantitativo. Un pequeño cerillo puede ser la causa instrumental de un gran incendio, en el cual, el efecto superaría a la causa cuantitativamente mas no cualitativamente.

¹³³ Cfr. RUVALCABA J. Jesús, *Compendio introductivo de Metafísica, Crítica del conocimiento y Teodicea*, 70.

Una definición empírica de persona que se ha utilizado de manera convencional y que ha servido como criterio a muchas cámaras de legislación para determinar el tiempo en que puede ser interrumpido un embarazo sin considerarse aborto considera que la persona es un ser “al que podemos atribuir tanto propiedades corpóreas como estados de conciencia”¹³⁴. Desde esta definición, no podemos afirmar que el embrión sea una persona humana antes de que manifieste estados de conciencia y rasgos morfológicos propios del ser humano.

c1) El incondicionado virtual

Nuestro silogismo es el siguiente:

- Si el embrión desde la concepción es una unidad substancial cuerpo y alma,
- entonces la vida de la persona humana comienza con su concepción.

8.3.3 La evidencia mediata: captación del incondicionado

Puesto que la actividad del embrión que le lleva a alcanzar niveles de desarrollo donde muestra rasgos morfológicos y estados de conciencia propios del ser humano es autoperfectiva, es decir, procede del mismo ser del embrión; es necesario que exista un principio superior a la materia en dicho embrión desde la concepción; porque, puesto que el efecto no puede ser mayor cualitativamente a la causa, si no existiera en el embrión en acto el alma en unión con el cuerpo como principio y origen de la actividad autoperfectiva, no podría desarrollarse dicho embrión hasta alcanzar niveles de conciencia que superan la pura materialidad. Lo consciente (psíquico, espiritual) no puede proceder de lo material por ser más perfecto que éste último. Por lo tanto, desde la concepción el embrión es una unidad substancial cuerpo y alma.

8.3.4 El juicio

¹³⁴ STRAWSON Meter, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*; citado en VÁZQUEZ Rodolfo, “Derechos humanos, aborto y eutanasia”, en *Nexos* 367 (2008).

Llegó el momento que esperábamos. El juicio con el que cerramos nuestra aplicación del método es:

- Puesto que desde el momento de la concepción existe en acto una unidad substancial cuerpo y alma como principio de sus operaciones autoperfectivas, *la vida de la persona humana comienza con su concepción.*

CONCLUSIÓN

He tratado en el primer capítulo algo sobre la vida y obras de Bernard Lonergan y el contexto de su filosofía; posteriormente desarrollé su método filosófico en las tres preguntas de la filosofía crítica de una manera analítica-explicativa, incluyendo algunos ejemplos surgidos de mi propia experiencia en el intento de autoapropiarme y autoafirmarme como sujeto que conoce. Y en el tercer capítulo plasmé mi propia experiencia, intelección y afirmación del experimentar, entender y juzgar mediante la aplicación del método a un caso concreto.

Creo que ha valido la pena el esfuerzo realizado durante este tiempo en el que he tenido el encuentro con la filosofía de Lonergan; el presente trabajo no es fruto de unos meses de reflexión, sino de tres años de esfuerzo apasionado. Espero que esa pasión que me llevó a elegir la filosofía de Lonergan para mi trabajo científico, no haya bloqueado el deseo, puro, e irrestricto de conocer. Siempre me he esforzado por ser sincero conmigo mismo y con la verdad. Por tal motivo, una de las sentencias por las que me regí en la elaboración de este trabajo, fue precisamente la de dar rienda suelta al deseo puro, irrestricto y desinteresado de conocer. Me esforcé por ser lo más objetivo en las afirmaciones que llegué a realizar. No quiero decir que todo el trabajo sea producto de mi creatividad y originalidad. No, para nada. Mi única pretensión fue

autoafirmarme y descubrir un método cognoscitivo que me llevara a autotranscender; que me llevara a la contemplación de la verdad filosófica. Ahora puedo decir, que percibo, entiendo y juzgo que este método es eficaz para dicha empresa si no se restringe el deseo desinteresado de conocer.

El método filosófico de Bernard Lonergan puede ser aplicado a un gran número de problemas filosóficos. En la presente investigación sirvió para demostrar filosóficamente que el embrión humano es precisamente humano desde el momento de la concepción. Queda aún por explorar y sacar a luz las repercusiones éticas que esta afirmación nos proporciona. Sin embargo, el objetivo de presente trabajo no es agotar el tema sino sentar bases sólidas que puedan servir para posteriores investigaciones. El saber que el embrión es humano desde la concepción nos lleva a posteriores preguntas, puesto que nuestro deseo de saber es irrestricto. Sería interesante un trabajo posterior sobre una aplicación del cuarto y quinto nivel de conciencia al presente tema.

Por último, no me queda más que agradecer a Dios por sus bendiciones, porque se que detrás de este esfuerzo personal existe su gracia que sostiene y enriquece el esfuerzo meramente humano. La verdad filosófica no se sobrepone ni se anula ante la verdad de fe; ambas componen la armonía de la única verdad. Espero que este esfuerzo me haya fortalecido y preparado para encontrarme con las verdades reveladas que vendrán en la Teología. Pues como dijo un sabio maestro: “Todo lo que he conocido hasta ahora es paja comparada con el misterio de Dios, pero que dignidad tan grande de la paja, si es aquella sobre la que fue recostado el Salvador del mundo al nacer”.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *De ánima*, II, 1, 412-a 413-a: Juárez Editor, Buenos Aires 1969.
- ARISTÓTELES, *Política*, VII, 12, 1332 b: Alianza, Madrid 1991.
- BERKELEY George, *Principios del conocimiento humano*, Orbis, Barcelona 1985.
- CONCILIO VATICANO II, *Decreto sobre la formación sacerdotal*, Clavería, México⁸ 1986, 544 pp.
- CORETH Emerich y otros, *La filosofía del siglo XX* (Versión castellana de Claudio Gancho), Herder, Barcelona 1989, 295 pp.
- CORETH Emerich, *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Herder, Barcelona⁶ 1991, 268 pp.
- CORETH Emerich-Walter M. NEIDL- Georg PFLIGERSDORFFER, *Filosofía Cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. II Vuelta a la herencia escolástica* (original: “*Chsitliche Philosophie im katolischen Denken des.19. und 20 Jahrhunderts*”, Graz, Viena 1988), Encuentro, Madrid 1994, 795 pp.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ Ángel, *Historia de la Filosofía*, Epesa, Madrid⁸ 1974, 151 pp.
- GUTIÉRREZ SÁENZ Raúl, *Introducción a la lógica*, Esfinge, México⁹ 2008, 355 pp.
- HEIDEGGER Martín, *El Ser y el Tiempo*, FCE, México 1974.
- HIRSCHBERGER Johanes, *Historia de la Filosofía II. Edad moderna, edad contemporánea*, Herder, Barcelona²⁰ 1986, 598 pp. (Original alemana: *Geschichte der Philosophie*, Verlag Herder KG, Friburgo, 1963)
- HUME David, *Tratado de la naturaleza humana*, Porrúa, México³ 1992, 407 pp.
- JUAN PABLO II, Carta encíclica *Fides et ratio* n.46: (Actas y documentos pontificios 129), Paulinas, México¹⁰ 2004, 55.
- LACADENA Ramón, *Revista de derecho y genoma humano*, 2000.
- LLANO Alejandro, *Gnoseología*, EUNSA, Navarra³ 1991, 151 pp.
- LOCKE John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Porrúa, México² 2005, 585 pp.
- LONERGAN Bernard, *El entender y el ser* (las conferencias en Halifax en 1958 sobre el Insight), (sin editorial), Halifax 1958, 110.

- LONERGAN Bernard, *Escritos de Filosofía y Teología. Colección de obras de Bernard Lonergan VI* (Traducción de Armando J. Bravo), Bernard Lonergan Estate, (s.l.) 1996, 183-184.
- LONERGAN Bernard, *Insight. Estudio sobre la comprensión humana* (Traducción de Francisco Quijano), Sígueme, Salamanca 1999, 950 pp. (Original inglés: *Insight. A Study of Human Understanding*).
- MARITAIN Jacques, *Introducción a la filosofía*, Club de lectores, Buenos Aires 1985, 240 pp.
- MARQUETTE UNIVERSITY, *Bernard Lonergan*, www.bernardlonergan.com (28 abril 2009).
- MONGE Fernando, *Persona humana y procreación artificial*, Palabra, Madrid 1998.
- PASTOR Luis Miguel, *Bioética de la manipulación embrionaria humana* (cuadernos de bioética), 1997.
- PÉREZ VALERA José Eduardo, *Filosofía y Método de Bernard Lonergan*, Jus, México 1992, 437 pp.
- REALE Giovanni- Darío ANTISERI, *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico I-II-III* (Traducción Juan Andrés Iglesias), Herder, Barcelona³ 2004.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, Porrúa, México 1977, 841 pp.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, BAC, Madrid³ 1997.
- TOMÁS GARRIDO Gloria María (coord.), *Manual de Bioética*, Ariel, España 2001, 478 pp.
- VÁZQUEZ Rodolfo, “Derechos humanos, aborto y eutanasia”, en *Nexos* 367 (2008).
- VERNEAUX Roger, *Epistemología General*, Herder, Barcelona⁹ 1994, 248 pp.
- VERNEAUX Roger, *Filosofía del Hombre. Curso de Filosofía Tomista* (Versión castellana de Luisa Medrano), Herder, Barcelona¹¹ 2002, 234 pp.
- ZUBIRI Xavier, *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid 1989.