

---

# La fragilidad de la conciencia: Lonergan y la preocupación postmoderna por lo otro\*

---

Frederick G. Lawrence\*\*

---

## 1. INTRODUCCIÓN: ¿QUÉ ES EL POSTMODERNISMO?

El término "postmodernismo" fue acuñado por primera vez en los años treinta para describir reacciones menores ante el modernismo en las artes. Su uso se extendió en los años cincuenta y sesenta con el fin de abarcar fenómenos cada vez más amplios en las artes, especialmente en ciertos tipos de eclecticismo en el campo de la arquitectura. Llegó a convertirse en un término aglutinador de las corrientes artísticas que pretendían derribar los límites existentes entre el arte y la vida cotidiana, entre las culturas superiores y las inferiores o populares; esto introdujo una cierta promiscuidad de estilos y de códigos, en la que se mezclan la parodia, la imitación, la ironía, y el juego; y se insiste en la ausencia de profundidad y en la relevancia paradójica de la superficialidad. En esto consiste la *reductio ad absurdum* del expresionismo romántico que termina por desenmascarar la supuesta originalidad

---

\* En: *Communication and Lonergan. Common Ground for Forging the New Age*. Th. J. Farrell & P.A. Soukup, eds. Prólogo de R.M. Doran. Kansas City, MO: Sheed & Ward, 1993: 173-211. Publicado originalmente en 1993 en *Theological Studies*, 54: 55-94. Ampliado por el autor para esta edición sobre La Comunicación y Lonergan. Traducción de Francisco Sierra-Gutiérrez con autorización de Sheed & Ward. Eds. Colaboración de Germán Neira F., S.J. Para mayor claridad conservamos la numeración decimal original del artículo.

\*\* Doctor en Teología por la Universidad de Munich, Alemania, Profesor de Teología Política en el Departamento de Teología de Boston College, Massachusetts. Traductor de algunas obras de Habermas al inglés.

---

y genialidad del productor artístico, y sugiere, en definitiva, que el arte no puede ser sino repetición.

En filosofía y en teología, el postmodernismo comprende una amplia gama de “reflexiones posteriores” acerca de las versiones ilustrada y romántica de la modernidad que sigue las formas clásicas de la hermenéutica de la sospecha. Marx empleó la economía política para desenmascarar al sujeto burgués y al sujeto romántico, y Freud empleó la psicología. Pero la figura central del postmodernismo es Nietzsche, quien empleó la filología para criticar radicalmente la Ilustración de la Atenas del siglo IV y de la Europa de los siglos XVII y XVIII que culminaron en el “Último Hombre” de fines del siglo XIX y comienzos del XX. La hermenéutica postmoderna de la sospecha cuestiona no sólo el racionalismo de la Ilustración sino también la reacción romántica a ese racionalismo, introducida por Rousseau; en esta forma elude el mito ilustrado del progreso y una forma de nostalgia romántica por un pasado primordial, que se encuentra más allá de cualquier restauración presente o futura.

Esta reacción, así doblemente envasada en la cultura Occidental, tiene una evidencia abrumadora en las artes; influye en la música de Wagner, Stravinsky, Schoenberg, y Berg; en la pintura de los impresionistas, de los post-impresionistas, de los fauvistas, de los cubistas, de los futuristas, de los dadaístas, de los surrealistas, etc.; en la poesía de Mallarmé, Rimbaud y Baudelaire, en Francia; de Kafka, Kraus, Musil y Mann, en la Europa Central; de Chekhov y Dostoyevsky en Rusia; y de Pound, Eliot, Joyce, Stein, Woolf y Faulkner, en la literatura inglesa.

La teología cristiana ejerce una mediación entre las comunidades cristianas de testimonio y adoración, y las culturas en las que estas comunidades están insertas; por eso, claramente se ha visto obligada a vérselas con el postmodernismo porque éste ha venido afectando nuestra cultura. Los teólogos han estado obrando de hecho así, sea con intención o no. En el contexto católico romano, quizás se podría decir que el gran temor de la Iglesia en su vehemente polémica contra el “modernismo,” era justamente el postmodernismo en sus manifestaciones relativistas y nihilistas. Es comprensible que este temor siga dominando las actuales confrontaciones con el postmodernismo al que se descalifica simplemente como relativista y nihilista. Los peligros de estas tendencias -relativista y nihilista- son claramente evidentes e incuestionables; aunque una reacción de rechazo total puede ser comprensible, es insensata por carecer de dialéctica. Y aun la comprensible reacción de un rechazo indiscriminado puede ser ella misma imprudente e inoportuna, porque es exageradamente no dialéctica. El que los postmodernos se equivoquen en sus

---

conclusiones relativistas y nihilistas no significa que no estén planteando preguntas reales sobre problemas que hay que asumir (problemas que no se asumen con la estrategia del rechazo total de las conclusiones postmodernas).

Pero ¿no deben tomar en serio los teólogos cristianos al postmodernismo? ¿No sería conveniente tener en cuenta lo válido de lo que deja el postmodernismo de lado, y los aspectos de la realidad que éste trata de abarcar así sea erróneamente? ¿No sería conveniente encontrar una base para tener en cuenta las preocupaciones postmodernas sin tener que adoptar sus conclusiones destructivas? Este artículo ofrece una respuesta afirmativa a estos interrogantes. Sin proponérselo, este artículo ofrece rasgos del pensamiento de Lonergan para hacerlo. He descubierto que Lonergan es un pensador cristiano y católico que comparte efectivamente muchas de las más profundas preocupaciones del postmodernismo; pero lo hace en tal forma que toma en serio la relatividad sin ser relativista; y toma muy en serio el absurdo de las dimensiones aparentemente fortuitas y caóticas de nuestra experiencia del mundo, sin capitular de ninguna manera al nihilismo.

Ya que este ensayo es necesariamente muy extenso, los lectores merecen que se les ofrezca una visión sintética de sus partes. En la parte 2, examino el contexto y las características principales del postmodernismo en filosofía y en teología para ver si el enfoque de Lonergan responde efectivamente a las preocupaciones postmodernas sin ceder a sus equivocaciones. En la parte 3, examino la crítica postmoderna del giro moderno hacia el sujeto, con las secciones (3.1) acerca del postmodernismo en la filosofía de Nietzsche y de Heidegger; (3.2) acerca de la corrección postmoderna de las contraposiciones modernas de la fenomenología hermenéutica que incluye las discusiones (3. 21) de la crítica de la inmediatez pura y (3. 22) de la experiencia humana en cuanto mediada; y (3. 3) acerca de la historicidad de la experiencia humana.

La parte 4 trata de la tematización postmoderna de la conciencia como experiencia, según Lonergan, con las secciones (4. 1) acerca del ser de la conciencia; (4. 2) el planteamiento de Lonergan acerca de la pasión por el ser y la conciencia humana, sección que incluye las discusiones acerca de (4. 21) el proceso de descentración del sujeto dentro de una finalidad vertical y (4. 22) acerca de la conciencia en cuanto condicionada por la pasión por el ser. La parte 5 esboza la preocupación por la otredad del postmodernismo deconstructivo/ genealógico, con secciones acerca de (5. 1) Derrida y (5. 2) Foucault; se da a continuación (5. 3) un resumen de la parte 5.

---

La parte 6 examina el tema de la contingencia en Lonergan en una serie de secciones que tratan de (6. 1) la contingencia y lo virtualmente incondicionado, (6. 2) la contingencia y lo no-sistemático, (6. 3) la contingencia y el entender, (6. 4) la contingencia y el lenguaje, (6. 5) la contingencia y la interpretación, (6. 6) la predicación contingente, y (6. 7) la contingencia y la libertad. La parte 7 trata de Lonergan y lo sublime postmoderno, con secciones que examinan (7. 1) lo sublime y la ambigüedad de lo irracional, (7. 2) Lyotard y lo sublime, y (7. 3) el paso de lo sublime a la adoración. La parte 8, finalmente, es la conclusión.

## **2. DE LA FILOSOFÍA PREMODERNA A LA MODERNA**

La filosofía se originó con la pregunta acerca del modo correcto de vivir. Pero, con el fin de responder satisfactoriamente a esta pregunta, los filósofos se internaron en el mundo de la teoría para descubrir un parámetro que no fuera sólo un asunto de convención o *nomos*. El nombre heurístico forjado por la filosofía socrática y platónica para este parámetro transconvencional y, por ende, transcultural, fue el denaturaleza o *physis*. El conocimiento de alguna parte de la naturaleza llevó a preguntarse si la totalidad de la realidad es en último término inteligible; como consecuencia, en el Occidente premoderno, la pregunta por la totalidad vino a ser tradicionalmente planteada y respondida en la forma de una filosofía del ser.

La reorientación moral y científica que ocurrió en Occidente en los siglos XVI y XVII, tras Maquiavelo, Galileo, y Newton, marcó el fin de la filosofía del ser (o de la ontología o metafísica, como se la había denominado) como tarea primera de la filosofía.

Cuando la filosofía existía bajo los auspicios islámico, judío y cristiano, la pregunta por el modo correcto de vivir se daba más o menos por supuesta y relativamente aislada de la pregunta por el ser tal como la proponía la Escolástica. Debido a la revolución de Maquiavelo, ese interrogante eminentemente práctico se empezó a plantear y a responder de una nueva forma pues se consideraba que todas las respuestas premodernas de la Gran Tradición caían fuera del horizonte de la "verdad efectual"; así, tanto estas respuestas como las preguntas que dieron lugar a ellas, quedaron relegadas a la esfera estrictamente privada de la existencia.

Debido a la revolución científica, la pregunta por el ser como primer problema de la filosofía tuvo que ceder el paso a la pregunta por el conocer, a la pregunta epistemológica. La física moderna, al estilo de Galileo y de Newton, no dependía,

---

para su inteligibilidad, de la primera comprensión y acuerdo que se pudieran tener al respecto de los términos y relaciones metafísicos primarios; esta física generó además un consenso en las facultades universitarias de filosofía natural, que se destacó por un contraste rígido y escandaloso con el orden de las cuestiones disputadas que dominaban las diversas escuelas de filosofía del ser. Las interminables cuestiones disputadas de la metafísica, sin acuerdo sobre una base común para su eventual resolución, obviamente dieron origen a la pregunta por el estatuto cognoscitivo de las tesis escolásticas acerca del ser en cuanto ser; por otra parte, esto originó la pregunta criteriológica de cómo conocemos que conocemos el ser en sí mismo.

Sin embargo, los escritos de los primeros grandes propagandistas filosóficos modernos a favor de la promesa iluminadora y progresiva de la ciencia nueva - Bacon, Descartes, Hobbes, Locke, Hume, los filósofos, y Kant- fueron maquiavelistas. En su oposición a la religión o a la cristiandad que Hobbes llamaba “el reino de las tinieblas,” se asociaron o, mejor, cooptaron, por la revolución científica, dentro del proyecto de hacer oposición tanto a los dogmas religiosos como a los verbalismos de la filosofía escolástica como *idola* [ídolos] (Bacon) y “vanas imaginaciones” (Hobbes); además confeccionaron historietas positivistas, empiristas y racionalistas en favor de las proezas normativas de la ciencia nueva. Por medio de estas historietas, el mito científico del rigor y la prueba quedó subordinado a los propósitos de la predicción y del control técnicos; en esta forma la ciencia moderna fue reclutada en el proyecto moderno: ciencia “para ayuda del bienestar del hombre” (Bacon); y ciencia como instrumento para convertir a los seres humanos en “amos y señores de la naturaleza” (Descartes). De aquí en adelante, los fines técnicos y productivos empezaron a imponerse sobre el objetivo estrictamente teórico de contemplar la verdad por sí misma.

## 2.1. DOS FASES DEL GIRO MODERNO HACIA EL SUJETO EN CUANTO OBJETO

### 2.1.1. La mutilación del sujeto de la primera Ilustración moderna

2.1.1.1. *La primacía de la pregunta epistemológica.* En el período escolástico tardío, la meta científica de la comprensión verdadera o incluso conveniente (en el sentido técnico de las *rationes convenientiae* de Aquino) ya había sido reemplazada, en un horizonte conceptualista o nominalista, por una preocupación por la certeza

---

en teología y filosofía. Una preocupación tan presuntuosa por la certeza, asociada a un descuido del entender, condujo inevitablemente al escepticismo. Cuando este escepticismo logró unirse a una orientación que cubre todo menos lo que un Maquiavelo admitiría como verdad efectual, tenemos los ingredientes para una indagación en la que la búsqueda de la certeza podría generalizarse como búsqueda de fundamentos “seguros y firmes” a la manera de Descartes. Este es, entonces, el contexto para “el giro moderno hacia el sujeto.” En la preocupación cartesiana por la certeza, sin embargo, este giro alcanzó solamente al sujeto en cuanto objeto. ¿Por qué?

Para comprender el giro moderno hacia el sujeto, debemos captar la distinción principal de la reflexión moderna en contraste con la premoderna, acerca del ser humano. No es que los filósofos premodernos no hubieran distinguido claramente la especie humana de las demás especies del ser, pues son admirables por la forma como determinaron las cualidades propias de las sustancias vegetativa, animal y humana. Cuando Aristóteles, por ejemplo, en el tratado *Sobre el alma*, distingue el alma humana de la de los otros animales, la determinación clara y precisa se hace en términos de ejemplos referidos a las clases específicas de causalidad eficiente experimentadas por los diferentes tipos de alma; y a las diversas clases de causalidad final que las dinamizan. Pero al hacer las distinciones claras y relevantes en términos de causalidad eficiente y final, Aristóteles no habla explícitamente de los dinamismos y estructuras de la conciencia. ¿Por qué no? Porque la psicología premoderna es un subconjunto de una filosofía del ser; en ese esquema, bastaba con hacer una correlación entre los diferentes campos de los objetos por medio de sus respectivos actos, con los tipos de potencias y de almas. Los diferentes tipos de cualidades correlativas son accidentes inherentes a las clases de sustancias correspondientes.

En contraste con lo anterior, el giro moderno hacia el sujeto reflexiona sobre el ser humano desde el punto de vista no de la sustancia sino de la conciencia. Cuando John Locke lanza una invectiva contra la doctrina aristotélica de las facultades o “poderes”, insiste en que no tenemos experiencia directa de las facultades. Es cierto que los antiguos se contentaban con deducir la presencia de la facultad a partir de las observaciones hechas sobre las relaciones existentes entre los objetos y los actos intencionales por los que los objetos se “conocen” sensible o intelectualmente. Si prescindimos del nominalismo de Locke, queda claro que él está interesado no en la parafernalia metafísica de las formas o almas substanciales con sus facultades o accidentes relevantes, sino en la conciencia y en aquello de lo que podemos ser conscientes.

---

Ahora bien, una cosa es exigir atención a la conciencia y a sus objetos; y otra muy distinta es comprenderlos y concebirlos correctamente. En lo que sigue, sostengo que los pensadores modernos tendieron a confundir la conciencia que pertenece al campo del darse cuenta de, con un tipo de operación que, si bien es consciente, no es sinónimo de la conciencia en su totalidad; se trata sólo de una parte de su estructura y operación: la percepción. Por percepción entiendo el acto explícito de darse cuenta de , o el acto de la advertencia explícita a...cualquier cosa que sea. La conciencia, sin embargo, como una autopresencia interna (o un darse cuenta de) tiene para sí misma, no sólo una dimensión de un darse cuenta explícito y patente, sino una dimensión tácita o latente; se trata de la presencia más radical de nosotros mismos a nosotros mismos y que nunca puede hacerse explícita exhaustivamente.

**2.1.1.2. La conciencia como percepción.** En cuanto ejemplificada por el *cogito*, la variante cartesiana del giro moderno hacia el sujeto concibió la conciencia misma como una percepción. Y este uso vino a ser fatal para el habla moderna ya que hoy tenemos la inclinación a decir que somos conscientes de algo si lo percibimos expresamente. En consecuencia, cuando alguien dice que hizo algo “inconscientemente”, – por ejemplo, que empezó a excederse en el límite de la velocidad mientras conducía–no quiere decir que estuviera misteriosamente fuera de sí mientras conducía por la autopista, sino que no percibió o advirtió explícitamente el hecho de estar conduciendo por encima del límite de la velocidad. Así, Descartes, vuelve sobre sí mismo y percibe que está dudando/pensando de tal modo que es capaz de inferir que él tiene que existir si está dudando/pensando; pero este volver sobre sí, se considera que es una percepción interna de parte de la *res cogitans*. Mediante nuestros sentidos externos percibimos los objetos externos; así también, mediante la percepción interna llegamos a darnos cuenta del sujeto como el objeto primario de nuestros egos. Por definición, la conciencia como percepción, objetiva aquello de lo cual se da cuenta.

Para Descartes, por lo tanto, la percepción interna se concibe analógicamente con echar un vistazo a algo que se encuentra fuera de nosotros mismos; de esta manera la conciencia es considerada -en forma no muy consistente– como una facultad de la percepción interna. Este modelo cartesiano de la conciencia es compartido decididamente por Hobbes, Locke, Hume, y la modernidad en general. Aunque Kant también lo comparte, no está completamente de acuerdo con este modelo; quiere emplear el modelo-percepción, de una forma más estricta y consistente que sus predecesores. Según Kant, para que algo sea de algún modo un objeto de puro conocimiento, debe ser, en primer lugar, un objeto de la percepción *sensible*. Puesto que no puede haber percepción sensible de la conciencia y de sus actos, éstos no

---

pueden ser conocidos en el sentido estricto del conocimiento objetivo; sólo pueden ser deducidos, o mejor, ser postulados como condiciones de posibilidad de la actividad cognitiva. Por eso es extraño que, en último término, Kant sostenga también el modelo de la conciencia como percepción aun cuando niegue que se nos conceda algún conocimiento objetivo de ella.

**2. 1.1.3. *Del alma al yo mutilado.*** En el contexto del proyecto moderno simplemente se elimina la noción premoderna del alma como forma del cuerpo viviente que dota al mismo cuerpo de inclinaciones naturales e inevitables que apuntan más allá de la persona hacia una jerarquía de fines o de bienes. En su lugar se instala el sujeto en cuanto objeto que es imaginado como un *ego* unitario capaz de desplegar el rigor y la prueba de una razón pura como medio para llevar a cabo el proyecto de dominio y control de la naturaleza humana y subhumana.

Este modelo mutilado del yo está dominado por la idea crucial y altamente cuestionable de la conciencia concebida como una percepción interna y reflexiva que conduce ineluctablemente a la imagen moderna del sujeto en cuanto objeto primario, tanto en la forma de la razón pura de Descartes como en la forma del sujeto individual y puntual de Locke. En cualquier caso, la razón se convierte simplemente en una facultad calculadora al servicio de las pasiones; y especialmente al servicio de los deseos inferiores de autoconservación y prosperidad material. Así, el sujeto moderno no es el sujeto astudizado que obra por temor a una muerte violenta, como en Hobbes; se trata del sujeto burgués lockiano que trabaja para convertir la naturaleza en propiedad suya con el fin de intercambiarla y acumularla en el mayor grado posible. En este modelo el yo moderno no vale nada si no es un yo comercial; y por eso queda consagrado al individualismo utilitario, para emplear un término puesto en boga por los autores de *The Habits of the Heart* ["*Los hábitos del corazón*"] (Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler & Tipton, 1985).

Este sujeto burgués moderno está mutilado también en otros sentidos: trata, primero, de un individuo, de una entidad atómica que no se relaciona con nada ni con nadie a no ser por elección voluntaria o por contrato. En segundo lugar, el sujeto burgués está totalmente aislado de la esfera de lo sobrenatural, que recibe la denominación característica de "supranatural"; esto sugiere la imagen de algo superfluo y yuxtapuesto por encima de las subdivisiones de la creación. De este modo, el sujeto burgués viene a ser el hombre o la mujer que se auto-construye y que se rinde culto a sí mismo como hacedor.

---

## 2. 1.2. La inmanentización del sujeto del romanticismo moderno

**2.1.2.1. La crítica romántica del sujeto burgués.** La vida del individuo burgués es increíblemente superficial. La moderación, que Montesquieu creía que iba de la mano con el espíritu mercantil, reprime realmente el fanatismo y canaliza el entusiasmo, sacrificando los anhelos más profundos del espíritu. Este fue el mensaje de la acerba crítica de Rousseau a la burguesía; fue la primera gran cotización de la maltratada existencia de la gente que fue socializada creyendo en la doctrina de Hobbes, a saber, que la persona tiene un valor idéntico a su precio. La gente en la sociedad burguesa ha perdido el amor propio, espontáneo, saludable, amable y compasivo; y lo ha intercambiado por la autoestima que es un sentimiento proveniente de los otros seres humanos, y, por lo tanto, una emoción reactiva y dependiente. Por esta razón nosotros mismos nos hemos alienado radicalmente, porque nuestros sentimientos naturales y espontáneos han dejado de ser inocentes; ahora han sido saqueados continuamente, generados por una mirada competitiva y envidiosa que depende de la opinión de los otros.

**2.1.2.2. La conciencia como percepción-sentimiento.** Rousseau reemplaza el sujeto mutilado cuya conciencia se concibe como percepción interna y reflexiva, según el modelo de la percepción sensible, por el sujeto inmanentista; la conciencia en este sujeto se asemeja también a la percepción, excepto en que no se privilegia ahora el modelo de la mirada sino el modelo del *sentimiento*; esto contrasta con las operaciones de la observación o del razonamiento puro. El sujeto cartesiano se percibe a sí mismo como un objeto ya-aquí-adentro que percibe objetos ya-allí-afuera-ahora. Pero el sujeto roussoniano y romántico no sólo siente sino que siente sus sentimientos, y esto es lo que significa la palabra "*sentiment*" [sentimiento]. Para Rousseau y los románticos, el sujeto burgués mutilado se ocupa todo el tiempo de los objetos, y, por esta razón, es superficial y se aparta de sus propias profundidades. El sujeto romántico es profundo, porque le gusta sentir sus propios sentimientos que son inagotablemente profundos. Estos sentimientos son la voz de la conciencia, el *élan* [impulso] de la naturaleza que se desliza en el interior del yo y quizás tiene la clave de la naturaleza externa cuyos secretos se ocultan de la mirada fisgona de los sujetos burgueses manipuladores que viven supuestamente "vidas plenas y productivas".

**2.1.2.3. El expresionismo romántico.** Los sentimientos más íntimos del sujeto romántico son tan profundos que sólo pueden ser descubiertos a través de las expresiones de la *imaginación*. Para los gustos de Descartes, Hobbes, y Spinoza, la imaginación siempre tiene una valencia negativa; esta valencia se reinserta

---

totalmente en el contexto de la necesidad que tiene el expresionista romántico, de formular los sentimientos en símbolos, mitos, obras de arte y rituales religiosos. La expresión imaginativa tiene la doble función de articular y configurar las profundidades del sentimiento; mediante la imaginación exploramos indefinidamente las profundidades del sentimiento, y cualificamos los sentimientos que encontramos allí.

A partir de esta perspectiva, la diferencia entre moralidad y estética se resuelve en favor de esta última. La consideración del arte como mimesis se eclipsa también. *Creatividad y originalidad* se convierten en palabras claves. Tanto el arte como la moralidad son vistas como un asunto de autoexpresión pura; aquí la clave consiste en ver si cada persona puede expresar de modo original las profundidades únicas de su propio yo particular, como aparece claramente en *Las cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller. La idea expresionista de la autoformación en una estética de la producción es transmitida posteriormente por los Románticos, por Schelling, Hegel, y Marx. Además, los momentos de creatividad y originalidad se vuelven centrales para el ideal del individuo que se realiza a sí mismo de forma cabal en las filosofías de Herder, Von Humboldt y John Stuart Mill, que tanta influencia han ejercido en los sistemas educativos alemán, inglés y americano.

En contraste con el ideal burgués del individuo autónomo que se determina y se realiza a sí mismo en forma ideal como un empresario burgués, productor y consumidor, el subjetivismo romántico idealiza el yo libre del sujeto romántico que se realiza a sí mismo mediante el individualismo expresivo de *Los hábitos del corazón*.

### **3. LA CRÍTICA POSTMODERNA DEL GIRO MODERNO HACIA EL SUJETO**

#### **3.1. EL POSTMODERNISMO EN LA FILOSOFÍA: NIETZSCHE Y HEIDEGGER**

En filosofía—y más tardíamente en teología—se reconoce ahora que la figura central es Nietzsche por su audaz y provocativo sentido de lo que Voegelin ha analizado como “la magia de lo extremo” (Voegelin, 1990a, pp. 315-375). Nietzsche se convirtió así en paradigma de la crisis de la modernidad en el sentido

---

de haber manifestado y generado parcialmente un torbellino de pensamiento y sentimiento de cuño postmoderno; en esta forma dio comienzo a la tercera ola de la modernidad (para adoptar la frase de Leo Strauss, 1975, pp. 81-98).

Inicialmente, Nietzsche llegó a ser bien conocido como pensador, no porque se le considerara un gran filósofo, sino porque, de cierto modo, fue un inspirador del nacional-socialismo de Hitler. El respeto hacia Nietzsche como filósofo creció después de que Heidegger estuvo confrontando el pensamiento de Nietzsche durante una década, de los años treinta hasta principios de los cuarenta; en este tiempo, el más absurdo régimen de la historia mundial estaba llevando adelante su ofensiva tecnológica para dominar el mundo. Heidegger (1961/1979-1987) interpretó como el final de la metafísica el intento de Nietzsche de superar artística o artificialmente el nihilismo y el *ressentiment* [resentimiento] en términos de la concepción unificada de la voluntad de poder y del eterno retorno de lo mismo. En los intentos fallidos de Heidegger por superar los resultados específicamente modernos del platonismo, Nietzsche era todavía un modelo para esta búsqueda de superación del olvido del ser. Heidegger aprendió de Nietzsche que los tipos de fenomenología, hermenéutica y filosofía trascendental que aparecen todavía como ingredientes de una obra como *Ser y Tiempo* (1927/1962), estaban todavía muy profundamente infectados por los presupuestos modernos, cartesiano y kantiano del "objetivismo subjetivo". De esta manera Heidegger experimentó la prueba de la *Kehreo* "giro".

Podríamos decir, entonces, que si Nietzsche es el centro del giro hacia el postmodernismo en filosofía, Heidegger ha sido el catalizador de la transición hacia la postmodernidad en el siglo XX. Heidegger no sólo ejerció una enorme influencia, sino que los resultados graduales de su filosofía involucraron también la negociación de varios asuntos cruciales que están en juego en la postmodernidad. Por una parte, provenía de un medio cristiano, católico romano; y, aunque por algunas circunstancias se volvió no creyente y ateo, nunca dejó de ser religioso y se preocupó constantemente por el misterio. Por otra parte, su tarea consistió en superar tres formas muy significativas de la filosofía moderna en las que había sido formado: la escolástica conceptualista suareciana, el neokantismo en las versiones de Marburgo y del Suroeste alemán, y la fenomenología husserliana de la percepción con sus presupuestos cartesianos y kantianos.

Antes de sus diez años de largo encuentro con Nietzsche, el existencialismo de Kierkegaard influyó en Heidegger tanto como Nietzsche; al mismo tiempo influyeron la fenomenología trascendental de Husserl y los intentos de Dilthey por descubrir

---

el fundamento epistemológico de las ciencias históricas y hermenéuticas. A pesar de considerar la figura de Nietzsche como la del “último metafísico”, Heidegger parece haber aprendido del mismo Nietzsche, al final de los años treinta y al comienzo de los cuarenta, la absoluta inutilidad de fundamentar los horizontes humanos en cualquier forma que no esté arraigada en la libertad como algo arbitrario. Mediante esta intelección, Heidegger allanó el camino para que los intérpretes postmodernos de Nietzsche -especialmente Derrida y Foucault- criticaran en una forma no tematizada por el mismo Heidegger, lo dominantes que eran ya en Nietzsche los respectivos “movimientos” de deconstructivismo y de genealogía en los estilos fragmentarios y aforísticos de su filosofar.

La historia efectiva del pensamiento de Heidegger marca una línea divisoria en el interior del pensamiento postmoderno. La recepción de Heidegger por la fenomenología hermenéutica de Gadamer acontece bajo el signo de Dilthey y de Kierkegaard; y la alternativa deconstructiva-genealógica para esta recepción por parte de Derrida, Foucault, Lyotard, Deleuze y otros, opera más bajo el signo de Nietzsche ( ver Michelfelder & Palmer, 1989).

Los enfoques deconstructivo-genealógico y hermenéutico universal responden a las opiniones, instituciones, y personalidades -mutiladas, inmanentistas y alienadas- que dominan la cultura de nuestra época burguesa, industrial-avanzada. Comparten así el rasgo común de trabajar textos que tienden a favorecer, por un lado, una hermenéutica de la sospecha; y por otro, una hermenéutica de la recuperación.

### **3.2. LA CORRECCIÓN POSTMODERNA DE LAS CONTRAPOSICIONES MODERNAS DE LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA**

#### **3.2.1. Crítica de la inmediatez pura**

La mutilación y el inmanentismo de la problemática moderna del sujeto (en cuanto centrada en el modelo de la percepción sensible pura o de la percepción como sentimiento), involucran varios supuestos sobre el sujeto humano que todos los filósofos postmodernos han hallado insostenibles, a la luz de la experiencia concreta que nos es accesible.

Ante todo, exponemos a continuación los presupuestos de la Ilustración (i. e., cartesianos o kantianos) que han sido cuestionados: (1) la primacía de la así llamada

---

brecha sujeto/objeto; (2) la aparente objetividad que ha de obtenerse al tender un puente en esta brecha mediante la percepción pura solamente; (3) el hecho mismo de la percepción pura en cuanto aislada de cualquier tipo de mediación; (4) el objeto en cuanto se encuentra “ya-afuera-allí-ahora”; (5) el sujeto como objeto privilegiado que se encuentra “ya-adentro-aquí-ahora”; (6) la primacía del tiempo como un flujo de instantes (i. e., el tiempo de los físicos o quizás el tiempo de Laplace como opuesto al tiempo psicológico); y una imagen correlativa del presente como un instante puntual, aislable, y, sin embargo, espacializado. Por ejemplo, Heidegger -una verdadera fuente original del pensamiento postmoderno- cuestionó todos estos supuestos en términos del horizonte de la *Vorhendenheit* [del tener a la mano; de lo disponible]. Todo este conjunto de supuestos también se puede aglutinar muy bien en lo que Derrida críticamente ha rotulado como fono-/logo-/falo-centrismo. Estos supuestos y sus ramificaciones en la construcción de nuestro mundo deben ser desmantelados o deconstruídos en pró de una cierta integridad ética.

La percepción pura por los sentidos es un fenómeno-límite casi nunca verificable en la experiencia humana una vez que el sujeto humano aprende su lengua materna. Esto es claro, a partir de la famosa exploración del *Lebenswelt* [mundo de la vida] de Husserl; a partir de la investigación fenomenológica de Scheler y de los psicólogos de la *gestalt*: Koehler, Strauss, Wertheimer y otros; y a partir de pragmatistas americanos como Royce y Peirce. En el mismo sentido, el que Heidegger tematizara el hecho de que el fenómeno humano de la percepción -incluído el fenómeno de la percepción sensible- esté mediado por el lenguaje, originó la transición de la fenomenología de la percepción a la fenomenología hermenéutica.

Como animal-lingüístico, el ser humano muy raramente existe en el mundo de la inmediatez; los seres humanos habitan mundos mediados por el sentido y por el valor. Esto significa, en concreto, que tenemos experiencia de nuestro mundo como un mundo expresado en palabras: nuestro mundo se nos manifiesta siempre a través de interpretaciones. Por consiguiente, en casi toda experiencia humana vivida, nuestra autocomprensión se encuentra mediada por la autocomprensión de los otros. De esta manera, participamos de algo que se se está moviendo en y a través de nosotros; y sin importar qué tan conscientes seamos de ello, nunca puede ser explicitado, tematizado ni explicado de manera adecuada. De ahí que, desde el punto de vista de la filosofía lingüística (o hermenéutica), ser humano significa participar en una conversación que constituye a la raza humana como una totalidad. Esta conversación que somos nosotros (*das Gespräch wir sind* de Hölderling) es

---

irreductible a la perspectiva o al conocimiento explícito de una persona humana individual.

### 3.2.2. La experiencia humana en cuanto mediada.

En *Verdad y Método*, Gadamer habla extrañamente de “una experiencia que...[es] ser” (1960/1990, p. 100). El contexto remoto de esta expresión es la crítica de Kierkegaard al estadio estético de la existencia, y la crítica de Husserl a cualquier forma de psicologismo. Ambas juegan un papel en la propia crítica de Gadamer al concepto central de la hermenéutica romántica de Dilthey: *Erlebnis*. (Nótese que en español se emplea un solo término, ‘experiencia’ para traducir los dos vocablos alemanes: “*Erlebnis*” -la experiencia en cuanto vida- y “*Erfahrung*” -la experiencia en cuanto práctica-). La existencia estética para Kierkegaard, el psicologismo, y las teorías de la experiencia [*Erlebnis*] están enraizadas en lo que he venido denominando expresionismo romántico; se trata de un modelo de la existencia en la pura inmediatez que se sintetiza en la idea de la percepción pura; ésta se pone en acción como un sentimiento supuestamente separado de lo que Gadamer denomina “la continuidad hermenéutica de la existencia humana,” “esa continuidad de la autocomprensión que por sí sola puede sostener la existencia humana” (p. 96).

Por lo tanto la frase de Gadamer “la experiencia en cuanto ser” no significa la subjetivización del ser. Gadamer usa el término alemán *Erfahrung* para distinguirlo del término romántico *Erlebnis* que implica siempre una discontinuidad puntual de las experiencias. Por contraste, “la experiencia (*Erfahrung*) en cuanto ser” se refiere a “un encuentro con un evento no acabado donde tal encuentro hace parte de este mismo evento” (p. 99). Esto tiene que ver con la autocomprensión en cuanto “aconece mediante la comprensión de algo distinto al yo; incluye la unidad e integridad de lo otro” (p. 97). “La experiencia en cuanto ser” acontece siempre que nos comprendemos a nosotros mismos en y por medio de algo distinto de nosotros mismos; al hacer esto, “asumimos en la continuidad de nuestra propia existencia, la discontinuidad y la atomización de las experiencias aisladas” (p. 97).

Para Gadamer, entonces, “la experiencia en cuanto ser” acontece como mediación del pasado y del presente, del yo y de lo otro, de la totalidad y de la parte. Esto se realiza como *Verstehen* [comprensión], como interpretación, como pregunta y respuesta, como decisión y autocorrección. “La experiencia en cuanto ser”, en toda su solidez e indiferenciación, nunca es simplemente un asunto de pura percepción

---

o de sentimiento de inmediatez interna (el “ya-adentro-aquí-ahora” del yo) o de inmediatez externa (el “ya-afuera-allí-ahora” de los objetos).

### 3.3. LA HISTORICIDAD DE LA EXPERIENCIA HUMANA

Cuando Gadamer elabora la estructura de la experiencia, recurre críticamente a Bacon para mostrar que la experiencia humana, en general, tiene realmente una referencia interna a lo negativo: la experiencia necesita confirmarse y lo logra, a no ser que encuentre una instancia contradictoria. Pero esencial a la experiencia en cuanto experiencia humana es, precisamente, esta apertura hacia lo negativo, lo nuevo, lo sorprendente.

Gadamer prosigue la explicación de la experiencia humana ubicándola en el contexto de la explicación Aristotélica de la inferencia (*epagoge*), con esa maravillosa metáfora de cómo se reorganiza un ejército en desbandada. Gadamer quiere resaltar aquí una universalidad de la experiencia que contrasta con la universalidad de la ciencia o *logos*; se trata de una intelección en el interior de lo que es común a diversas experiencias; una intelección que, aunque se convierta en la base de la generalización científica, no es todavía en sí misma capaz de este control reflexivo del sentido.

Gadamer se refiere, entonces, a la explicación dialéctica que Hegel hace de la experiencia humana para mostrar que, siendo mediación de autocomprensión con lo que es otro, la experiencia involucra un cambio. Cuando se corrige por medio de una nueva experiencia la anticipación de sentido o de inteligibilidad, se descubre que la eliminación de la comprensión equivocada anterior constituye realmente una profundización o validación de lo que antes se había reconocido como bien fundamentado. Sin embargo, según Gadamer, cuando Hegel consideraba que “la experiencia consciente debería llevar a un autoconocimiento que no tuviera nada distinto o extraño a sí mismo” (p. 355), fracasó en desarrollar hasta el final su propio pensamiento. Optó por la síntesis de la razón cartesianamente pura -la autoconciencia absoluta- y no por lo que Gadamer llama la conciencia hermenéutica que efectivamente tenemos a nuestra disposición. La conciencia hermenéutica reconoce que “la dialéctica de la experiencia tiene su realización adecuada no en un conocimiento definitivo, sino en la apertura a la experiencia que se hace posible por la experiencia misma”. Cuando compagina con la finitud humana, la conciencia hermenéutica constata que “la verdad de la experiencia conlleva siempre una

---

orientación hacia una nueva experiencia,” porque “la naturaleza de la experiencia se concibe en términos de algo que la supera”.

Gadamer retorna, entonces, a Esquilo. La adopción de la famosa fórmula *pathei mathos* (“aprender a través del sufrimiento”) del gran trágico, no enseña propiamente la perogrullada de que “nos hacemos sabios a través del sufrimiento y de que nuestro conocimiento de las cosas debe ser corregido en primera instancia por la ilusión y la desilusión” (p. 356). Gadamer sostiene también que esta fórmula expresa “la intelección de las limitaciones de la humanidad y de la absolutez de la barrera que separa al hombre de lo divino” (p. 357).

Para Gadamer, la comprensión correcta de que “la experiencia real es aquella en la que los seres humanos se hacen conscientes de su finitud”, se sintetiza en lo que él denomina la experiencia hermenéutica del Tú (p. 357).

Cualquier persona que escucha está fundamentalmente abierta. Sin esta apertura del uno al otro, no existe ningún vínculo humano genuino. Cuando dos personas se comprenden mutuamente, esto no significa que una persona “entienda” a la otra. De un modo semejante, “escuchar y obedecer a alguien” (*auf jemanden hören*) no significa simplemente que hacemos a ciegas lo que el otro desea. Podemos llamar servil (*hörig*) a esa persona. La apertura al otro implica, por lo tanto, reconocer que yo mismo debo aceptar algunas cosas que están en mi contra, aun cuando nadie me fuerce a hacerlo así (p. 361).

El momento clave de la experiencia del Tú es la capacidad de no pasar por alto su llamado, sino más bien de permitirle efectivamente que nos diga algo.

Si esta actitud de la conciencia propiamente hermenéutica se generaliza para incluir la totalidad de la existencia histórica humana, tenemos entonces lo que Gadamer denomina *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, la conciencia históricamente efectuada y efectiva. Con el fin de clarificar el alcance de esa generalización de la experiencia hermenéutica del Tú, Gadamer presenta un análisis de la dialéctica platónica y una corrección de la “lógica de la pregunta y la respuesta” de Collingwood para tematizar la marca distintiva de la experiencia reconocida o de la experiencia en cuanto ser: la prioridad hermenéutica de la pregunta (pp. 362-379).

Gadamer ha hablado a menudo con franqueza acerca de la vaguedad y modestia de su hermenéutica filosófica. Por ejemplo, cuando Heidegger, tras su larga

---

confrontación de una década con Nietzsche, renunció completamente en su propio enfoque del interrogante por el Ser, a los vestigios de filosofía trascendental, parece haber sugerido que la fenomenología trascendental no puede ser liberada de los supuestos cartesianos y kantianos discutidos y criticados anteriormente. Ahora bien, mientras Gadamer mismo se considera fiel a las intelecciones más radicales de Heidegger, se asocia todavía con el enfoque fenomenológico trascendental de *Ser y Tiempo*; y va todavía más lejos, hasta el punto de acuñar, con sentido kantiano, el término técnico de “la conciencia históricamente efectiva”. Mientras concede que Heidegger mismo objetó esto, Gadamer ha seguido convencido de la rectitud de su posición, y nunca, hasta ahora, ha explicado satisfactoriamente cómo se podrían seguir sosteniendo las intelecciones más radicales de Heidegger y, al mismo tiempo, seguir adoptando el punto de vista trascendental y seguir utilizando el lenguaje de la conciencia. A la luz del contraste con los postmodernos deconstructivos y genealógicos que aceptan completamente la crítica de la conciencia hecha por Marx, Freud y Nietzsche, uno no puede dejar de preguntarse si Gadamer no pudiera estar satisfecho simplemente con ser incoherente.

Pero, como veremos más adelante, Gadamer fue incapaz de tematizar con plena exactitud la idea de la conciencia como experiencia para corregir la idea equivocada de la conciencia como percepción. En el contexto de esta última tematización, la reflexión trascendental no tiene que sugerir un escape ilusorio de la finitud humana que se aparte del ámbito de lo fenomenológicamente ostensible o de lo que es verificable empíricamente. Esto viene a ser claro en la comprensión que tiene Lonergan de la filosofía trascendental, al concebirla como un método empírico generalizado que verifica sus descubrimientos en los datos de la conciencia; datos que se hacen asequibles mediante un buen desempeño [*performance*]. De hecho, Lonergan realiza adecuadamente el descentramiento postmoderno del sujeto a partir de la posición que éste tenía en la modernidad como amo y señor del universo; y rescata las implicaciones de esta descentración en una filosofía y en una teología del desplazamiento humano radical hacia el interior de una conversación divina. Al comparar la explicación de Lonergan con la corrección hermenéutica de las contraposiciones modernas hecha por Gadamer, obtenemos una valoración diferente de la famosa expresión de Abby Warburg: “¡El amor de Dios está en los detalles!”

---

## 4. LA TEMATIZACIÓN POSTMODERNA DE LONERGAN ACERCA DE LA CONCIENCIA COMO EXPERIENCIA

### 4.1. EL SER DE LA CONCIENCIA

La comprensibilidad del esquema de Gadamer sobre la experiencia hermenéutica recuerda lo que Lonergan dice en el contexto de la reseña crítica de la *Metafísica* de Coreth:

Deberíamos aprender que el preguntar es no sólo acerca del ser sino es el ser; el ser en su *Gelichtetheit* (luminosidad), el ser en su apertura al ser; el ser que se está realizando a sí mismo mediante el preguntar para saber que, mediante el conocimiento, se puede llegar a amar. (1967/1988, p. 192)

No es de extrañar que la noción de experiencia en cuanto ser, propuesta por Gadamer, corresponda notablemente a la descripción hecha por Lonergan del “ser uno mismo en cuanto ser” (1967/1988, p. 229), puesto que también para él, el ser no es abstracto sino concreto. como ha dicho con frecuencia :

[El ser] no es el concepto universal de “ la nada” de Scoto y de Hegel, sino la meta concreta a la que se tiende en toda indagación y reflexión. Es substancia y sujeto: es nuestro ser opaco que se eleva a la conciencia; y es nuestro ser consciente... (p. 229).

Al hacer una elaboración sobre el aspecto del ser uno mismo consciente, Lonergan explica que :

[el ser consciente] no es un objeto, no es parte del espectáculo que contemplamos, sino la presencia a sí mismo del espectador, del que contempla. No es un objeto de introspección, sino la presencia primordial que hace posible la introspección (p. 229).

De aquí que Lonergan no esté de acuerdo con la noción cartesiana de sujeto o *res cogitans* como el objeto primario.

Recordemos que, para Descartes, la conciencia como una facultad de la percepción interna reflexiva, puede conocerse mediante un doble movimiento introspectivo de la percepción reflexiva sobre sí misma. Kant liga indisolublemente la objetividad

---

del conocimiento a la percepción externa que no puede llegar a ser una facultad interna. En cambio, para Lonergan, “[el ser consciente] es consciente; pero esto no significa que sea estrictamente conocido; será conocido solamente si hacemos introspección, entendemos, reflexionamos y juzgamos” (p. 229). Por esta razón, Lonergan rechaza taxativamente la noción cartesiana de conciencia como idéntica a una percepción interna reflexiva o como cognoscible solamente por éstas; por otra parte, Lonergan está en desacuerdo con la posición de Kant que afirma que la conciencia no puede conocerse objetivamente.

Lonergan descubrió que el ser consciente puede ser conocido mediante una intensificación de la conciencia, comparable a lo que sucede en las terapias “intensas”: en éstas, la gente llega a experimentar, a identificar y a especificar sus emociones y sentimientos.

Una cosa es percibir el azul y, otra, caer en cuenta del hecho de percibir el azul. Una cosa es estar enamorado y, otra, descubrir que lo que ha sucedido es que usted se ha enamorado. Es primero ser uno mismo que conocerse. San Ignacio dijo que el amor se debe poner más en las obras que en las palabras; pero el estar enamorado no consiste ni en las obras ni en las palabras; consiste en la realidad primordial consciente manifestada por las palabras y, con mayor firmeza, por las obras (p. 229).

Tenemos que anotar que el sentimiento, “la realidad primordial consciente” de la cual Lonergan está hablando, es experiencia pura en el sentido de que, como experiencia interna, es un tipo de conciencia diferente del autoconocimiento. En otras palabras, la conciencia misma es previa y distinta de cualquier proceso posterior en el que intensifiquemos nuestra atención [*awareness*] mediante el preguntar y el entender, mediante el examinar y el juzgar lo que nos afecta cuando experimentamos nuestros sentimientos.

Podemos captar la importancia de esta distinción en la siguiente nota sobre el paso de los sentimientos como experiencia consciente a los sentimientos como integrados en el conocimiento de sí mismo:

Los sentimientos, en cuanto son sentidos, pertenecen sencillamente a una infraestructura. En cuanto son simplemente sentidos y difícilmente se integran en un flujo uniforme de conciencia, pueden llegar a ser causa de trastorno, perturbación y agitación interior. Parecería que, a partir del terapeuta centrado en el cliente, se obtuviera una curación o semicuración. Este terapeuta ofrece a su paciente un clima en el que se encuentre a gusto; en el que pueda permitir que sus

---

sentimientos salgan a flote sin quedar ahogado por ellos; en el que pueda llegar a distinguir sus sentimientos de otras experiencias internas, y a diferenciarlos entre sí; en el que reconozca sus sentimientos y les dé un nombre; en el que logre integrar gradualmente todo lo que ha sido motivo de desorientación, aflicción y desorganización, en una superestructura de conocimiento y lenguaje, de seguridad y confianza (1985, p. 58).

No obstante, podemos considerar que es correcto dar el nombre de conocimiento en sentido impropio a los “los sentimientos en cuanto sentidos” porque, en realidad, son conscientes antes de ser identificados, explicitados y tematizados. Es importante aclarar que se trata de conocimiento en ejecución o, como dije anteriormente, conocimiento en sentido impropio. A pesar de esto, es conocimiento del sujeto en cuanto sujeto y no del sujeto en cuanto objeto; ni Descartes ni Kant hicieron justicia a este tipo de conocimiento ya que, de una u otra forma, los dos identificaron la conciencia con la percepción. Esta clase de conocimiento en ejecución, o conocimiento impropio, es conocimiento bajo el aspecto formal de “lo experimentado”, como Lonergan lo expresó, y no bajo el aspecto formal del ser: de la forma inteligible y de lo verdadero. Este último, que es conocimiento en el sentido propio del término, requeriría la adición de una superestructura por medio de la introspección; por medio de la pregunta, la comprensión y la formulación; y también por medio de la reflexión y el juicio. (Lonergan, 1967/1988, pp. 166-168).

Si, confrontando esta explicación, se concibiera la conciencia según el modelo exclusivo de la percepción, no sería posible armonizarla con la conciencia como experiencia externa de la sensación (como distinta de la percepción<sup>1</sup>; ni con la conciencia como experiencia interna de sus propios niveles y operaciones<sup>2</sup>. Desde la perspectiva postmoderna en cuanto opuesta a la moderna, conciencia significa “una experiencia interna en el sentido estricto del yo y de sus actos” (1967/1988, p. 172).

---

1. Sensación significa lo mismo que, en Aristóteles, *aisthesis* o puesta en acto de las potencias sensibles: la visión por los objetos visibles, la audición por el sonido, el tacto por lo que se toca, el gusto por lo que se saborea y el olfato por lo que se huele. Nótese que a diferencia de la percepción, la sensación puede estar oculta en lo profundo o ser el trasfondo de nuestra atención [*awareness*] focal, como sucede, por ejemplo, en la visión periférica.

2. Nótese que esta experiencia interna es esa presencia oculta, implícita o de trasfondo de nosotros mismos a nosotros mismos, que acompaña cualquier acto consciente; este es el significado básico de “conciencia” y “consciente.”

---

Permítanme enfatizar dos puntos respecto de la comprensión postmoderna de la conciencia. Un primer punto es que la conciencia, definida como experiencia interna, es más primitiva y originaria de lo que podrían ser las concepciones modernas estandarizadas; estas concepciones se basan en epistemologías cartesianas o kantianas del sujeto. Esta conciencia es accesible empíricamente, o fenomenológicamente ostensible. Por ser tan primitiva, nuestro primer acceso a ella no es lo que Habermas ha denominado “la actitud objetivante en la que el sujeto cognoscente se considera a sí mismo como otra de las entidades del mundo externo” (1985/1987a, p. 296). Lonergan insiste en que “se debe partir de la ejecución si se está dispuesto a tener la experiencia necesaria para entender en qué consiste la ejecución” (1967/1988, p. 174). En esta forma se parte de “una actitud performativa”, siguiendo la expresión de Habermas.

Mi segundo punto es que conocer adecuadamente la conciencia como experiencia interna, es conocer algo que constituye en forma contingente el ser del sujeto. Pero, por otra parte, como este conocer involucra el uso del lenguaje corriente para preguntar, captar y formular; y, luego, para revisar y juzgar si la articulación de las relaciones posibles y relevantes son verificables de forma contingente en las experiencias mismas; este autoconocimiento tiene la característica de lo que Habermas, tomándolo de Piaget, llama reconstrucción. En otras palabras, en la comprensión postmoderna de la conciencia como experiencia, “los supuestos reconstructivos y empíricos pueden integrarse en una misma teoría” (Habermas, 1985/1987a, p. 298).

## **4.2. LA CONCIENCIA HUMANA Y LA PASIÓN POR EL SER SEGÚN LONERGAN**

### **4.2.1. La descentración del sujeto en la finalidad vertical**

La idea de experiencia que tiene Gadamer puede ser escuchada con especial atención en muchos de sus agudos tonos en la elaboración ulterior de Lonergan sobre el “ser uno mismo en cuanto ser”:

Ese ser primordial, opaco y luminoso, no es estático; no se encuentra fijo ni determinado definitivamente; es incierto; y su incertidumbre constituye la posibilidad no sólo de caer, sino de desarrollarse más plenamente. Este desarrollo está abierto; el dinamismo constitutivo de nuestra conciencia puede expresarse en los siguientes

---

imperativos: sé inteligente, sé razonable, sé responsable; estos imperativos son irrestrictos: se refieren a toda pregunta, a todo juicio, a toda decisión y elección. (1967/1988, pp. 229-230)

Lonergan no va hasta el extremo postmoderno de proclamar, con Foucault, “la muerte del sujeto”; sin embargo, su concepción postmoderna del sujeto consciente conlleva ciertamente un desmantelamiento radical del sujeto moderno concebido en términos cartesianos o kantianos; y conlleva también una descentración radical del sujeto consciente concebido correctamente. Como el dinamismo constitutivo de la conciencia entra en acción con el ejercicio de los imperativos “sé atento”, “sé inteligente”, “sé razonable” y “sé responsable”, nuestra conciencia los hace presentes en la autotranscendencia. Para Lonergan, la autotranscendencia significa lo que el término mismo expresa. La estructura de autotranscendencia en este ámbito del ser, efectúa una descentración todavía más radical; se trata de un giro inusitado hacia el sujeto consciente; la evolución concreta de “ese ser primordial opaco y luminoso” es retomada por Lonergan en su explicación de la finalidad vertical que es, al mismo tiempo, posible, multivalente, oscura, y desde luego, misteriosa (sobre la finalidad vertical, véase 1967/1988, pp. 19-23; 1985, pp. 23-24, esp. p. 24).

Esta finalidad vertical es otra forma de designar la autotranscendencia. A través de la experiencia, estamos atentos a lo otro; a través de la inteligencia, construimos gradualmente nuestro mundo; a través del juicio, discernimos la independencia de este mundo respecto de nosotros mismos; a través de la libertad deliberada y responsable, vamos más allá de las normas en sí mismas y nos constituimos en seres morales.

El carácter no-interesado de la moralidad es plenamente compatible con la pasión por el ser. Esta pasión tiene una dimensión que le es propia: fundamenta, acompaña y lleva más allá del sujeto consciente que es atento, inteligente, racional, y moral. (Lonergan, 1985, p. 129).

Con lo anterior, podemos caer en la cuenta de que la conclusión final de un análisis correcto de la conciencia, en cuanto experiencia, nos lleva a constatar que no existe en nuestra conciencia nada que, hablando estrictamente, no se nos haya dado, incluso la misma conciencia .

#### **4.2.2. La conciencia en cuanto está condicionada por la pasión por el ser.**

La conciencia humana está, en forma abrumadora, condicionada de arriba hasta

---

abajo, por el don de la pasión por el ser que fundamenta, acompaña, y lleva más allá del sujeto consciente. Para que la filosofía y la teología lleven a cabo este delicado y complicado tránsito del egoísmo ilustrado, inscrito en el corazón del proyecto moderno, al desinterés (carácter no-interesado) de la moralidad, deben reconocer claramente esta pasión por el ser y su carácter de don; de esto dependerá la supervivencia de una ecología humanamente vivible.

En el pasaje citado, Lonergan sigue hablando de la pasión por el ser como el apuntalamiento del ser consciente:

Su apuntalamiento es el cuasi-operador que rige la transición de lo nervioso hacia lo psíquico. Este apuntalamiento hace pasar a la conciencia no sólo las demandas de la vitalidad inconsciente, sino también las exigencias de la finalidad vertical e introduce a la fuerza las necesidades e insuficiencias. En el sujeto que se realiza a sí mismo, este apuntalamiento configura las imágenes que liberan la intelección; trae a la memoria la evidencia que se pasa por alto; puede perturbar la vigilia así como interrumpir el sueño, con el fantasma, el sobresalto, la vergüenza de los delitos. Este apuntalamiento, en la medida en que canaliza en el interior de la conciencia la retroalimentación de nuestras aberraciones y de nuestros intentos fallidos, para los junguianos, manifiesta también sus arquetipos a través de símbolos para gobernar la génesis del *ego* y orientar el proceso de individuación del *ego* hacia el yo. (1985, pp. 29-30)

Luego, Lonergan pasa a describir cómo la pasión por el ser acompaña las operaciones conscientes e intencionales del sujeto:

Allí se encuentra la masa y el ímpetu de nuestras vidas, el color, la tonalidad y el poder del sentimiento, que encarna y da substancia a lo que de otro modo no sería sino “una pálida estampa del pensamiento” en palabras de Shakespeare. (1985, p. 30)

Finalmente, Lonergan dice que la pasión por el ser culmina el ciclo del desempeño consciente:

Allí se encuentra el cuasi-operador superior que por la intersubjetividad nos prepara, por la solidaridad nos seduce, mediante el enamoramiento nos constituye en miembros de la comunidad. La finalidad vertical, dentro de todo individuo, lleva a la autotranscendencia. En un agregado de individuos autotranscendentes, existe la multiplicidad coincidencial significativa en la que puede emerger una creación nueva. La posibilidad cede el paso al hecho, y el hecho da testimonio de su

---

originalidad y poder en la fidelidad que hace a las familias, en la lealtad que hace a los pueblos, en la fe que hace a las religiones. (1985, p. 30)

## 5. LA PREOCUPACIÓN POR LO OTRO DEL POSTMODERNISMO DECONSTRUCTIVO/GENEALÓGICO

### 5.1. DERRIDA

Bajo el título de “logocentrismo,” Derrida comenzó a criticar las contraposiciones conceptualista y percepcionista de la teoría de los signos de Husserl (1967/1973); de allí, pasó a criticar toda la historia de la teoría del signo en Occidente hasta Saussure, como “fonocéntrica” y aferrada a “la determinación del Ser de los seres como presencia” (1967/1976, pp. 11-12; ver también 1967/1978). Esto tiene que ver con dos temas estrechamente relacionados que tan sólo podemos mencionar aquí.

En primer lugar, para abreviar bastante, por el hecho de hacer una consideración conceptualista y percepcionista de la sentencia aristotélica de que “las palabras habladas (*ta en te phone*) son símbolos de la experiencia mental (*pathemata tes psyches*) y las palabras escritas son símbolos de las palabras habladas” (citada en 1967/1976, p. 11), Derrida rechaza la posibilidad de una explicación veraz y posicional de esta afirmación. Tan pronto como uno se limita, como lo están la fenomenología trascendental husserliana y, al parecer, la heideggeriana, a considerar la conciencia como percepción, se hace imposible verificar un sentido empírico de la afirmación de Aristóteles que pudiera servir como medio para controlar el convencionalismo y el sentido metafórico aparentemente ilimitados del lenguaje humano. ¿Qué tiene más sentido? ¿Someterse sin razón a los límites impuestos de una univocidad de significantes conceptualistas o nominalistas? ¿O permitirse entrar en la más amplia y abierta plurivocidad de metáforas humanas?

En segundo lugar, Derrida se opone a la metafísica de la presencia que considera explícita en Heidegger e implícita en toda la tradición de la filosofía Occidental desde Platón. Pone objeciones a la confianza de Heidegger en “toda una metafórica de la proximidad, de la simple e inmediata presencia; una metafórica que asocia la proximidad del Ser con los valores de la vecindad, de la protección, del hogar, del servicio, de la vigilancia, de la voz y de la escucha” (Derrida, 1972/1982, p. 130). Cualquiera que, como Derrida, rechace la normatividad del “ya-afuera-allá-ahora”

---

del realista ingenuo y del “ya-adentro-aquí-ahora” del idealista, sin descubrir cuál sea la posición normativa, obviamente se hallará desubicado y desorientado. Si uno es lo suficientemente inteligente para darse cuenta de que las normas extrínsecas (entendiendo por extrínseco todo lo que ellas son), al fin de cuentas, son ficticias y arbitrarias, ¿qué podría hacer? En vez de someterse a las normas extrínsecas tradicionales, ¿por qué no convertir precisamente la ficción y la arbitrariedad en una virtud, de modo que esta desubicación y esta desorientación no sigan siendo indicios de estar perdido, sino más bien *señales* de una verdadera autenticidad?

Porque, tal como Derrida argumenta en *Acerca de la Gramatología*, Nietzsche revolucionó “los conceptos de *interpretación, perspectiva, evaluación, diferencia*” (1967/1976, p. 19), al excluir rigurosamente lo “primario” o “fundamental” o “trascendental”, “entendidos en el sentido escolástico, kantiano, o husserliano” (p. 22), o entendidos como un terruño primordial heideggeriano o absoluta proximidad (p. 23). En cualquiera de esos sentidos, las diferencias son derivadas y secundarias en relación con las identidades, porque lo otro se subordina a lo mismo. De forma semejante, la contingencia siempre está gobernada por la necesidad. Pero, cuando se eliminan las decadentes premisas escolásticas, kantianas, husserlianas y heideggerianas, se entra en el régimen de la *differance* en el que lo contrario es verdadero: las identidades son contingentes bajo el juego casual de las diferencias; y las necesidades son desplazadas por las contingencias.

Desde luego, esto es mucho más evidente para Derrida en el caso del lenguaje, en el que lo constitutivo, por su convencionalidad inconvencional, no es la relación de una palabra en cuanto significante con su referente en cuanto significado, sino la determinación positiva de los signos en virtud de las diferencias disponibles en cualquier sistema establecido de signos. La significación pura no tiene absolutamente ninguna relación con nada, exceptuando el sistema interno de diferencias en pistas o las señales.

Con la pureza de la estructura sucede lo mismo que con el lenguaje. Bajo la tutela de lo fundacional o de lo trascendental, las estructuras convergen en torno de un centro, un origen, o una presencia imaginados que se encuentran por fuera de la estructura misma. Según Derrida, este “concepto de una estructura centrada” es “el concepto de un juego cimentado en un terreno fundamental, un juego constituido sobre la base de una inmovilidad fundamental y una certeza tranquilizadora, que está (ella misma) fuera del alcance del juego” (1967/1978, p. 279). La certeza de un centro “fuera del alcance del juego” evita la ansiedad; “porque la ansiedad es, invariablemente, el resultado de estar metido en alguna forma en el juego; de estar

---

como implicado en el juego desde el comienzo”. La clave es el espíritu deportivo y el juego de las diferencias. Por último, en lo que se refiere al sujeto, él o ella, se trata solamente de “un efecto de la *différance*, un efecto inscrito dentro del sistema de la *différance*” (Derrida, 1972/1981, p. 28).

Derrida hace de la *différance* (entendida como carencia de origen y fin, de fundamento o base) algo fundamental porque desestabiliza cualquier intento de cerrar definitivamente los sentidos del pensamiento o de homogeneizar las dimensiones de especificidad, particularidad o unicidad de la realidad. La *différance* deshace las distinciones entre lo normal y lo anormal, entre lo literal y lo figurado, entre lo reflexionado y lo imaginario, pues todas estas distinciones se arraigan en la contingencia de la voluntad arbitraria y se olvidan en forma voluntaria o involuntaria. Además, la estrategia de la deconstrucción es de desplazamiento, de intervención, de impertinencia, de carcajada; esta estrategia comparte muy cómodamente el enfoque genealógico de Foucault.

## 5.2. FOUCAULT

El ensayo de Foucault “Nietzsche, Freud, Marx” (1967) apunta a una revolución narcicista en la hermenéutica, influenciada por *La genealogía de la moral*, *La interpretación de los sueños*, y *El capital*. Según Foucault, cada una de estas obras demuestra que la interpretación no tiene fundamentos y dirige su atención a nada, fuera de sí misma, a no ser otros signos ulteriores que son, ellos mismos, interpretaciones sedimentadas. En estas obras, los signos decisivos -el dinero para Marx, los síntomas para Freud, el bien y el mal para Nietzsche- tienen también un papel por desempeñar que es distanciador, amenazador, desconocedor. Estos trabajos señalan la función subterránea de la disonancia en nuestras vidas, bajo cualquier apariencia de dulzura y de luz.

En un último ensayo, “Nietzsche, la genealogía, la historia” (1984, pp. 76-100), Foucault cuestiona toda la historia en la medida en que espera un punto final o que opera teleológicamente, pues, de este modo se va eliminando la contingencia de los eventos, la discontinuidad involucrada en la emergencia, la decadencia o la extinción; es decir, la singularidad conflictiva de los eventos (p. 76):

La genealogía no se asemeja a la evolución de una especie y no orienta el destino de un pueblo. Por el contrario, seguir el curso complejo del descenso es conservar los eventos transitorios en su dispersión característica; es identificar los accidentes,

---

las desviaciones leves -o también los grandes retrocesos-, los errores, las falsas valoraciones, y los cálculos erróneos que dieron origen a las cosas que siguen existiendo y tienen valor para nosotros; se trata de descubrir que la verdad o el ser no se encuentran en la raíz de lo que conocemos y somos, sino en la exterioridad de los accidentes.” (p. 81)

La afirmación de Nietzsche (1887/1967, p. 77) de que “todo lo que existe, habiendo llegado a ser de alguna forma, es una y otra vez reinterpretado para nuevos fines, es asumido como propio, transformado, y vuelto a dirigir por algún poder superior a él”, no significa, sugiere Foucault (1984, p. 77), que en todas esas interpretaciones revisionistas “una voluntad de poder se haya adueñado de algo menos poderoso y le haya impuesto el carácter de una función”. De un modo más significativo, según Foucault (p. 77), Nietzsche nos está enseñando a considerar “la historia completa de ‘una cosa,’ un órgano, una costumbre” como “una cadena continua de signos de interpretaciones y adaptaciones cada vez más nuevas cuyas causas no siempre tienen que estar relacionadas entre sí; sino que, por el contrario, en algunos casos prosperan y alternan con otra causa en forma puramente casual”.

La enseñanza general consiste en que “todos los conceptos en los que un proceso completo se concentra semióticamente, eluden la definición; sólo es definible lo que no tiene historia” (Foucault, 1984, p. 80). Esto se encuentra estrechamente relacionado con otra de las afirmaciones radicales de Nietzsche; pongamos un ejemplo, de La gaya ciencia:

El carácter total del mundo es, sin embargo, un eterno caos -en el sentido no de un vacío de la necesidad, sino de una falta de orden, de arreglo, de forma, de belleza, de sabiduría; y otros nombres que haya para nuestros antropomorfismos estéticos. (1887/1974, p. 168)

De allí su famosa respuesta al interrogante de *¿Qué es la verdad?* en su ensayo de 1873; “*Sobre la verdad y la mentira en el sentido extra-moral*”:

Un ejército en movimiento de metáforas, metonimias y antropomorfismos, en síntesis, un compendio de las relaciones humanas que están siendo sublimadas, traspuestas, y embellecidas poética y retóricamente hasta tal punto que, tras un largo y repetido uso, un pueblo las considera sólidas, canónicas e inevitables. Las verdades son ilusiones cuya naturaleza ilusoria ha sido olvidada; metáforas que se han empleado y han perdido su huella; y ahora se comportan como puro metal y no como monedas. (Nietzsche, 1873/1984, pp. 880-881; citado en Behler,

Sin embargo, para Foucault, el surgimiento, la supervivencia y la decadencia de cualquier discurso está siempre inextricablemente unido a una u otra modalidad de poder. En su investigación de amplia aplicación, Foucault se esforzó por demostrar empíricamente cómo las distinciones en el discurso son impuestas pragmáticamente por las instituciones sociales. Las metáforas o las formas de discurso vigentes son refundadas permanentemente a través de caminos muy diferentes, en las diferentes épocas de la historia. Su método genealógico pretende trazar los cambios correspondientes a través de las restricciones no comunes del trabajo de archivo (comparar Foucault, 1977; también 1978). De este modo, la arremetida de la práctica de la genealogía de Foucault se hizo para “estimular la experiencia de discordancia o discrepancia entre la construcción social del yo, de la verdad, de la racionalidad; y lo que no encaja claramente en esos ámbitos” (Connolly, 1984, p. 368).

### 5.3. RESUMEN DE LA PARTE QUINTA

El programa de las estrategias deconstructivas y genealógicas es un programa de distanciamiento y desacostumbramiento como una forma de promulgar una responsabilidad por lo otro. Este programa postmoderno conlleva así la defensa de la pluralidad, la diferencia, el cambio, la inestabilidad y la falta de jerarquía. Todo esto se basa en el reconocimiento profundo de Nietzsche acerca de cómo muchas organizaciones sociales (tecnológicas, económicas, y políticas) y los soportes culturales son, en último término, convencionales, y, por lo tanto, falibles, precarios y siempre revisables. Un efecto claro de todo esto, puede ser, por supuesto, un relativismo exagerado y el fomento actual de tendencias nihilistas. Sin embargo, no he querido enfatizar esto, porque eximios intérpretes de Derrida, como Christopher Norris (1982), y de Foucault, como James W. Bernauer (1990), insisten en que el intento final de estos filósofos es ético. Quizás sea preciso situar los esfuerzos del postmodernismo deconstructivista-genealógico en el contexto de la sugerencia de Lonergan en sus conferencias sobre filosofía de la educación<sup>4</sup>, en el sentido de que Marx y Nietzsche expresaron una valoración más profunda y válida de la

---

3. Ernst Behler (1988/1991) es uno de los más claros y confiables intérpretes disponibles del postmodernismo deconstructivo y genealógico a la luz de Nietzsche y de Heidegger.

4. En el verano de 1959, Lonergan dirigió un Instituto sobre Filosofía de la Educación en

---

pecaminosidad de las estructuras sociales y culturales modernas que la que habían hecho sus contemporáneos cristianos.

Pero, ¿cuál es el punto de esta fatigante intención ética? La respuesta breve es: la preocupación por lo otro. Pero, esto lo debemos entender, no sólo -ni principalmente- en el sentido de las demás personas, sino en el sentido más abstracto de lo que es diferente. Así, el corazón de la protesta postmoderna, por parte de la deconstrucción y de la genealogía, es la relación de contingencia con una pluralidad ilimitada de sentidos y de valores que en último término es ilimitada; y por lo tanto, la relación de contingencia con muchas soluciones, posibles y concretas, al problema del vivir humano.

## 6. LONERGAN Y LA CONTINGENCIA

Entre los teólogos cristianos, una de las más grandes pruebas para la teología moderna ha sido la de ceder a lo que, el racionalista alemán y filósofo judío Gotthold Lessing formulaba como “el espantoso abismo” entre la necesidad y la contingencia; en particular, el carácter accidental de la historia tanto sagrada como profana. Quizás latípicatención protestante ha sido la de inclinarse en la dirección de un historicismo cuyo rechazo del dogma incluye el rechazo de la inteligibilidad de la Palabra de Dios como verdadera. Como reacción, la típicatención católica ha sido la de una ortodoxia ahistórica que no puede tomar en serio la relatividad de la historia. Ningún lado es capaz de controlar la contingencia de un modo que haga justicia a la efectiva historicidad del sentido y de los valores cristianos. En consecuencia, el clima contemporáneo de opinión en teología está dominado por lo que la teóloga anglicana Lesslie Newbegin (1991) ha denominado “el pluralismo agnóstico” y “el sectarismo fundamentalista.”

Este es el lugar, no para exponer el pensamiento de Lonergan acerca de la contingencia, sino para mencionar varios contextos relevantes para las preocupaciones del postmodernismo deconstructivista y genealógico. En la medida en que esas preocupaciones sean legítimas, ¿cómo pueden ser tomadas en serio sin

---

Xavier University, en Cincinnati, Ohio. Las copias de estas conferencias han circulado en forma de copias mecanográficas disponibles en todos los Centros Lonergan. En 1993. Estas conferencias aparecieron bajo el título, *Topics in Education*, Vol. 10, *Collected Works of B. Lonergan*, Toronto: University of Toronto Press.

---

que se pida a los teólogos dar un salto temerario al “espantoso abismo” de Lessing, para adoptar el así llamado Nuevo Historicismo?

## 6. 1. LA CONTINGENCIA Y LO VIRTUALMENTE INCONDICIONADO

Podemos comenzar diciendo que el postmodernismo deconstructivista y genealógico rechaza plenamente la concepción aristotélica del conocimiento que se halla en consonancia con el ideal lógico de la verdad apodíctica. Para Aristóteles, ciencia o *episteme*, en el sentido más propio, es conocimiento de las cosas por medio de sus causas necesarias. La “necesidad” conlleva aquí un rasgo de absolutez limpia de cualquier posibilidad de ser de otra manera. En consecuencia, si las relaciones entre los términos en una definición estrictamente científica fueran a satisfacer las exigencias más puras del ideal aristotélico de *apodeixis*, estas relaciones expresarían conexiones inteligibles entre las cosas que tendrían que ser simplemente de tal o cual modo y no podrían serlo de otro. Allí donde el postmoderno deconstructivista o genealógico disfruta casi hasta el vértigo las posibilidades aleatorias de ser de otro modo, la mayor parte de la tradición filosófica y teológica ha identificado el cumplimiento (o por lo menos la aproximación) del ideal lógico de conocimiento de Aristóteles como la única alternativa racional al relativismo y al nihilismo.

Sin embargo, como Lonergan ha insistido, ese ideal lógico del conocimiento es tan exorbitante que excluye la posibilidad de la ciencia empírica. En efecto, Aristóteles reconoce que toda realidad terrena está penetrada de contingencia; esto lo condujo a negar la posibilidad de una ciencia de las causas terrenales o de la historia porque, para él, la ciencia propiamente dicha, solo tiene en cuenta las cosas necesarias.

A diferencia de Aristóteles, Lonergan, desde sus primeras publicaciones teológicas, mostró cómo el gran avance de Tomás de Aquino hacia la trascendencia divina trajo consigo el reconocimiento de que la acción divina, a través del infinito entender, se encuentra más allá, tanto de la necesidad como de la contingencia<sup>5</sup>. Además, la revelación divina está totalmente relacionada con un proceso mundano concreto

---

5. Estamos hablando de los así denominados “Artículos *Gratia Operans*”, una reproducción de la disertación doctoral de Lonergan para la Universidad Gregoriana, publicados originalmente en *Theological Studies* durante 1941 y 1942 (St Thomas Thought on *Gratia Operans*, “TS, 2, 289-324; 3, 69-88; 375-402; 533-578) y vueltos a publicar como *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas* (1971).

---

que está compuesto de realidades que ocurren de manera contingente; y, por lo tanto, no solamente podrían no haber sucedido sino que también podrían haber sido de otra manera. Por esto, el Aquinate propuso como un objetivo legítimo de la ciencia teológica la adopción de las *rationes convenientiae* que podrían explicar la inteligibilidad positiva de asuntos meramente accidentales o contingentes como la creación, la caída, la redención y la revelación. Estos aspectos de la enseñanza tomista tendieron, sin embargo, a ser descuidados por la presuntuosa preocupación que tuvo la escolástica decadente por las certezas y las cosas necesarias, en la *Konklusionstheologie* [teología de las conclusiones] ¿Podemos rechazar esa clase de teología y sus preocupaciones ilegítimas sin caer en el relativismo?

Para Lonergan, las conexiones inteligibles entre los términos científicos que expresan las explicaciones de las realidades accidentales o contingentes tienen una necesidad que no es absoluta sino hipotética: si A, entonces B; ocurre A, por lo tanto B. El nexo inteligible si-entonces entre los términos A y B es condicionado: si las condiciones de A se producen, entonces B existe u ocurre. Para la ciencia empírica moderna, de acuerdo con Lonergan, tal necesidad hipotética es la meta del método científico clásico. Así, el método clásico revela tantas instancias del “Si A, entonces B” como pueda; mientras el método estadístico revela con qué frecuencia suceden en realidad esas instancias<sup>6</sup>. Siempre que se verifican estas inteligibilidades clásicas o estadísticas, Lonergan las llama *virtualmente* incondicionadas (1957/1992, pp. 305-306; 685-686). Hace esto para distinguir la clase de realidad inteligible propia de la naturaleza creada (que, tanto en su totalidad como en sus detalles particulares no sólo no tuvo que ser como es, y por eso pudo haber sido de otra manera; sino que también pudo no haber existido del todo), de la única realidad inteligible que es absolutamente necesaria y que por tanto se encuentra más allá de la contingencia y la necesidad de la naturaleza creada: Dios que es *formalmente* incondicionado.

Cuando Lonergan destaca la centralidad de la contingencia en el juicio humano, en términos de la distinción entre lo formal y lo virtualmente incondicionado, asume seriamente las preocupaciones postmodernas. Tomando los términos de esta distinción, todo evento, con excepción del acto infinito e incondicional del amor

---

6. Ver *Insight. A Study of Human Understanding* (1957/1992), pp. 60-76 sobre las estructuras heurísticas clásicas; pp. 102-107 sobre las leyes clásicas y estadísticas; y pp. 130-162 sobre la complementariedad entre las investigaciones clásicas y las estadísticas.

---

comprensivo que es Dios, es condicional y condicionado (Lonergan, 1957/1992, pp. 682, 692-693). Únicamente lo formalmente incondicionado no tiene condiciones de ninguna clase; lo virtualmente incondicionado sí tiene condiciones que han de cumplirse; pero su cumplimiento puede o no puede ocurrir. En forma correspondiente, todo juicio humano es en sí mismo una instancia de lo virtualmente incondicionado. Así, nuestros juicios poseen esa extraña combinación de normatividad, falibilidad, y posible revisión, que caracteriza al pensamiento de Lonergan en lo que se refiere a la absolutez propia de los actos del juicio; esto lo distingue de las ideas de los falibilistas y de los realistas ingenuos dogmáticos (1957/1992, "The Notion of Judgment" [La noción de juicio], pp. 296-303; "Reflective Understanding" [La comprensión refleja], pp. 304-340; "The Notion of Objectivity" [La noción de objetividad], pp. 399-409).

En contraposición, los deconstructivistas y genealogistas emplean su conciencia [awareness] de la contingencia para bloquear los contextos y fundamentos, próximos y remotos, del juicio, negando al mismo juicio cualquier clase de absolutez. Sus diferentes versiones del convencionalismo los llevan a defender todo lo que equivalga a pluralismo agnóstico. Gozan cuando tienen éxito contra los fundamentalistas sectarios, cuya forma de preocuparse por la verdad excluye habitualmente enfoques alternativos; pasa por alto la posible necesidad de corrección y revisión de sus juicios; y, prácticamente, rechaza la posibilidad de honesto desacuerdo. Pero, en la disposición de la sensibilidad hacia lo otro y hacia la diferencia que acompaña al pluralismo agnóstico, los postmodernos radicales fracasan en llegar a un acuerdo sobre la manera como esta disposición asume adecuada – aunque nunca exhaustivamente – los juicios correctos para ponerse de acuerdo con lo otro en cuanto otro. Esto lo dice muy elocuentemente Lonergan:

La condena de la objetividad induce, no a una ceguera meramente incidental en el propio conocimiento, sino a un socavamiento radical de la existencia humana auténtica... Es completamente cierto que el sujeto se comunica no tanto diciendo lo que sabe sino mostrando lo que es; y no es menos cierto que los sujetos se confrontan con ellos mismos de manera más efectiva cuando se confrontan con los otros que cuando se confrontan con una introspección solitaria. Sin embargo, esos hechos por sí mismos, sólo fundamentan una técnica para manejar la gente; y manejar la gente no es tratarla como persona. Para tratar la gente como persona, es necesario conocer y es necesario invitarla a conocer. Una exclusión real del conocimiento objetivo, lejos de promover los valores personales, sólo los destruye. (1967/1988, pp. 220-221)

---

## 6.2. LA CONTINGENCIA Y LO NO-SISTEMÁTICO

En relación con la contingencia tanto del conocer como de lo conocido, los enfoques deconstructivo-genealógicos tienen un agudo sentido de las limitaciones de una pretensión que tenga que ver con la regularidad (o la inteligibilidad clásica). Estos enfoques sugieren subversivamente que la cerrazón que tales formulaciones clásicas conllevan (e.d., el definir *omni et soli*) se basa en un último análisis no en una correspondencia entre la inteligencia y la realidad, sino en una decisión arbitraria que privilegia una expresión metafórica sobre otras. Pero estos enfoques poseen también una afinidad con la intelección de Aristóteles de que (como Lonergan lo expuso en una ocasión) “los eventos sucedían de manera contingente porque no existía una causa a la cual pudieran ser reducidos a excepción de la materia prima; y la materia prima no era una causa determinada” (1971, p. 79). En realidad, *la différance* de Derrida parece que funciona como la *hyle* de Aristóteles o quizás como “el residuo empírico” de Lonergan (1957/1992, pp. 50-56), aunque su función se sitúe por fuera del contexto de la inteligibilidad total.

Claro que es saludable simpatizar con lo que Lonergan ha denominado “el carácter no-sistemático de la multiplicidad, la continuidad, y la frecuencia material” (1957/1992, p. 641). Pero si esa simpatía por lo no-sistemático se convierte en una base para despreciar los métodos estadístico, genético y dialéctico, y para desenmascarar toda inteligibilidad clásica, no se está tomando realmente en serio la contingencia. Se está, propiamente, glorificando lo aleatorio. Por lo tanto, lo otro sólo puede ser percibido como otro en su difuminación puntual. Esta clase de reconocimiento puede ser exquisitamente ingeniosa o estar llena de rasgos conmovedores, pero ¿no es también un rechazo de la inteligencia, de la razonabilidad, y de la responsabilidad en la propia vida, y una falla en ser fiel a lo otro?

La brillante sensibilidad para las disyunciones, para los deslizamientos, y, en general, para lo discontinuo, puede ser utilizada también como una excusa para no reconocer en forma apropiada los puntos de vista superiores que surgen cuando la mente acepta las discontinuidades y saltos del ser que no son explicables en términos de la expansión lógica de los puntos de vista inferiores<sup>7</sup>. Lonergan, en

---

7. Ver Lonergan (1957/1992, pp. 38-39) donde la aritmética y el álgebra se comparan como puntos de vista inferiores y superiores; para otros ejemplos, los términos y las relaciones básicos de la química no son precisamente un subconjunto de los términos y relaciones básicos de la física, ni los de la biología son deducibles de los de la química, etc.

---

cambio, explica cómo los diversos puntos de vista superiores clásicos se relacionan de manera inteligible, aunque no lógica; y cómo, los métodos estadísticos son complementarios de los clásicos, a medida que gradualmente vamos comprendiendo estados concretos, tendencias, grupos, y conjuntos de seres. Si lo otro resulta ser una instancia de los “sistemas en movimiento”, no tiene ninguna utilidad reducir la inteligibilidad propia del método genético a un simplificado de la inteligibilidad clásica obviando en esta forma las explicaciones inteligibles de la continuidad-en-discontinuidad involucrada en la dinámica del desarrollo (Lonergan, 1957/1992, p. 486, pp. 484-507 acerca del método genético). De forma semejante, la atención extraordinaria a los aspectos dedisonancia, de discordancia y de discrepancia en nuestras vidas morales no puede sustituir el análisis dialéctico –en el sentido de Lonergan– que podría confrontar el abismo de lo absurdo en el universo y podría estar abierto todavía a sersorprendido por el gozo (1957/1992, pp. 508-511, 707-708 acerca del método dialéctico; p. 630 acerca de la dialéctica como método de la ética; pp. 654-656 acerca de la multiplicidad dialéctica como algo que requiere una integración superior).

### 6.3. LA CONTINGENCIA Y LA INTELIGENCIA

Aun antes del juicio, el acto de entender directamente, está cargado de contingencia (1957/1992, pp. 27-56 sobre el acto directo de entender o *insight*). En el movimiento de la potencia al acto, la inteligencia está marcada por múltiples dependencias. De manera mucho más obvia, la inteligencia depende de (es decir, está condicionada por y condiciona) la percepción sensible. ¿Qué tan atentos somos? Es algo que no se puede dar por supuesto. Además de las desviaciones que causan una inadvertencia selectiva hacia las diferentes áreas del posible preguntar, se da la historicidad pura de los agregados subyacentes del sujeto que siente. Algunas personas oyen o ven menos bien que otras. Existe también el condicionante de la psique con sus sentimientos e imágenes. Puesto que la intelección se da en el interior de, o acontece en, y estos antecedentes son representados mediante imágenes cargadas de sentimientos, se puede hablar correctamente de un “burbujear” en la psique de la persona. Pero el entender depende también del planteamiento de las preguntas. El tipo de preguntas que debe una persona hacerse, depende de una variada gama de condiciones externas e internas. Es importante, ante todo, reconocer que todos los actos de la conciencia excepto la decisión, no son acciones humanas en el sentido ordinario, sino operaciones. Ellas le ocurren a uno en forma tal que es irreductible al propio obrar.

---

Por lo tanto, el acto directo de entender o intelección, el acto reflexivo de la inteligencia que examina la evidencia y el acto responsable de la inteligencia que sigue a las preguntas para la deliberación, están cargados igualmente –si no más– de contingencia (1957/1992, pp. 632-633 sobre la intelección y reflexión prácticas). En esta forma es derribada la imagen fáustica de la razón ilustrada que dispone soberanamente de un instrumento. Ahora no podemos profundizar en este tema.

#### 6.4. LA CONTINGENCIA Y EL LENGUAJE

Como hemos visto, los postmodernos deconstructivistas y genealógicos se deleitan con las posibilidades de intervención, interrupción y risa estruendosa que el convencionalismo del lenguaje les brinda. Es fascinante su brillantez para explotar lo que Husserl denominaba *la sedimentación*, es decir, la posibilidad de desprender las expresiones de los actos de sentido o de referencialidad; y el capitalizar las intelecciones de Nietzsche en el carácter metafórico de las convenciones lingüísticas. Pero, una cosa es explotar estos aspectos del lenguaje jugando con la polivalencia aparentemente interminable de los signos convencionales como reveladores de mundos de sentido, teniendo en cuenta las numerosas implicaciones de lo que Wittgenstein denominó juegos de lenguaje en sus *Investigaciones Filosóficas* (1959) I; y otra cosa muy diferente es asumir la posición de la que habla Lyotard como “Simple juego” (1979/1985). Esto implica dos cosas: (1) desenmascarar cualquier vínculo existente entre los actos inmanentes de sentido en los actos de entender directa, refleja y responsablemente, y sus respectivos términos de expresión (Lonergan, 1957/1992, pp. 592-595); y (2) rechazar la posible importancia de la referencia (Lonergan, 1972, pp. 81-85).

Aquí es importante recordar que el análisis de Lonergan sobre la palabra interior (1967, pp. 1-11, 151-153, 155) no niega el papel jugado por el lenguaje en la percepción y en la imaginación que llevan a la intelección (1972, p. 70-73 sobre el sentido lingüístico; p. 92 sobre el proceso lingüístico; pp. 88, 97 sobre la retroalimentación lingüística). Tampoco niega el papel del lenguaje disponible y del que se pueda inventar en el momento en que se utiliza la propia comprensión personal de un asunto, para guiarlo a uno en la articulación y formulación de lo que tenía que llegar a comprender, prescindiendo de todo lo que es irrelevante o accidental (1972, p. 88, 97). Lonergan tampoco falla en advertir que, cuando constatamos que nuestra comprensión de algo es sólo posiblemente relevante, esto mismo nos impulsa a confrontar esa corazonada, conjetura o hipótesis; nos

---

ponemos a verificar no sólo las intelecciones, sino las intelecciones formuladas en el lenguaje o en fórmulas simbólicas de distintas clases.

Con todo, Lonergan rehusa emplear este legítimo reconocimiento del papel del lenguaje en nuestra inteligencia, verificación y deliberación para negar el hecho de que entendemos y hacemos juicios limitados de hecho y de valor que son logros de la autotranscendencia intencional, cognitiva y real (sobre la autotranscendencia como intencional, cognitiva, y real, ver 1974a, pp. 166-170). Lonergan insiste en que por ser nosotros seres inteligentes, razonables y responsables, somos seres humanos finitos que utilizamos el lenguaje para ir más allá de nosotros mismos cuando conocemos y transformamos la realidad. Esto de ninguna manera cierra otras formas en las que se puede realmente decir que el lenguaje nos utiliza a nosotros probablemente más de lo que nosotros lo utilizamos. Si estamos en una mayor sintonía con la manera como la estructura y los dinamismos de la conciencia “configuran mutuamente es el horizonte” del lenguaje, podemos ser más responsables y cautelosos en nuestras expresiones y acciones.

## **6. 5. CONTINGENCIA E INTERPRETACIÓN**

La perspectiva deconstructivista-genealógica, según la cual somos utilizados por el lenguaje en tal forma que nos convertimos en su instrumento para la producción de textos interminables (interpretaciones y comentarios como textos), lleva a pensadores como Derrida y Foucault a instalar espejos entre todos los significantes, signos y significados, en la construcción de una teoría anti-hermenéutica de la interpretación. Cualquier intento de hablar sobre las realidades es considerado, en el mejor de los casos, como error; o como máscaras para hablar sólo del hablar; o como movimientos de poder disfrazados de persuasión. En otras palabras, las contingencias que asedian el uso del lenguaje por el camino del trasfondo de las convenciones culturales y de las prácticas sociales, producen el efecto, en cualquier interpretación supuesta del sujeto, de un registro en favor de alguna fuerza o fuerzas que se encuentran por fuera de su control. Una vez más, esto puede ocasionar una increíble indeterminación en el desciframiento de los códigos. Es realmente sorprendente la fertilidad de los postmodernos deconstructivo-genealógicos, cuando presentan interpretaciones alternas y contextualizaciones alternas plausibles para lo que pudiera aparecer al menos sofisticado de los eruditos como el asunto más sencillo. Ellos son maestros de la incompreensión posiblemente productiva.

Lonergan estaría de acuerdo con tales teorías anti-hermenéuticas de la interpretación:

---

la interpretación no es un asunto simple, tonto, intuitivo<sup>8</sup>. Más bien, como lo escribió en el contexto de una controversia con los métodos de interpretación típicamente escolásticos:

Lógicamente, la interpretación de un escritor es asunto de formular una hipótesis, determinar sus presupuestos e implicaciones, y verificar en el texto la hipótesis misma y las implicaciones. Las deducciones de lo que un escritor debió querer decir, tienen mucho de imaginación. En realidad son deducciones a partir de la hipótesis asumida por el intérprete; el que esa hipótesis sea correcta *sólo puede determinarse con probabilidad*; y se trata de una probabilidad que crece sólo con el alcance y variedad de la verificación. (1967/1988, p. 60; se añade el énfasis)

Si en el proceso de interpretación, los únicos fundamentos de la certeza acerca de algo –sin tener en cuenta las conclusiones negativas más obvias– fueran la habilidad para demostrar que uno ha tomado en cuenta cada alternativa posible de interpretación y ha demostrado que todas, excepto una, eran incorrectas; esto dejaría abierta una gran brecha a través de la cual una persona, con cierta inclinación deconstructivista o genealógica, podría caminar con una capacidad frecuentemente misteriosa de concebir una cantidad de interpretaciones relevantes, alternativas y posibles, de un texto dado. Esa creatividad y capacidad imaginativa pueden ser productivas. Si, como Lonergan también lo diría, “el principio de la cabeza vacía” es estéril en la tarea de interpretar, se sigue que la interpretación puede enriquecerse con la exploración de muchas alternativas. Pero, la ley del rendimiento decreciente parecería llevar a un punto donde las probabilidades de verificar las propuestas posiblemente relevantes, comiencen a disminuir rápidamente; o las ulteriores interpretaciones empiecen claramente a volverse triviales o frívolas. En ese momento ¿el arte de la interpretación no empieza a convertirse en juego de adivinación de la bola de cristal para intelectuales decadentes?

## 6.6. LA PREDICACIÓN CONTINGENTE

La objeción deconstructivista-genealógica a la existencia de un origen y un fin o un

---

8. Los textos básicos de Lonergan sobre la interpretación son *Insight* (1957/1992), Capítulo 17. 3 “The Truth of Interpretation” [La verdad de la interpretación] pp. 585-617; y *Method in Theology* (1972), Capítulo 7 “Interpretation” [Interpretación] pp. 153-173; capítulo 8 “History” [Historia] pp. 175-196; capítulo 9 “History and Historians” [Historia e Historiadores] pp. 197-234.

---

centro del universo se basa, en parte, en la evidencia de una contingencia de los eventos terrestres que hace frente a las exigencias de certeza basadas en causas necesarias. Puesto que las causas necesarias son incompatibles con la contingencia, estas exigencias tan fuertes de necesidad y certeza excluyen también la libertad y la necesidad de riesgo y de desafío. Posteriormente, las necesidades y las certezas ilusorias se emplean también para configurar las así llamadas “narrativas maestras” o “meta-narrativas”, que se utilizan para legitimar gente y fuerzas que nos impondrán disciplinas y nos despojarán de la libertad de ser nosotros mismos, de ser diferentes, de incluir a los otros, etc. (Ver Lyotard, 1979/1984).

La idea de la predicación contingente para Lonergan, se funda en el hecho de que siempre que hacemos afirmaciones sobre algún hecho real, todo lo que se requiere para la veracidad de la predicación es que las condiciones que le corresponden para su existencia u ocurrencia se hayan cumplido; más aún, esas condiciones podrían no haberse cumplido; y todavía más: las cosas podrían haber sido de otra manera. Por analogía, las predicaciones contingentes se hacen también acerca de Dios, ya sea con base en juicios generados de forma inmanente, ya sea con base en juicios que partan de un asentimiento de fe<sup>9</sup>.

De acuerdo con la analogía de la predicación contingente (Lonergan, 1957/1992, pp. 684-691; 1964a pp. 216-219), lo maravilloso del orden creado en este universo es el hecho de que no tiene que existir necesariamente, y no tiene que ser tal como es. Esto quiere decir que, una vez que nos abrimos paso a una concepción explanatoria [explicativa] de la trascendencia divina como totalmente más allá de la necesidad y de la contingencia, y como completamente incondicionada por el espacio y el tiempo; es comprender y afirmar, de forma análoga, que el infinito amor y poder creativo es un misterio de la libertad que es completamente libre para conocer, querer y crear el universo que existe. Debe advertirse que esta afirmación o predicación acerca de Dios no es necesaria sino totalmente contingente. Todo lo que se necesita para que esta predicación contingente sea verdadera es el cumplimiento de las condiciones para que exista algún orden finito de seres, condicionados intrínsecamente o extrínsecamente por el espacio y el tiempo.

Lo que hacemos en la analogía de la predicación contingente consiste, entonces, en

---

9. Ver *Insight* (1957/1992, pp. 725-739) sobre la distinción entre el conocimiento en cuanto generado de manera inmanente y el conocimiento como creencia; *Method in Theology* (1972, pp. 118-119, 123-124) sobre la distinción entre la creencia religiosa y la fe.

---

permitir que Dios sea un misterio trascendente. Esto significa que Dios no puede funcionar como una presencia que se pueda comparar en sentido estricto con cualquier otra presencia en el espacio y en el tiempo; significa que Dios no puede funcionar como un centro o punto de apoyo que maneje la vida de la gente y las cosas, como parece ser la lectura postestructuralista de las narrativas cristianas. Además, en concordancia con la analogía de la predicación contingente, existe una absoluta compatibilidad entre la creación libre realizada por un creador divinamente trascendente y la probabilidad emergente como forma del orden concreto del mundo creado (Lonergan, 1957/1992, p. 688). Más aún, puesto que esta creación y este orden del mundo emergentemente probable (no necesario) está constituido por tiempos tan largos y por un número tan grande de cosas, no hay sorpresa ni milagro que se puedan descartar a priori en forma apodíctica.

Esta concepción explanatoria [explicativa] del creador y de la creación se encuentra en completa armonía con los mejores y los más nobles instintos de un postmoderno deconstructivo-genealógico, especialmente en el reconocimiento de que “se da en este universo un residuo meramente empírico que no tiene explicación” (1957/1992, p. 686). Realmente, este residuo empírico precisamente fundamenta la espléndida diversidad, la maravilla, el prodigio y el asombro tan profunda pero tan ambigüamente apreciados por el arte y la filosofía de la postmodernidad. En palabras de Lonergan:

El residuo empírico fundamenta la multiplicidad del bien potencial y, puesto que se sitúa bajo el orden del mundo, posee el valor que incrementa lo contingente a través de la razonabilidad de la libertad de un ser completamente sabio y bueno. (1957/1992, p. 686)

## 6.7. LA CONTINGENCIA Y LA LIBERTAD

La libertad que interesa a los postmodernos deconstructivistas y genealógicos parece estar separada de cualquier tipo de finalidad. Esta noción de libertad es sospechosamente parecida a la idea de la libertad negativa de Sir Isaiah Berlin. La libertad negativa es “libertad *de* “ en cuanto opuesta a la “libertad *para* “: “Alguna parte de la existencia humana debe permanecer independiente del control social”; “debe existir un cierto mínimo de libertad personal que no debe violarse de ningún modo” (1958, pp. 11, 46). Este juicio acerca de estos autores postmodernos parece que se apoya en la interpretación de Derrida, Foucault y Lyotard que hace Stephen K. White (1991, esp. pp. 1-30, 55-94), en el sentido de que los autores mencionados

---

dicen que existen dos opciones para el compromiso humano práctico: por una parte, la racionalización o total subordinación a la aplastante singularidad de las narrativas maestras, suministradas por los regímenes burocráticos dirigidos racionalmente; y, por otra parte, formas contrarias que no tienen un fundamento racional o un objetivo, excepto el de desenmascarar las meta-narrativas y los procesos de racionalización. En donde Lonergan está de acuerdo con los postmodernistas deconstructivistas y genealógicos y sus ideas sobre la libertad, es en la comprensión de la libertad como un caso de contingencia. Pero para Lonergan se trata de un “tipo especial” de contingencia.

Es la contingencia que surge, no del residuo empírico que fundamenta la materialidad y lo no-sistemático, sino la que se encuentra en el orden del espíritu, de la aprehensión inteligente, de la reflexión racional y de la voluntad orientada moralmente. Se trata de una contingencia que posee la doble base de tener como objeto algo que es simplemente posibilidad y de tener como agente a un sujeto que es contingente, no sólo en su existencia, sino también en la ampliación de su conciencia racional en una autoconciencia racional. Porque es uno y el mismo acto de voluntad el que decide tanto a favor del objeto como en contra de él; es uno y el mismo acto el que constituye tanto al sujeto que toma decisiones de manera razonable o irrazonable, como al sujeto que acierta o fracasa en la ampliación de su conciencia racional en una efectiva autoconciencia racional. (1957/1992, p. 642)

Para el enfoque deconstructivista-genealógico, los únicos modelos de conciencia racional o de autoconciencia racional son: la autorreflexión abstracta al modo kantiano o (via Kohlberg) habermasiano, de una completa internalización y universalización de las reglas; o el modelo burgués o romántico del yo, en la medida en que se sujete a una práctica dominante o a lo que Lyotard denomina un “régimen de la frase”. Los dos modelos se hallan dominados por la imagen de la conciencia unitaria y controladora del individualista utilitario o del expresionista, ya discutida arriba en la Parte 2. Estos modelos fracasan también en su análisis de la dimensión más concreta y corriente de la práctica moral, a la que se refirió Lonergan mucho después de *Insight*, como a un desarrollo que se realiza desde arriba hacia abajo<sup>10</sup>. Esta dimensión resulta perfectamente compatible con el modelo de desarrollo que

---

10. Ver, por ejemplo, “Healing and Creating in History” [Curar y crear en la historia], *A Third Collection* (1985, p. 106) sobre “dos tipos muy diferentes” de desarrollo: “desde abajo hacia arriba” y “desde arriba hacia abajo”. Esta distinción se convierte casi en un lugar común para Lonergan en los ensayos post-*Method* publicados en *A Third Collection*.

---

se efectúa desde abajo hacia arriba, y cuyo orden es el de la experiencia, la inteligencia, el juicio de valor, la decisión y la acción; el orden de este modelo es diferente, porque tiene en cuenta el papel que juega el amor en la socialización, en la aculturación y en la educación; y, por lo tanto, en la génesis de la autoconciencia racional de la persona. Esta última dimensión hace patente cómo, aun antes de que la práctica involucre la expansión de la propia inteligencia y razonabilidad en la fase ulterior de la conciencia moral y existencial, ordinariamente ya ha involucrado la experiencia de estar enamorado en algún contexto comunitario<sup>11</sup>. Nuestras relaciones amorosas siempre han venido transformando nuestros sentimientos entendidos como respuestas intencionales; y han venido provocando en nosotros toda suerte de consecuencias afectivas y cognitivas, mediante ejemplos, símbolos, relatos y creencias que nos presentan, en un estilo de realización concreta, los sentidos y los valores que enmarcan nuestras deliberaciones morales.

Obviamente, puede darse el caso de que los relatos dominados por el individualismo utilitario o expresivo, especifiquen nuestro horizonte de deliberación y discernimiento como un asunto de hecho; pero esos relatos, como explicaciones de la práctica humana, contradicen la manera como se desenvuelve realmente la acción moral a través de nuestros amores; y la contradicen mediante las narrativas que se nos han brindado como paradigmas para la supervivencia de nuestros amores. Esto es cierto aun en los casos de dependencia alienada y de amor desorientado. Incluso para el desordenado amor propio de los individualistas modernos, lo irracional se encuentra mediado social y culturalmente.

Ahora bien, los postmodernos quieren reemplazar el ego homogéneo y unificado por un yo descentrado, destotalizado, heterogéneo, capaz de desenmascarar y de resistir las narrativas controladoras que asfixian o extinguen la capacidad que tiene el yo de ser siempre de otra forma. Por esta razón, al demostrar la convencionalidad y la revisabilidad de los esquemas de recurrencia sociales y culturales, los postmodernos se esfuerzan por deconstruir las oposiciones entre lo normal y lo anormal; estas oposiciones sirven para cerrar definitivamente ciertas direcciones del pensamiento y de la acción cuando deliberamos sobre propuestas de acción. Pero en esto, como lo acepta White, los postmodernos no llegan siquiera hasta “la radicalización de John Stuart Mill en su obra *On Liberty*” (1991, p. 29). No es suficiente permanecer en una interminable oscilación entre la tarea de desenmascarar

---

11. Para una exposición sustantiva de esto, ver *Philosophy of God, and Theology*, de Lonergan (1973, pp. 58-59).

---

las prácticas sociales convencionalmente aceptadas y forzosamente impuestas, por una parte; y la labor de descubrir la novedad permanente y otras ficciones por las cuales vivir, por la otra. “El teórico postmoderno, que moldea *exclusivamente* su autocomprensión con el papel de exponerla incesantemente al peligro de la alteridad, se desliza muy fácilmente a la posición de un director de circo de la alteridad” (White, 1991, p. 32). Para poner el punto en términos aproximadamente aristotélicos, esa teorización, entendida como hermenéutica inflexible de la sospecha que se ocupa de impugnar los ideales que apoyan nuestros juicios prácticos, aún no ofrece criterios para establecer la diferencia entre el amor propio rectamente ordenado y el amor propio desordenado.

En lugar de extenderme largamente en explicaciones ulteriores sobre los posibles defectos y la falta de seriedad de los pensadores postmodernos con todas las implicaciones relativistas y nihilistas de su pensamiento, quisiera proponer un marco completamente diferente para pensar la libre práctica a través de la dirección abierta por ellos. Para empezar, anotemos que esta dirección del pensamiento postmoderno está en extraordinaria consonancia con la intelección de Aquino sobre el carácter liberador del juicio prudente en el contexto contingente de las situaciones particulares y concretas<sup>12</sup>. Porque en la mayoría de las situaciones prácticas “hay muchas formas de matar pulgas”; y mientras más formas se nos ocurran para lograr algo bueno en una situación esencialmente complicada ocargada de conflictos a la hora de escoger entre cursos de acción muy valiosos, más cerca estaremos de dar con el curso de acción que conviene. Y por la misma razón, cuando damos por fin en el clavo, sentimos que se nos quita un gran peso de encima, sentimos un grato alivio.

Esta línea de pensamiento se encuentra también en el espíritu de las reflexiones de Lonergan cuando se refiere a la practicidad de la gente que tiene la responsabilidad de tomar decisiones en situaciones concretas difíciles y cuyas intelecciones pueden ocurrir de un modo que no es posible para quienes no se hallan en tales circunstancias<sup>13</sup>.

---

12. Para un delineamiento más concreto de los temas de este párrafo, ver Frederick E. Crowe, “Universal Norms and the Concrete ‘operabile’ in St. Thomas Aquinas” [Normas universales y lo ‘operabile’ concreto en Sto. Tomás de Aquino], (1955, pp. 114-149; 257-291).

13. Ver *Insight* (1957/1992, pp. 259-260) para la declaración clásica; también, ‘Prolegomena to the Study of Religious Consciousness of Our Time’ [Prolegómenos al estudio de la consciencia religiosa de nuestro tiempo], *A Third Collection* (1985, esp. pp. 60-63).

---

Además, con el fin de resaltar nuestra responsabilidad para con lo otro, es típico de los postmodernos contraponer la racionalización de la acción en la formulación weberiana de una ética de las consecuencias (*Verantwortungsethik*), con las estrategias de distanciamiento y extrañamiento que hacen a los agentes más sensibles a la pluralidad, a las diferencias, a la inestabilidad, a la disolución de las jerarquías arbitrarias, etc. Este tema no es propiamente análogo a la delimitación de la ética de la convicción de Weber (*Gesinnungsethik*); pero nos puede recordar también el contraste que establece Lonergan entre un ejercicio horizontal y uno vertical de la libertad (1972, pp. 40, 122, 237-238, 240, 269). Por el primero [horizontal], operamos en el interior de una orientación ya establecida para elegir cursos de acción dentro de un horizonte de sentidos y valores ya establecido, acordado y especificado por alguna narrativa maestra; por el segundo [vertical], experimentamos un cambio radical en la orientación general, en la que, por una nueva narrativa maestra, se especifica un horizonte diferente, inconmensurable, o desproporcionado de sentido y de valor<sup>14</sup>.

Si recontextualizamos el sentido postmoderno de responsabilidad moral y estética por lo otro dentro del esquema de Lonergan, entonces la descentración, la destotalización y el proceso de hacerse heterogéneo del yo, se pueden reinterpretar como el desplazamiento básico y radical del sujeto que sucede en la forma más paradigmática en la conversión religiosa. El núcleo de responsabilidad por lo otro se logra, entonces, cuando nos enamoramos del “misterio de amor y sobrecogimiento.” Lonergan nos describe la diferenciación religiosa de la conciencia que de allí resulta :

[...] comienza con el ascetismo y culmina en el misticismo. Tanto el ascetismo como el misticismo, cuando son genuinos, tienen un fundamento común que fue descrito por san Pablo cuando exclamó: “[...] El amor de Dios ha inundado lo más recóndito de nuestros corazones mediante el Espíritu Santo que él nos ha dado” (Rom. 5: 5). Ese fundamento puede dar fruto en una conciencia que vive en un mundo mediado por el sentido. Pero también puede fundar un tipo diferente de conciencia que lo aparta a uno del mundo mediado por el sentido y lo conduce

---

14. Comparar las referencias de Lonergan a la interpretación de Karl Rahner de “la consolación sin causa” en el comentario de este último a los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio de Loyola, en *The Dynamic Element in the Church* [El elemento dinámico en la Iglesia], esp. Cap. 3 “The Logic of Concrete Individual Knowledge in Ignatius Loyola” [La lógica del conocimiento individual concreto en Ignacio Loyola] (1964, pp. 84-170), por ejemplo; en *Method in Theology* (1972, p. 106); y en *A Third Collection* (1985, p. 201, nn. 47 & 48, y p. 249, n. 2).

---

hacia una nube del no-conocer. En ese momento uno es para Dios, le pertenece, se entrega a él, no por el uso de las palabras, las imágenes y los conceptos, sino por una entrega incondicional silenciosa, alegre y pacífica a su iniciativa. (1985, p. 242)

Por lo tanto, todo el realce postmoderno del carácter inagotablemente texturizado y abierto del lenguaje, -de lo que White (1991, p. 21) llama el poder que tiene la expresión lingüística innovadora de revelar el mundo- puede ser comprendido nuevamente como el papel que juegan las creencias a la luz de la fe, como los “ojos del estar enamorado” (1972, pp. 115-119).

Como los postmodernos deconstructivistas y genealógicos, Lonergan también está interesado en el desmantelamiento del sujeto mutilado por el utilitarismo, del sujeto romántico-expresionista que se encierra en la inmanencia, y del sujeto explotado y alienado. Pero, para él, este desmantelamiento únicamente sucede de manera adecuada cuando, al recibir el don del amor de Dios, ingresamos en un horizonte que está en correspondencia con lo que, en última instancia, es un universo amigable (1972, p. 117, 290). El término “amigable” aquí, y los relatos de fe que comunican concretamente su sentido, no tienen nada que ver con los “regímenes de verdad” de Lyotard que, precisamente, son máscaras legitimadoras de los poderes que saben qué es bueno para nosotros y por eso anhelan “forzarnos a ser libres”. Estoy insinuando, en cambio, un contexto de la gloria de Dios por el cual, la afición postmoderna por el exceso, la extravagancia y la intensidad se haga buena, a la luz del sorprendente deseo de Dios, para que todas y cada una de las personas y las cosas de la creación florezcan en toda su especificidad y particularidad (Lonergan, 1972, pp. 116-117).

## **7. LONERGAN Y LO SUBLIME POSTMODERNO**

### **7.1. LO SUBLIME Y LA AMBIGÜEDAD DE LO IRRACIONAL**

Un tema principal postmoderno que no ha sido discutido antes, tiene que ver con la confrontación de la irracionalidad objetiva del mal individual y estructural. De acuerdo con White (1991) y con Thomas L. Pangle (1992, pp. 23-29), el título bajo el que pensadores postmodernos como Lyotard y Derrida tratan la respuesta humana al dolor, al peligro y al terror, involucra una transformación radical de la idea tradicional de lo sublime. Lonergan, claro está, enfoca este asunto desde el

---

punto de vista del misterio del amor y el sobrecogimiento, con su inteligibilidad histórica específicamente cristiana de la ley de la cruz; de esta forma, asume con seriedad lo sublime postmoderno y sin hacer ningún eufemismo.

Hemos visto que los discípulos postmodernos de Nietzsche se especializan en nadar bajo la superficie de la normalidad convencional para revelar lo anormal, lo discordante y lo grotesco. Al hacer esto, no critican simplemente las coyunturas y deslices de lo no sistemático y lo contingente. Paradójicamente, se preocupan también por el mal, pero desde la posición artificial que está “más allá del bien y del mal”; porque, para ellos, la oposición entre bien y mal es justamente otra ficción impuesta clandestinamente en la cultura Occidental por el platonismo y el cristianismo. Por consiguiente, estos postmodernos tienden a deleitarse en la ambigüedad, dando la apariencia de juntar en un signo la inconmensurabilidad de lo no-sistemático o fortuito, por una parte; y, el guiño conocedor dirigido hacia lo irracional de la arbitrariedad del pecado y de la falta de inteligibilidad. por otra parte.

No obstante, los postmodernos deconstructivistas y genealógicos se esfuerzan por dar un vuelco no sólo al sabor insípido del comercialismo burgués sino al sentimiento conmovedor del expresionismo romántico, mediante la elaboración de una sensibilidad característicamente postmoderna. Para ello, han configurado un sentido específicamente postmoderno de lo sublime.

El significado clásico de lo sublime, como se articula en el tratado de Longino, *On the Sublime* [Sobre lo sublime], tiene que ver con una exaltación o elevación del espíritu más allá de su estado normal; exaltación que inspira una noble soberbia y una buena voluntad para pensar críticamente por uno mismo, de tal forma que uno pueda trascender su horizonte corriente de motivaciones y razones. El *Emilio* de Rousseau le otorga a este término un giro psicológico al elaborar un proceso por el que las pasiones eróticas se subliman en una buena voluntad interiorizada, y por el que éstas se someten a las disciplinas de la paternidad y de la ciudadanía. En esta época se abordan las discusiones del Siglo XVIII sobre la estética, sobre los juicios de belleza para los sentidos, la obra de Edmund Burke (1757/1909), *A Philosophical Enquiry into the Origin on the Ideas of the Sublime and the Beautiful*, define lo sublime en términos de nuestras respuestas al sufrimiento, a lo peligroso, a lo terrible; y las reflexiones de Kant acerca de lo sublime parten de las ideas de Burke. En esta época, las antiguas connotaciones de exaltación, de lo que la gente admira, de lo noble, habían sido todo, menos eliminadas. De aquí en adelante, la visión focal recaerá en lo que no se puede expresar adecuadamente porque, en sentido estricto,

---

no se puede imaginar o representar. No hay que sorprenderse, entonces, de que la filosofía katafática [negativa] del postmodernismo encuentre afin esta noción de lo sublime.

## 7.2. LYOTARD ACERCA DE LO SUBLIME

Según White (1991), Derrida y Lyotard no sólo está absortos en “una preocupación por la alteridad que se expresa en la tarea de minar la falsa autoconfianza de los fundamentos”; sino que también se preocupan por:

[...] los estados de ánimo...tradicionalmente asociados con la experiencia de lo sublime (como distinto de lo bello). Se descubre un sentido de lo sublime cuando uno se enfrenta a lo abismal, a lo gigantesco, a lo monstruoso. Los estados de ánimo que típicamente se asocian con dichas experiencias son el temor, la ansiedad y una exaltada desesperación. (White, 1991, p. 83)

White sostiene que Derrida no explota la noción de lo sublime mucho más allá del típico “impulso hacia la intervención” de la deconstrucción (p. 84). En cambio, es Lyotard quien “se ha fascinado de manera consistente con el desarrollo de un modo de pensar lo sublime, como núcleo de la sensibilidad postmoderna que puede resistir las fuerzas homogeneizantes y normalizadoras de la racionalización societaria” (p. 85; ver también pp. 85-90).

Kant, al construir a partir de las meditaciones sobre lo sublime de Burke, hizo ver cómo nuestros sentimientos de dolor y agitación frente a lo monstruoso asocian realmente un deleite, pues tan pronto como nos distanciamos, nos damos cuenta de que el terror de la privación o de la amenaza inminente de muerte no es necesariamente inevitable. Para Kant, un placer adicional que ha de asociarse con una experiencia de lo sublime, proviene también de que la mente constata que no puede entender adecuadamente el objeto confrontándolo; pero que puede, todavía, “concebir algo parecido a lo infinito” (Lyotard, “The Sublime and the Avant-Garde” [Lo sublime y la vanguardia], *Lyotard Reader*, 1989, p. 199; citado por White, 1991, p. 85). Por eso, en este punto, el postmodernismo participa en la enseñanza kantiana sobre los supuestos límites de la inteligencia humana (*Verstand*); según estos límites, no podemos alcanzar la verdad objetiva de nuestros interrogantes y de nuestras experiencias humanas más importantes, sino que debemos contentarnos con representaciones concebibles e imaginables (*Vorstellungen*), tales como las metáforas, las alegorías y los símbolos.

---

Lyotard ubica los sentimientos ambivalentes y contradictorios del dolor y de la angustia de lo sublime, mezclados con el placer, en el corazón de la tendencia postmoderna a “intervenir de manera impertinente en la vida cotidiana con formas que sacuden la sensibilidad normal” (White, 1991, p. 84). Para Lyotard, lo sublime se ha desgastado en el arte moderno de vanguardia y, más peligrosamente, en ciertas formas del entusiasmo político. En lugar de resignarnos al desánimo ante la vaciedad infinita y la desesperanza universal, ¿por qué no esforzarnos en la intensificación artificial del sentimiento, que constituye a lo sublime postmoderno?

### 7.3. DE LO SUBLIME A LA ADORACIÓN

Lonergan pasó su vida enfrentando los resultados del ciclo más amplio de la decadencia de la cultura Occidental. Al confrontar la irracionalidad objetiva contemporánea fue un anti-tecnocrático y no un historicista. Tampoco simpatizó mucho con el descrédito anti-tecnocrático simplista del logro normativo de la ciencia natural moderna, tan común en la filosofía y la teología continentales; y tuvo precisamente muy poca paciencia con las negativas dogmáticas a aceptar las correctas implicaciones del nacimiento de la mentalidad histórica. En la teoría y en la práctica, fue un campeón tanto de la ciencia como de la erudición modernas. Además, reflexionando todavía sobre lo que él llamó la tercera plataforma o etapa del sentido, estuvo totalmente convencido de la imposibilidad de tratar la condición humana únicamente con recursos humanos. Para Lonergan, nuestro descompuesto entorno humano total requiere una curación que trascienda y vaya más allá de la creatividad y de la originalidad humanas. En un sentido estrictamente técnico, los males de este universo son un misterio de iniquidad, ya que son desproporcionados para nuestras capacidades humanas de modo que los resolvamos satisfactoriamente.

Pero Lonergan fue también una persona conmovida hasta la médula por una desproporción o inconmensurabilidad cada vez mayor: que Dios amó de tal forma al mundo que le entregó a su Hijo unigénito... (Jn. 3: 6). Tal vez no pudo repetir con suficiente frecuencia la declaración de san Pablo de que el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones a través del Espíritu Santo que nos ha sido dado (Rom. 5: 5).

Ahora bien, a causa de su fe en la redención divina del universo por medio de Jesucristo y en el Espíritu Santo, Lonergan no se contentó con danzar de manera sublime al borde del abismo. Pero tampoco tuvo que sorprenderse de que precisamente la imperfección de las encarnaciones humanas de una solución

---

absolutamente sobrenatural al mal humano podrían evocar, eventualmente, tanto las sublevaciones humanistas de la Ilustración como la reacción romántica; y podrían llegar a evocar también una rebelión anti-humanista a la manera del postmodernismo nietzscheano. El gusto postmoderno por lo sublime puede ser una nostalgia pseudo-religiosa en favor de la intensificación de la experiencia, aunque sea artificial o violenta. En una época en que el *ressentiment* [resentimiento] está a flor de agua por la pérdida del sentido y del valor auténticos, el sentimiento de lo sublime puede aparecer como una alternativa muy atractiva. Esta parece ser una versión más exótica de la escatología negativa de Heidegger que, bajo la pretensión de que “sólo un Dios puede salvarnos”, asume una actitud meditativa de espera, así sea para nada. Comparado con las posturas de ciertos representantes de las instituciones religiosas convencionales, el cultivo de lo sublime puede parecer más bien refrescante. Por lo tanto, los estudios que nos hablan de innumerables personas que creen en la experiencia religiosa y que, sin embargo, no creen en Dios, no son tan sorprendentes.

Pero, ¿no es esta actitud anti-humanista de responsabilidad para con lo otro una parodia de ese desplazamiento que aparta de las preocupaciones humanas y que es característico de la esperanza auténticamente sobrenatural? Yo diría que sí lo es.

Queda claro que en el esquema de Lonergan del sujeto decentrado, autotranscendente y consciente, la responsabilidad para con lo otro se satisface completamente cuando la conciencia humana se enamora; y se enamora en un amor de intimidad (especialmente en las familias), en nuestra lealtad que se autosacrifica en favor de nuestras comunidades, y en el amor otromundano.

Para Lonergan, enamorarse y estar enamorado de Dios es algo absolutamente trascendente; esto quiere decir que es desproporcionado a la potencialidad estrictamente humana. Así, nuestra recepción del don del amor de Dios alcanza en realidad el grado supremo de desplazamiento de nosotros mismos como centro del universo; y al mismo tiempo constituye la única realización adecuada del deseo irrestricto formado en el interior de nuestra conciencia humana. Tradicionalmente llamamos “conversión religiosa” a la puesta en acción de este desplazamiento radical que a la vez nos da fuerza y nos manda.

Si el anhelo más vehemente o más sublime de la conciencia humana es el deseo de comunión con Dios y con el universo a través del cual Dios se dirige a nosotros, el universo, entonces, tiene realmente y no en forma metafórica, una estructura conversacional. En su mejor forma, la conciencia humana responde a la Palabra

---

cósmica por medio de la conversación entre la mente y el corazón; o por medio de lo que Habermas y algunos neo-pragmatistas llaman la acción comunicativa; o por medio de lo que Gadamer denomina la experiencia hermenéutica.

## 8. CONCLUSIÓN

A lo largo de este artículo he sostenido que la teología cristiana tiene que tomar con la más absoluta seriedad, no sólo la preocupación postmoderna por lo otro, sino también la radical descentración del sujeto humano que ha sido llevada a cabo de diversos modos por las orientaciones hermenéuticas, deconstructivistas y genealógicas de la filosofía contemporánea. La relevancia de esta preocupación postmoderna es subrayada por el movimiento más radical de la teología contemporánea, la teología política y la teología de la liberación. Es cierto que hoy se ha ampliado el llamado evangélico a preocuparse por las víctimas con el fin de que abarque no sólo la naturaleza humana sino la subhumana: nos percatamos hoy de que la justicia y el amor al prójimo no se pueden separar del esmero por una ecología natural que sea apropiada para la auténtica prosperidad humana. Ni el individualismo utilitario ni el individualismo expresivo -sistemas de primacía del sujeto moderno- son adecuados para responder a las demandas contemporáneas de justicia y de amor. De allí que las estrategias hermenéuticas, deconstructivistas y genealógicas que buscan superar el subjetivismo moderno, sean relevantes para la teología cristiana, con el fin de respetar y amar lo otro en la naturaleza, en el prójimo y en Dios.

He sostenido también que la estrategia hermenéutica de Gadamer es muy indiferenciada y que las estrategias deconstructivistas y genealógicas están a tal punto dialécticamente fragmentadas que no pueden satisfacer adecuadamente los requerimientos de la teología política y de la teología de la liberación contemporáneas. Como lo ha sostenido Jürgen Habermas desde la izquierda y Leo Strauss desde la derecha, la filosofía hermenéutica de Gadamer es tan general que puede encubrirlo todo muy fácilmente dentro de un tradicionalismo insuficientemente crítico. Y como lo hemos sugerido anteriormente, las estrategias deconstructivista y genealógica, tal como están planteadas, justifican fácilmente el pluralismo agnóstico, una postura que tampoco es suficientemente crítica para las necesidades de la teología contemporánea. La alternativa para quienes añoran una recuperación de la primera radicalidad del Evangelio cristiano para la práctica cotidiana no puede ser, claro está, ninguna forma de restauración de la teología o de la ortodoxia ahistórica que fomente el sectarismo fundamentalista. Con todo, hallar una alternativa

---

adecuada es sumamente difícil, especialmente para nosotros los teólogos que con frecuencia estamos infectados con las diferentes versiones del racionalismo Ilustrado o del expresionismo romántico que dominan el clima cultural de hoy.

Este artículo ha tratado de mostrar cómo el pensamiento de Lonergan toma seriamente la mayoría de las principales preocupaciones del postmodernismo hermenéutico, deconstructivista y genealógico. En muchos de sus planteamientos Lonergan estaba adelantando, de forma muy singular, un programa postmoderno: cuando Lonergan tematizó su apertura al sujeto en cuanto sujeto y a la conciencia como experiencia, en términos de la autoapropiación de nuestra autoconciencia racional (para emplear el lenguaje de Insight) y de la conversión intelectual (para emplear el lenguaje de *Method in Theology*); cuando explicó el desplazamiento radical de nosotros mismos como el centro del universo: este desplazamiento se halla implícito en la aprehensión intelectualista y en la afirmación de un Dios absolutamente trascendente, que está más allá de la necesidad y de la contingencia. Todos los temas del desplazamiento del sujeto como objeto primario, los temas de la fragilidad de la conciencia y de la contingencia del universo, del papel constitutivo de la libertad, de la historicidad radical del sentido y el valor, reciben un tratamiento sistemático en términos de la estructura y el dinamismo de la conciencia humana finita, como don y comologo precario.

La explicación que hace Lonergan de los temas postmodernos puede evitar no sólo el pluralismo agnóstico sino también el sectarismo fundamentalista. Digo “puede evitar” y lo digo conscientemente, porque quienes sostienen que se han apropiado del pensamiento de Lonergan tampoco son inmunes al individualismo utilitario y expresionista. ¿Cuántos de nosotros conocemos estudiantes de Lonergan que emplean la panoplia de términos y de relaciones para ponerlas al servicio de los fines del poder de los individuos o de los grupos? ¿Cuántos de nosotros conocemos a los así denominados lonerganianos, que asumen la pose romántica de haber trabajado mucho más duro que los demás, o de haber sufrido más que nadie, o de haber llegado a ser mucho más profundos que todos los demás? Quizás el postmodernismo, bajo los auspicios hermenéuticos, deconstructivistas y genealógicos pueda ofrecer un astringente a los estudiosos de Lonergan que hayan podido pasar por alto el desafío planteado por el pensamiento de Lonergan, como un desafío radicalmente postmoderno .

Por el contrario, sospecho que, precisamente por compartir las preocupaciones postmodernas en una forma tan profunda, el pensamiento de Lonergan, sólo en cuanto fundado en la fragilidad de la conciencia, ofrece una crítica inmanente a las

---

estrategias postmodernas discutidas en este artículo. Obviamente, el lector juzgará por sí mismo si mi argumentación y las líneas sugeridas de crítica inmanente han tenido éxito.

## REFERENCIAS

- Behler, E. (1991). *Confrontations: Derrida/Nietzsche/Heidegger* (S. Taubeneck, Trad.). Stanford, CA: Stanford University Press. (Original 1988).
- Berlin, I. (1958). *Two Concepts of Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Bernauer, J. W. (1990). *Michel Foucault's force of flight: Toward an ethics for thought*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International.
- Burke, E. (1909). *On the sublime and beautiful and Reflections on the revolution in France*. New York: P. F. Colier & Son, The Harvard Classics, Vol. 24.
- Connolly, W. (1984). Taylor, Foucault, and otherness. *Political Theory*, 12, 365-376.
- Crowe, F. E. (1955). Universal norms and the concrete "operabile" in St. Thomas Aquinas. *Sciences ecclesiastiques*, 7, 114-149; 257-291.
- Derrida, J. (1976). *Of grammatology* (G. C. Spivack, Trad.). Baltimore: John Hopkins University press. (Original 1967). Versión castellana: *Gramatología*. B. Aires: S.XXI, 1971.
- Derrida, J. (1978). *Writing and difference* (A. Bass, Trad.). Chicago: University of Chicago Press. (Original 1967). Versión castellana: *La escritura y la diferencia*. Madrid: Anthropos, 1989.
- Derrida, J. (1981). *Positions* (A. Bass, Trad.). Chicago: University of Chicago Press. (Original 1972). Versión castellana: *Posiciones* (Trd. M. Arranz) Valencia: Pretextos, 1977.
- Derrida, J. (1982). *Margins of Philosophy* (A. Bass, Trad.). Chicago: University of Chicago Press. (Original 1972). Versión castellana: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989.
- Foucault, M. (1967). Nietzsche, Freud, Marx. *Cahiers de Royamout*, 6, 183-192.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The birth of the prison* (A. Sheridan, Trd.). New York: Random House. (Original 1975). Versión castellana: *Vigilar y Castigar*. 6a. ed. México: S. XXI, 1981.
- Foucault, M. (1978). *The history of sexuality I: An introduction* (R. Hurley, Trd.). New York: Random House. (Original 1976). Versión castellana: *La historia de la sexualidad*, vol. 1. México: S. XXI, 1984.
- Foucault, M. (1984). *The Foucault reader* (P. Rabinow, Ed.). New York: Pantheon.

- 
- Gadamer, H.-G. (1990). *Truth and method*(2nd. rev. ed., J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trd.). New York: Crossroad. (Original, 1960). Versión castellana: *Verdad y Método* (Trd. A. A. Aparicio & R. Agapito). Salamanca: Sígueme, 1977.
- Habermas, J. (1987a). *The philosophical discourse of modernity: Twelve lectures* (F. Lawrence, Trd.). Cambridge, MA: MIT Press. (Original 1985). Versión castellana: *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1988.
- Habermas, J. (1987b). *The Theory of Communicative action: The critique of functionalist reason*, Vol. 2 (T. McCarthy, Trd.). Cambridge, UK: Polity Press. (Original 1981). Versión castellana: *Teoría de la acción comunicativa*, 2 Vols. (Trd. M. Jiménez R.) Madrid: Taurus, 1987.
- Heidegger, M. (1962). *Being and time* (J. Macquarrie & E. Robinson, Trd.). New York: Harper & Row. (Original 1927). Versión castellana: *Ser y Tiempo*(Trd. J. Gaos) México: F.C.E., 1951.
- Heidegger, M. (1979-1987). *Nietzsche*, 4 Vols. (D. F. Krell, J. Stambaugh, & F. A. Capuzzi, Trd.). New York: Harper & Row. (Original 1961).
- Lonergan, B. (1964 a). *De Deo trino* (Vol. 2, 3rd. ed). Rome: Gregorian University Press. (Original 1957).
- Lonergan, B. (1967). *Verbum: Word and idea in Aquinas* (. D. B. Burrell, Ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Lonergan, B. (1971). *Grace and freedom: Operative grace in the thought of St. Tomas Aquinas* (J. P. Burns, Ed.). New York: Herder and Herder.
- Lonergan, B. (1972). *Method in Theology*. New York: Herder and Herder. Versión castellana: *Método en Teología*(Trd. G. Remolina). Salamanca: Sígueme, 1988.
- Lonergan, B. (1973). *Philosophy of God and theology*. London: Darton, Longman & Todd.
- Lonergan, B. (1974a) *A Second Collection* (W. F. J. Ryan & B. J. Tyrrell, Eds.). Philadelphia: Westminster Press.
- Lonergan, B. (1985). *A Third Collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan* (F. E. Crowe, Ed.). New York: Paulist Press.
- Lonergan, B. (1988). *Collection*(2nd ed.). In F. E. Crowe & R. M. Doran (Eds.), *Collected Works of Bernard Lonergan*( Vol. 4). Toronto: University of Toronto Press.
- Liotard, J.-F. (1984). *The postmodern condition: a report on knowledge*(G. Bennington & B. Massumi, Trd.). Minneapolis: University of Minnesota Press. (Original 1979). Versión castellana: *La condición postmoderna*. (Trd. M. Antolín R.) Madrid: Cátedra, 1987.
- Liotard, J.-F. & Thebaud, J.-L.(1985). *Just Gaming* (V. Godzich, Trd.). Minneapolis: University of Minnesota Press. (Original 1979).
-

- 
- Lyotard, J.-F. (1989). *Lyotard reader* (A. Benjamin, Ed.). Oxford: Basil Blackwell.
- Michelfelder, D. P., & Palmer, R. E. (Eds.). (1989). *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida encounter*. Albany: SUNY Press.
- Newbegin, L. (1991). *Truth to tell: The Gospel as public truth*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Nietzsche, F. (1967) *On the genealogy of morals and Ecce homo*. (W. Kaufmann & R. J. Hollingdale). New York: Random House. (Original 1887 y 1908). Versión castellana: *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 1981.
- Nietzsche, F. (1974). *The gay science* (W. Kaufmann, Trd.). New York: Random House. (Original 1887). Versión castellana: *La Gaya Ciencia*. Madrid: Alianza, 1981.
- Nietzsche, F. (1984). *Kritische studienausgabe* [Edición de estudio crítico]. (G. Coli & M. Montinari, Eds). Berlin: de Gruyter. (Citado en Behler, 1988/1991).
- Norris, C. (1982). *Deconstruction: Theory and practice*. London: Methuen.
- Pangle, T. L. (1992). *The ennobling of democracy: The challenge of the postmodern era*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Rahner, K. (1964). *The dynamic element in the church* (W.,J. O'Hara, Trd.). New York: Herder and Herder. (Original 1964). Versión castellana: *Lo dinámico en la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1963.
- Strauss, L. (1975). *Political Philosophy: Six essays by Leo Strauss* (H. Giddin, Ed.). Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Voegelin, E. (1990 a). *Published essays: 1966-1985* ( E. Sandoz, Ed.). En P. Caringella, J. Gebhardt, T. A. Hollweck, & E. Sandoz (Eds.), *The collected works of Eric Voegelin* (Vol. 28). Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- White, S. K. (1991). *Political theory and postmodernism*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. (1958). *Philosophical investigations* (G. E. M. Anscombe, Trd.). New York: Macmillan. (Original 1958). Versión castellana: *Investigaciones Filosóficas* (Trds. A. García S. y U. Mulines). Barcelona: Crítica, 1986.