

## FILOSOFÍA META-METÓDICA\*

FRANCISCO SIERRA GUTIÉRREZ\*\*

AL CELEBRAR EL CENTENARIO del natalicio de Bernard Joseph Francis Lonergan (17 de diciembre 1904-2004), y tener a la vista los ya próximos 50 años de la publicación de su magistral *Insight. A Study of Human Understanding* (1957-2007), vale la pena preguntarse por cómo comprendía Lonergan la naturaleza de la filosofía al final de su vida, a saber: La filosofía como metodología fundacional o meta-método (Lonergan, 1977, “*Philosophy and the Religious Phenomenon*”)<sup>1</sup>.

---

\* Versión corregida y simplificada de: “La filosofía como meta-método”, que aparecerá en *Theologica Xaveriana*, 155 (2005), pp. 413-432, en conmemoración del centenario del natalicio de dos magistrales teólogos del S. XX: Lonergan y Rahner.

\*\* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

1. El interés de Lonergan por el método comprendió toda su vida. Se remonta a su escrito juvenil: “*Pantôn Anakephalaiôsis. A Theory of Human Solidarity*” (o de ‘La recapitulación de todas las cosas en Dios’, 1935). Se halla también en su lectura de Tomás de Aquino: *Grace and Freedom* (1942) y *Verbum* (1967) y, no menos, en la totalidad de *Insight* (1957). Allí, la preocupación por el método es inherente a la búsqueda de un acto de entender que comprenda en qué consiste el acto de entender humano y explique, además, por qué se dan las fugas, inadvertencias o resistencias al mismo. El método hace parte de una aprehensión del significado del significado y de una filosofía de las filosofías y se halla explícito en las distintas estructuras heurísticas científicas: clásica, estadística, genética y dialéctica; en la estructura heurística integral del ser proporcionado al universo de nuestra experiencia y en la posición hermenéutica

No existiendo aún un estudio más profundo y extenso de este brillante forcejeo por hallar una comprensión adecuada del problema, este ensayo recogerá y sintetizará las últimas formulaciones del canadiense: la de 'la filosofía como método empírico generalizado' (1976) y la de 'la filosofía como meta-método' (1977)<sup>2</sup> y señalará su relevancia en el momento filosófico actual.

### 1. PROPOSICIÓN DEL META-MÉTODO<sup>3</sup>

LA DIVERSIDAD DE PROPUESTAS metódicas del filosofar a través de su historia, así como los permanentes rechazos y temores hacia ésta conducen, según Baruch Brody, a plantear una meta-filosofía y a entender que los

---

metódica del "punto de vista universal potencial". Lonergan toma un nuevo aire en esta preocupación hacia 1965 y concibe el genial esquema de las ocho especialidades funcionales de la conciencia que constituirá el núcleo de su revolucionario y aún bastante incomprensible: *Method in Theology* (1972). En sus últimos escritos, la noción de 'método empírico generalizado' parece recoger los frutos de esta prolongada y difícil exploración para disponer su preocupación por el método en insospechadas direcciones: "*Religious Knowledge*" y "*The Ongoing Genesis of Methods*", (1976).

2. Agradezco a Louis Roy la anotación de que quizás Lonergan asumió la expresión 'meta-método' a través de Mathew L Lamb (1977) y éste, a su vez de G. Radnitzky (1970). Lonergan considera que la segunda formulación: 'la filosofía como meta-método' es menos oscura que la de la 'filosofía como método empírico generalizado'. Sin embargo, en escritos posteriores, Lonergan, Lamb y McShane emplean indistintamente estas formulaciones.

3. Conviene anotar que el término 'meta' es un adverbio y preposición griegos que significa: 'en medio', 'entre', 'después', 'luego', 'a continuación de'. También vino a significar 'lo trascendente' o 'lo que trasciende una realidad dada'. Los lógicos consagraron la acepción: 'meta-lenguaje' para significar: 'a propósito de un lenguaje'; o 'un lenguaje que tiene por objeto otro lenguaje'. Por otra parte, si se tiene una disciplina x, que se ocupa de un campo de fenómenos, 'meta-x' será la disciplina que trata de la constitución de x y establece meta-teoremas con respecto a ésta. La significación lógica estricta a menudo se contamina con la idea de que una meta-disciplina necesariamente se ocupa de los fundamentos de aquella. El neologismo: 'meta-método' que aparece en Inglés hacia los años 40 y en Francés hacia los 60, connota un rebasamiento de la filosofía en general o de una de sus concepciones particulares; tal excedente puede referirse: (1) a un asunto de orden histórico y señalar: 'lo que viene tras la filosofía', o 'tras un aspecto de ella' y tiene como sinónimo al término 'post-filosofía'; y (2) a un asunto de orden metodológico: 'lo que tiene por objeto al método o a uno de los métodos'. De este modo, significa: 'meta discurso' o 'meta teoría' de la o de una filosofía; o, en el presente caso: 'una concepción metódica que subyace, penetra y transforma métodos particulares de la filosofía o de la ciencia o del sentido común' (*Encyclopédie Philosophique Universelle*, (1992, T. 2: p.1609).

El término 'método' se entiende comúnmente como un medio, un camino para llegar a un fin; o como el modo correcto de hacer algo. En el caso presente, es una noción heurística que

grandes pensadores, después de Hegel, son en gran medida meta-filósofos (Sasso, 1990, 1613-14). La propuesta de una meta-filosofía en general, o de una meta-teoría de la filosofía misma o de una filosofía como meta-método de métodos filosóficos, científicos y del sentido común, corre el peligro de encerrar a la filosofía sobre sí misma e impedir comprender su dimensión liberadora que trascienda radicalmente otros puntos de vista acerca de su naturaleza.

La preocupación de Lonergan por el método y el meta-método, en cambio, es liberadora (Lonergan, 1957, Cap. 17)<sup>4</sup>. Obedece, en primer lugar, a una búsqueda permanente y exigente, a lo largo de toda su vida académica, de una inteligibilidad de la historia humana, en general y, de la filosofía y la teología, en particular. La filosofía como meta-método significa para Lonergan una modalidad de autoconciencia histórica que puede emancipar a la filosofía misma y al ser humano integral. Su propuesta debe significar, como el canadiense mismo lo reitera, un cambio de sentido del eje de la historicidad humana.

En efecto, K. Jaspers, en: *Origen y meta de la historia* (Jaspers, 1994), señaló un eje básico de la historia humana en el período que va del 800 al 200 a.C., donde el ser humano alcanzó una diferenciación significativa en Grecia, Persia, Israel, India y China. Esta apreciación fue objetada por A. Toynbee en su *Mankind and Mother Earth* (Toynbee, 1976), porque dejaba por fuera la época axial a los máximos epígonos del Zarathustra y del Deutero-Isaías –Jesús y Mahoma–. A cambio, el gran historiador y filósofo de la historia propuso ampliar el breve período de 120 años de Jaspers a unos diecisiete siglos que van desde el 1060 a.C. hasta el 632, año de la muerte del profeta Mahoma. También, Eric Voegelin, en: *The Ecumenic Age*, volumen IV de su obra: *Order and History* (Voegelin, 1974), propone una comprensión

---

subyace, penetra y constituye otros métodos particulares. Para Lonergan, un método es: “un esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas que produce resultados acumulativos y progresivos” (1972). He aquí una formulación heurística amplia y sin embargo, concreta y operativa, de método. Ésta y otras nociones heurísticas de Lonergan, como su noción de dialéctica, de desarrollo, de mediación, entre otras, constituyen piedras preciosas a ser engastadas muy eficazmente en el contexto de la filosofía y de las demás ciencias sociales y humanas hoy.

4. Véase una instancia audaz en la sección sobre “El punto de vista universal potencial” en Lonergan, 1957, Cap. 17: “La metafísica en cuanto dialéctica”.

todavía más amplia del proceso histórico en la que pone especial énfasis en un *'in-betweenness'* (intermedio) de la existencia humana, al que denominó platónicamente *Metaxis* (participación), y que asoció en primera instancia con la diferenciación noética (intelectual) de la conciencia en la tradición griega y con la diferenciación pneumática (espiritual) de la conciencia en la tradición hebrea, constitutiva del carácter finalmente histórico de la realidad humana.

La demarcación del período axial, para Voegelin, abarca las crisis de auto comprensión de la modernidad, condensadas en el interrogante: ¿qué es lo propio de la modernidad, si tanto Hegel como Comte o Marx, con el fin de crear una imagen de la historia favorable a su imperialismo ideológico, siguen empleando las mismas técnicas para distorsionar la realidad histórica que emplearon los predecesores Sumerios en la Lista de los Reyes? Asimismo, en otro lugar, se queja de que en la época moderna los pensadores que debieran convertirse en filósofos, prefieren el papel de empresarios del imperio e involucrarse en sus negocios y, antes de que puedan desentenderse de estos asuntos y de la arrogancia que les implicaría su conversión, no encuentran aún el camino para retomar con toda humildad el diálogo de la humanidad (McShane, 1998, p. 42).

A partir de 1972, Lonergan propone a modo de hipótesis y/o de construcción de tipos 'ideales', interpretar la época presente como una que reclama un cambio de eje en el control de la significación histórica. Postula como clave axial el proceso de diferenciación o de indiferenciación de la conciencia humana en el tiempo. A su entender, la tradición Occidental ha realizado en sus escenarios correspondientes, dos grandes diferenciaciones. En la primera, el dinamismo de la conciencia operacional ha seguido el modo del sentido común, su simbolismo y su practicidad. En la segunda, además del modo anterior, la conciencia ha respondido a la exigencia de una diferenciación teórica que, por lo general, ha estado bajo el control de una lógica. Según Lonergan, hoy es preciso dar un giro hacia la construcción y afianzamiento de un tercer escenario donde los modos del sentido común, de la teoría y de las ciencias afirmen su autonomía en relación con la filosofía y, ésta última descubra un punto de apoyo metódico, y no como fin en sí mismo, en la interioridad integral de la conciencia humana: en su estado dinámico no intencional inconsciente, en su estado

dinámico intencional cognoscitivo y en su estado dinámico integrador superior de enamoramiento.

La propuesta de Lonergan es un constructo hipotético que puede ser sustituido por otro justificadamente. Es temporal en el sentido de que hay que estar en el primer escenario (sentido común) para acceder al segundo (teoría) y, hay que partir de ésta para proceder al tercero (interioridad metódica); pero, no es cronológico; tanto ayer como hoy, grandes capas de la población que viven primordialmente en una conciencia indiferenciada pueden coexistir con otras que ya se orientan por alguna diferenciación en un segundo y/o en un tercer escenario.

La especificidad del tercer escenario para Lonergan, viene dada por el descubrimiento que la filosofía debe hacer de su labor específica, a saber: ejercer un control metódico de la significación humana, ya no exclusivamente a partir de los supuestos de los compromisos prácticos e impostergables de la vida cotidiana, ni desde la exigencia de un pensamiento sistemático que irrumpe en el mundo del sentido común para emerger al campo de la teoría explicativa del hombre y del mundo, inspiradas en una cosmología o en una metafísica tradicionales; ni propiamente desde un ejercicio crítico de los complejos procesos de diferenciación de la conciencia teórica en las ciencias positivas del cosmos, o de la sociedad y los estudios humanos que puedan hallar una fundación en una lógica trascendental, formal, simbólica o matemática. Antes bien, tal control ha de hacerse a partir de una exigencia metódica de la conciencia que busca una orientación y dirección en el dramatismo histórico de la vida; en esta forma, la filosofía aprehende la pertinencia de realizar un giro hacia el ámbito de la interioridad humana universal, para descubrir en ella una normatividad apremiante en la que ha de fundarse pero, con el fin de acompañar y transformar todo el espectro de la significación humana actual.

Por consiguiente, en este tercer escenario, la filosofía ya no puede ser más una teoría explicativa de los fenómenos a la manera de las ciencias, ni un modo especializado de hermenéutica de los usos locales del lenguaje, ni sólo una sabiduría práctica de un sentido común propio, concreto y particular –quizás el pre-socrático para los post-ontologistas– sino una auto apropiación metódica de la conciencia humana en la historia (a nivel personal y comunal), y un ejercicio concomitante de

distinción, fundación e integración de los distintos universos del discurso y de la acción humanos en ella (Lonergan, 1972).

En resumen, la propuesta meta-metódica de Lonergan, podría deshacer las trampas de un encerramiento del filosofar consigo mismo, para atender a una búsqueda de dirección y orientación de la historia contemporánea; para ejercer un control de la significación humana desde las demandas normativas de la interioridad consciente; para entender qué hacemos hoy cuando hacemos filosofía; afirmar por qué eso que hacemos es filosofía y no otra cosa y, llegar así a establecer e implementar la nueva realidad integral que este giro constituye. Esta labor meta-metódica es denominada por Crowe no propiamente un método sino todo un *Novum Organum* y toda una *Instauratio Magna* para nuestro tiempo (Crowe, 1982). Constituye la posibilidad de todo un nuevo eje del tiempo, de todo un nuevo periodo axial de la historia en que el inicio del Siglo XXI podría convertirse.

## 2. ESPECIFICIDAD DEL META-MÉTODO

LAS DOS FORMULACIONES: 1976 y 1977, son complementarias. La primera resume el forcejeo con el método desde 1935 a 1976 ya descrito, y recibe el nombre de 'Método empírico generalizado'. La segunda, guiada por la exigencia de diferenciar la conciencia, el lenguaje y los desarrollos, es denominada: 'Método fundamental' o 'Meta-método'. La primera formulación acentúa la fundación normativa del método y su expresión más madura como un complejo de ocho especialidades funcionales del mismo; la segunda, revela un ordenamiento más concreto de las diferencias debido los desarrollos en el lenguaje y los medios de comunicación, así como la relación meta-metódica que la filosofía guarda con otras esferas de la cultura y de las organizaciones sociales.

### 2.1 *La filosofía como método empírico generalizado (1976)*

CONCEBIDA COMO UN método, la filosofía consiste primeramente en un conjunto de operaciones recurrentes y relacionadas que produce resultados acumulativos y progresivos, antes que un conjunto de preceptos y de reglas. Los resultados afianzan un estándar que, al ser satisfecho de modo recurrente se hace él mismo normativo. El epíteto

‘empírico generalizado’ señala que el método combina los datos de los sentidos, a los que prestan especial atención las ciencias naturales, con los datos de la conciencia, a los que prestan especial atención los estudios hermenéuticos e históricos, la psicología clínica, y las ciencias humanas. El método empírico generalizado subraya que no es posible estudiar objetos independientemente de su relación con las operaciones de los sujetos ni a la inversa. Por ser generalizado, además, amplía la noción de método más allá de los métodos particulares y descubre un núcleo común en el que los estudios humanos puedan consolidarse armónicamente con los modos mismos del filosofar.

¿Cuál es ese núcleo operatorio común y normativo? Se trata del circuito operacional de: experimentar situaciones concretas, investigar y comprender; reflexionar críticamente y pronunciar juicios balanceados acerca de ellas; deliberar prácticamente y decidir obrar con responsabilidad con el fin de transformar las situaciones concretas; junto con las propiedades de conciencia, intencionalidad, objetividad y auto trascendencia que caracterizan cada una de estas operaciones y al circuito en general. Este proceso es en cierto modo un proceso espontáneo y, en cuanto es consciente, constituye sólo una infraestructura que obtiene en algún momento el resultado de una sola instancia de conocimiento y en donde la realidad restante a ser conocida es sólo potencial. Para hacer de ese resto una realidad actual, es preciso volcar la intencionalidad de todo el circuito sobre sí misma en cuanto proceso consciente. En este giro consiste justamente la estrategia central que transforma el devenir consciente en mediación metódica. Este giro puede ser descrito brevemente así: *Primero*, hay que prestar atención al modo o a los modos concretos del prestar atención de uno mismo. *Segundo*, hay que prestar atención y tratar de comprender los procesos de comprender de uno mismo, con sus fallas e insuficiencias; es sentirse abocado a plantearse preguntas ulteriores y a descubrir o construir soluciones adecuadas y, a apurarse a expresarlas apropiadamente. Este esfuerzo ilumina el significado básico y primitivo de la palabra ‘normatividad’ inherente al método. *Tercero*, el volcar la intencionalidad de las operaciones sobre la experiencia consciente de la propia razonabilidad, revela un tipo de normatividad igualmente primitivo y básico, complementario al anterior, que le da el alcance de realidad objetiva a este ejercicio y no sólo el de una convicción interna. Tras demandar la evidencia y razón suficientes, uno mismo es compelido a

pronunciar un juicio. *Finalmente*, se halla otra instancia básica y primitiva de normatividad inherente a las deliberaciones propias de uno mismo, puesto que entre la necesidad y la imposibilidad se halla el ámbito de la libertad y la responsabilidad; el dominio de la normatividad de la razonabilidad de la acción, donde uno mismo se percata de que no se puede ser responsable sin advertir a lo que es correcto e incorrecto, sin advertir a la experiencia de una conciencia feliz o infeliz, sin advertir a las consecuencias funestas o felices de sus acciones para con los demás y para consigo mismo.

Para una aprehensión metódica del filosofar, no basta con el darse consciente del circuito operatorio en el mundo de la inmediatez. Sólo desde el mundo mediado por la significación se descubre que la convicción interna del desempeño directo y espontáneo del circuito, ciertamente no es desnuda pasión, ni testarudez, ni arbitrariedad, sino precisamente lo contrario: auto trascendencia que satisface una normatividad básica y originaria. El despliegue frágil, contingente y dialéctico de la persona concreta y existencial se abre a la posibilidad de emprender una auto apropiación de esta normatividad a todo lo largo de su vida, siendo ella misma en definitiva su fundamento.

El alcance objetivo del giro metódico hacia la interioridad se hace más patente en su producto más maduro: el esquema de las ocho especialidades funcionales e interdependientes del método, a saber: *búsqueda, interpretación, historia, dialéctica, fundaciones, doctrinas, sistemáticas y comunicaciones*. Este esquema coordina diversas etapas de un proceso investigativo que parte de los datos y pretende llegar a resultados; asimismo hace más expedita la experiencia colectiva del saber y del actuar humanos, a la vez que entabla un diálogo fresco, eficaz y permanente desde el presente hacia su pasado y su futuro. Desglosar la profunda pertinencia que este planteamiento ha venido adquiriendo hoy en la filosofía y en otras las ciencias sociales y humanas desborda este lugar.

## 2.2 *La filosofía como meta-método (1977)*

EL CANADIENSE, UN año después, explica de un modo novedoso y más detallado este tránsito de lo lógico a lo metódico (si bien, en 1973, en *Philosophy of God and Theology*, ya se había referido en general a la

diferenciación en el lenguaje como un factor que produce los cambios en la historia) (Cfr. Lonergan, 2004, p. 209), el paso de la fase teórica y de la exigencia crítica que ésta conlleva a la exigencia metódica y al ámbito de la interioridad. Lonergan subraya, además, que una metodología fundamental contiene un principio empírico en las normas inherentes al proceso operatorio consciente, intencional y cognoscitivo humano. Este proceso suministra de suyo los datos de su propio desarrollo correcto e incorrecto. Asimismo, una metodología fundamental o meta-método supone tres partes sucesivas: (a) una teoría del conocimiento que confronte a cada sujeto existencial con la pregunta: ¿qué hace Usted cuando conoce?; (b) una epistemología que lo interroge acerca de ¿por qué eso que hace es conocimiento y no otra cosa?; y, (c) una metafísica que responda al interrogante de qué conoce esa persona cuando conoce.

Esta propuesta meta-metódica se ocupa, en *primer lugar*, de todo lo que es básico en filosofía y señalado por las tres preguntas mencionadas. En *segundo lugar*, en esta perspectiva, la metafísica no es lo prioritario, sino un análisis intencional de las operaciones de los sujetos *qua* sujetos (Taylor, 1989). Se trata del mismo circuito operacional de 1976, sólo que ahora se destacan las relaciones de elevación o sublimación entre los distintos niveles de operaciones; se delimita mejor el nivel de los dinamismos no intencionales inconscientes que se halla en el trasfondo de la experiencia intencional y, se añade un nivel intencional de integración superior en la experiencia del enamoramiento y su triple diferenciación. Acogerse a las normas inmanentes de este dinamismo genera un crecimiento que alcanza su estatura adecuada cuando se formula como un método y se implanta con una decisión libre de dedicar parte de la propia vida a tareas científicas, eruditas o filosóficas. En *tercer lugar*, la prioridad otorgada a las operaciones frente a los objetos, significa no un nuevo giro hacia otra lógica, sino más bien un giro desde la lógica hacia el método. En *cuarto lugar* se advierte que, mientras la lógica se ocupa de la claridad, el rigor, la coherencia y consistencia de sistemas particulares, el método fundamental se interesa por el movimiento en general; y por el movimiento de lo no sistemático hacia lo sistemático; del pensamiento sistemático de un tiempo y lugar hacia un pensamiento sistemático posiblemente mejor de un tiempo posterior y, de éste, a la fuente y el control de los sistemas en permanente movimiento, sin que esta misma

fuelle se establezca como un meta-sistema cerrado de los sistemas. En *quinto lugar*, Lonergan concluye que la filosofía se convierte en metodología fundamental sin que ésta la agote completamente; señala su importancia en relación con otras ciencias y áreas de estudio, como pueden ser los estudios religiosos y, advierte que los pronunciamientos del meta-método acerca de métodos particulares sólo podrán pretender una validez general y remota; de ninguna manera, las relaciones entre el meta-método y los métodos particulares, las ciencias y las áreas de estudio —que han de ser de doble vía— pueden concebirse deductiva o mecánicamente; antes bien, han de ser análogas al empleo de las matemáticas en la física contemporánea. Asimismo, el meta-método involucra al sujeto existencial y deja de lado al sujeto descarnado y no comprometido, característico de gran parte de la modernidad (Taylor, 1989). El austero desprendimiento de las operaciones puramente cognitivas o intelectuales, dice Lonergan, es en sí mismo producto de una elección libre que se implementa por la aceptación de un método que favorece una *ortopraxis*.

Sin embargo, esta nueva formulación no deja de sorprender y de suscitar el interrogante de por qué Lonergan acentúa en este lugar cuatro grandes etapas en la diferenciación de la conciencia lingüística en general: la oral, la escrita, la lógica y la metódica; cómo cada una de ellas incluye las precedentes, les añade un factor propio y evita que las posteriores se universalicen. Lonergan anota sucintamente que:

En la etapa lingüística la gente habla y escucha. Cuando se introduce la escritura, lee y escribe. En la etapa lógica, opera con proposiciones; promueve la claridad, la coherencia y el rigor de las proposiciones; se orienta hacia los sistemas que se piensa son válidos de forma permanente. En la etapa metódica se mantiene la construcción de los sistemas, pero el sistema permanentemente válido se ha abandonado como ideal; se presume que cualquier sistema es el precursor de otro mejor; y el papel del método consiste en discernir las constantes y variables en las secuencias dinámicas de los sistemas.

En períodos posteriores, se puede acrecentar la esfera de acción de las etapas primigenias: así, por ejemplo, la radio expande el hablar y el oír; el cine expande el teatro y la televisión a ambos. Asimismo, la invención de la imprenta expande la lectura y la escritura. Además, una lógica

simbólica suministra un paso intermedio entre la lógica tradicional y la computadora digital.

Al mismo tiempo, esta distinción de etapas de ninguna manera sugiere que las etapas posteriores sean universales. La invención de la escritura no extirpa el analfabetismo. El descubrimiento de la lógica prepara el camino para los lenguajes técnicos sin desplazar al lenguaje 'corriente' de la vida cotidiana. Con la emergencia del método científico o filosófico no se disipa automáticamente la ilusión de los sistemas permanentemente válidos (Lonergan, 1996, pp. 148-149).

Se advierte aquí, claramente, el papel dialéctico y constructivo de las diferenciaciones lingüísticas en relación con las organizaciones sociales y los logros culturales; esta mediación permite no sólo concebirlos sino ambicionarlos, proyectarlos y realizarlos creativamente.

Las etapas mencionadas constituyen factores que se hallan involucrados en la producción de los cambios de sentido en la historia; factores que se encuentran ligados a contextos sociales y modos de cooperación ya entendidos y aceptados (familia, costumbres, educación, estado, ley, economía, tecnología), así como a los contextos culturales (que se designan por términos tales como: arte, religión, filosofía, historia, ciencia). Si se retrocede en el tiempo, las estructuras mencionadas son más simples, compactas, comprensivas y menos numerosas. En esta formulación y explicación, Lonergan remite a una dialéctica de la historia al estilo de Collingwood y en la interpretación que de ella hace Louis Mink (Mink, 1996, p. 148).

Este último Lonergan, sin duda, explicita la relevancia de las diferenciaciones lingüísticas de la conciencia humana, así como el papel que en ellas juegan los medios masivos de comunicación, información y computación, como gestores de cambio en la totalidad histórica socio cultural. En este contexto, el giro metódico se ocupa de ordenar genética y dialécticamente las constantes y variables de los sistemas que van surgiendo sin convertirse en otro sistema cerrado permanentemente válido.

Ahora bien, el hecho de que estas etapas no se universalicen y, el hecho de que en la historia puedan convivir los que pueden y los que no pueden escribir, los que pueden y los que no pueden operar con

proposiciones y construir sistemas de pensamiento; el hecho de que pueda convivir gente que puede y que no puede captar que los sistemas son constructos abiertos a mejoras; este hecho tiene como consecuencias la estratificación y la alienación. La *estratificación*, porque a mayor diferenciación de la conciencia habrá quizás mayor capacidad de generar nuevas y mejores estructuras sociales, así como una mayor capacidad de dar justificaciones culturales más apropiadas a las mismas. La *alienación*, porque, conciencias más diferenciadas asumirán la iniciativa y esto podrá llevar a las menos diferenciadas a verse fuera de lugar, viviendo mundos y valores que no comprenden ni aprecian. O, si la iniciativa corre a cargo de las menos diferenciadas, las más avezadas se sentirán alienadas y sin reconocimiento en un pensamiento social simplista respaldado por burdas creaciones culturales (Lonergan, 1996, p. 150). Cabe entonces preguntar: ¿es el esfuerzo de las más avezadas improductivo, incomprensible, elitista y levanta una barrera infranqueable? ¿Los eternos representantes de etapas anteriores se contentan con expresar su alienación vociferando sus quejas de exclusión por parte de las conciencias más diferenciadas, siendo también igualmente improductivos? ¿No hay latente aquí una crisis de la inteligencia y, en consecuencia, una crisis de método?

### 3. IMPLICACIONES Y CONSECUENCIAS DE UNA FILOSOFÍA META-METÓDICA

EN GENERAL, LA FILOSOFÍA concebida desde esta perspectiva, recobra su importancia y función universales. En particular, una filosofía meta-metódica es: (a) *Fundacional y normativa*: se basa en la auto apropiación de las operaciones conscientes, intencionales, cognitivas y auto trascendentes de los sujetos *qua* sujetos. Su normatividad distingue entre autenticidad e inautenticidad del proceso de auto apropiación personal y colectiva. No desconoce ni suple las tareas propias de otros métodos más particulares. En la medida en que varios métodos reconozcan este núcleo común, podrán establecer relaciones y normas comunes; las filosofías y la interdisciplinariedad tendrán otra estrategia que les permitan reconocer su mediación en los problemas fundamentales de la sociedad actual. Por lo pronto, esta tarea no estará exenta de todo orden de dificultades. (b) *Crítica*: replantea el estatuto hasta ahora negado a los 'actos mentales' y atiende a las consecuencias alienantes o liberadoras resultantes de los procesos de diferenciación de la conciencia. (c) *Dialéctica*: entra a distinguir entre planteamientos

coherentes con posiciones básicas y planteamientos incoherentes con ellas. Saca los conflictos a la luz, los enuncia en parejas de contraposiciones, examina ordenadamente los límites de sus diferencias y sus lugares de encuentro y promueve de este modo, o bien su resolución, o bien su elevamiento para que la tensión sea cooperativa y productiva. (d) *Sistemática*: congrega alrededor de la estructura de operaciones, la estructura heurística isomórfica de los contenidos que componen la realidad. Establece una nueva forma de ordenar las diferencias con base en los desarrollos y en los cambios de los mismos, a partir de las distintas etapas de control de la significación lingüística y de sus expresiones en los medios masivos de comunicación. (e) *Continuidad*: la recurrencia de las operaciones asegura la continuidad sin imponer rigidez. Su estructura sólo es revisable en sus detalles. (f) *Heurística*: anticipa y transforma lo desconocido en conocido; conduce un proceso en distintas etapas que parte de los datos y llega a los resultados, donde lo desconocido se nombra, se hace parcialmente conocido y se convierte así en premisa para un conocimiento más pleno. (g) *Constitutiva*: de otros métodos filosóficos y de una gran parte de los métodos particulares de las ciencias empíricas de la naturaleza y de la sociedad, así como de las disciplinas normativas de la ética y el derecho. (h) *Trascendental*: en un sentido análogo al escolástico y en el sentido kantiano de condiciones de posibilidad de un conocimiento apropiado. El meta-método designa el componente substancial o común con respecto a otros métodos filosóficos, a los de las distintas ciencias y a los de ciertos procedimientos de la vida cotidiana. La dimensión trascendental del argumento es compatible con el interés actual por el acontecimiento y la contingencia histórica. (i) *Despliega potencialidades*: filósofos, científicos sociales y personas corrientes pueden familiarizarse cada vez más con el instrumento con que siempre han trabajado: sus propias operaciones. Así, el meta-método no es una camisa de fuerza, sino una invitación a desplegar nuevas potencialidades; es un esquema para la cooperación y la creatividad. (j) *Mediación e integración*: el meta método propone una nueva clave de cooperación entre las filosofías, las ciencias y las realizaciones del sentido común, sin obstaculizar el pluralismo y sin afectar la autonomía relativa de las disciplinas; ofrece procedimientos comunes de investigación, interpretación, crítica, dialéctica, heurística, y establecimiento de consensos. (k) *No es totalitario*: constituye una parte importante de la filosofía y de las ciencias sin pretender agotarlas. El

meta-método no es toda la filosofía ni tampoco un simple complemento de ella; sólo le asigna un lugar notable a la elevación práctica del grado de conciencia de sí misma en una época histórica concreta. Es también una parte constitutiva de la impredecible vida humana sin pretender encasquetarla entre muros infranqueables; antes bien, reconoce su fragancia y complejidad. En esta forma, suministra un componente antropológico fundamental que rompe con la no implicación de los investigadores con respecto a los métodos y las realidades que investigan; y reclama determinaciones categoriales desde el interior de las disciplinas particulares para su concreción histórica. Promueve la integración, la cooperación y la inclusión, sin violentar tradiciones investigativas genuinas y reconocidos logros específicos de las comunidades científicas. La perspectiva meta-metódica del filosofar sabe muy bien que no todo es comunicación, ni dialéctica, ni hermenéutica, ni investigación unilateralmente.

En la etapa metódica, la filosofía, una disciplina particular o un campo determinado de estudios puede: (a) confrontar su propia historia con las especialidades funcionales de la Búsqueda (*Research*), la Interpretación (*Interpretation*), la Historia (*History*) y la Dialéctica (*Dialectics*). Puede, además, (b) distinguir etapas en su propio desarrollo: especialidades funcionales de Doctrinas & Sistemáticas (*Doctrines & Systematics*); (c) evaluar la autenticidad e inautenticidad de sus iniciativas: Dialéctica & Fundaciones (*Dialectic & Foundations*) y, (d) predicar, comunicar, enseñar, o formar nuevas generaciones de científicos, etc., en la especialidad: Comunicaciones (*Communications*), a través de muchos estilos y formas apropiadas a los múltiples estratos sociales y culturales de las comunidades históricas en que opera.

#### 4. INTERROGANTES ABIERTOS

LA PROPUESTA META-METÓDICA de Lonergan deja abiertos varios interrogantes, cuya resolución pueda intentarse en un futuro artículo. Estos interrogantes apuntan en cuatro direcciones: en *primer lugar*, a los estudios lonerganianos mismos: de cara a una comprensión del pensamiento más maduro de Lonergan, ¿qué implican las diferenciaciones lingüísticas y las de los medios masivos? ¿Intentaba el canadiense establecer un balance metódico y crítico de los desarrollos de la filosofía analítica para ese entonces y poder entrar con todo derecho

en la discusión, más allá de la fugaz pero acertada referencia a la filosofía del lenguaje en el Cap. 10: 'Dialéctica' de su *Método en teología*? Cabe, igualmente preguntarse si ¿el dominio de la interioridad constituye esa misma realidad y saber a que apuntaba Polanyi con su noción de 'conocimiento tácito'; a lo 'ya sabido desde siempre' que se muestra y no se dice de Heidegger, Wittgenstein y Apel?; al conocimiento que emplea la gente en la conducción de su vida, de Newman y de Gadamer? Los interrogantes apuntan, en *segundo lugar*, al quehacer filosófico en general: ¿Cuál es el real significado y alcance de una propuesta meta-metódica como la expuesta, de cara al quehacer filosófico actual? ¿No lastima la libertad de pensamiento y el flujo espontáneo del polimorfismo de la conciencia y de la historia? ¿No va en contra de cierto desdén contemporáneo por la subjetividad, la totalidad, la unidad, los métodos, la verdad, la fundamentación e integración de los saberes? ¿No encierra acaso en un solo esquema categorial e interpretativo la riqueza insondable de los diversos, distintos y opuestos métodos, discursos y formas de vida razonables exhibidos por numerosas tradiciones filosóficas? En esta misma dirección: ¿Cómo conjuga Lonergan su dominio fundacional de operaciones conscientes con los análisis lingüísticos que sostienen no precisar de aquellas? ¿Es la diferenciación metódica también un nivel superior del desarrollo a que han de llegar los análisis del lenguaje, más allá de la sintaxis, la semántica y la pragmática básicas alcanzadas? ¿Arroja alguna luz Lonergan sobre la urgencia de determinar las condiciones de validez de los actos de habla del filosofar mismo, propuesta por otros filósofos como uno de los grandes desafíos de la disciplina en la actualidad? ¿Por qué su insistencia en la composición teórico-cognitiva, epistémica y metafísica básicas del meta-método y no tanto en sus presupuestos estéticos, éticos, políticos? En *tercer lugar*, están los interrogantes que van en la dirección del real alcance que el meta-método pueda tener en la apertura de las ciencias sociales y humanas hoy: ¿Cómo llevar a cabo su labor de implementación ante la pluralidad de esquemas, conceptos, métodos, estrategias, tácticas, dispositivos e intervenciones de estas disciplinas hoy? ¿Cuál es la significación política del meta-método compatible con su convicción interna y su pretendida realidad objetiva? ¿Qué relaciones, semejanzas y diferencias guarda con teorías de la complejidad, por ejemplo? *Finalmente*, los interrogantes apuntan al mundo del ciudadano corriente y cotidiano: ¿Y qué significación práctica puede tener un meta-método en este contexto? ¿No representa

otro intento dogmático de racionalización de un dominio denso, complejo, fugaz, típico, circunstancial, pletórico de diferencias, conflictos, elipses, pero inevitablemente básico, práctico, necesario, instrumental, urgente, particular e inmediato como es el de la vida cotidiana? ¿Qué rendimiento efectivo tendría en la penosa situación presente nacional, continental, mundial?

El interrogatorio abierto y las respuestas tentativas son interminables y desbordan este lugar. Conviene dar clausura semiológica a esta exposición subrayando cómo la filosofía meta-metódica propuesta por Lonergan no pretende ser una nueva *pamperia*, ni blandir su consigna: *id est facilis*. Esta filosofía, así como toda nueva *summa* que pudiese resultar de ésta, será revisable y perfectible; contingente y probable; limitada a los modestos resultados que en algunos campos pueda efectivamente obtener o haya obtenido.

Una filosofía meta-metódica, es un intento por tematizar la normatividad intrínseca de la autenticidad que la constituye. Supera las dicotomías filosóficas sin sacrificar las diferencias ni el pluralismo razonable (Sierra, 2004); atiende a los desarrollos de los sistemas sin convertirse ella misma otro en sistema cerrado; por ello, como meta-método, emancipa, critica, funda, integra y dinamiza el filosofar más allá de sus analogías con la lógica, con el comportamiento lingüístico gobernado por reglas, con las ciencias y aún, con las artes y el frenesí de la vida cotidiana.

## BIBLIOGRAFÍA

- Crowe, F. 1980. *The Lonergan Enterprise*. Mass. Cowley Pb..
- Jacob, A. et al. 1992. *Encyclopédie Philosophique Universelle*. (Éditeur).
- Jaspers, K. 1994. *Origen y meta de la historia*. (Trad. F. Vela). Altaya, Barcelona.

Lamb, M. 1977. *History, Method, and Theology: A Dialectical Comparison of Wilhelm Dilthey's Critique of Historical Reason and B. Lonergan's Meta-Methodology*. Missoula, Scholar Press.

Lonergan, B.J.F. 1935. "Pantôn Anakephalaiôsis – A Theory of Human Solidarity" (o, 'De la recapitulación de todas las cosas en Dios'), en: *Method: Journal of Lonergan Studies* 9: 2, 1991: 134-172.

Lonergan, B.J.F. 1957. *Insight. A Study of Human Understanding*. London, Longmans, Green & Co., and N. York, Philosophical Library. Recientemente en: *Collected Works of B. Lonergan*, Vol. 3. (F.E.Crowe & R.M.Doran, Eds.), Vol. 3. Toronto: U.T.P., 1992. (Trad. castellana: F. Quijano): *Insight. Estudio sobre la Comprensión Humana*. Sígueme. Salamanca & UIA: México, 1999.

Lonergan, B.J.F. 1972. *Method in Theology*. N. York, Herder and Herder. (Trad.: G. Remolina), 1988. *Método en Teología*, Salamanca. Sígueme.

Lonergan, B.J.F. 1973. *Philosophy of God and Theology*. London: Darton, Longman & Todd.

Lonergan, B.J.F. 1976. 1985. "Second Lecture: Religious Knowledge", en: *A Third Collection*, Ed. F. Crowe, N. York/Mahwah. Paulist Press, & London, G. Chapman. pp. 129-145.

Lonergan, B.J.F. 1976. 1985. "Third Lecture: The Ongoing Genesis of Methods". En: *A Third Collection*, Ed. F. Crowe, N. York/Mahwah: Paulist Press & London: G. Chapman, . pp. 146-165.

Lonergan, B.J.F. 1977. 1994. 'Philosophy and the Religious Phenomenon'. En: *Method: Journal of Lonergan Studies*, No. 12. pp.125-146. Recientemente en: *Philosophical and Theological Papers 1965-1980*. *Collected Works of B. Lonergan*, Vol. 17. (R.C. Croken & R.M. Doran, Eds.). Toronto: U.T.P., 2004: 391-408.

Lonergan, B.J.F. 1985. *A Third Collection*, Ed. F. Crowe, N. York/Mahwah, Paulist Press & London, G. Chapman.

Lonergan, B.J.F. 1996. 'La filosofía y el fenómeno religioso' (Trad. Cast. F. Sierra G.), en *Universitas Philosophica*, 27. pp. 131-158.

Lonergan, B.J.F. 1997. *Verbum. Word and Idea in Aquinas*. Collected Works of B.Lonergan, Vol. 2. Toronto: U.T.P. [Orig. 1967, University of Notre Dame Press].

Lonergan, B.J.F. 2000. "Gratia Operans: A Study of the Speculative Development in the Writings of St, Thomas of Aquin". S.T.D., Diss., Gregorian University. Se publicó en *Theological Studies* 2 (1941) y 3 (1942). Luego en *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, ed., J. Patout Burns, London: Darton, Longman & Todd, 1971. Ahora en: *Collected Works of B. Lonergan*, (F.E.Crowe & R.M.Doran, Eds.), Vol. 1.Toronto, U.T. P., 2000.

Lonergan, B.J.F. 2004. *Philosophical and Theological Papers: 1965-80*. Collected Works of B. Lonergan. (R.C. Croken & .R.M. Doran, Eds.). Vol. 17. Toronto, U.T.P.

McShane, P. 1998. *A Brief History of Tongue*. Halifax, Axial Press.

Radnitzky, G. 1970. *Contemporary Schools of Meta-Science*. 2Vols.

Sasso, R. 1992. "Meta-Philosophy". En: *Encyclopédie Philosophique Universelle*. T.2. *Les notions philosophiques: dictionnaire philosophie Occidentale*, pp.1613-14.

Sierra G., F. 2004. "Pluralismos". Ponencia presentada en el XV Congreso Interamericano de Filosofía & II Congreso Iberoamericano de Filosofía, Lima, Enero 12-16.

Taylor, Ch. 1989. *Sources of the Self: the Making of Modern Identity*. Cambridge, C.U.P. (Trad. Cast. A. Lizón, *Fuentes del yo: la construcción de la Identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 1996).