

el enfoque existencial y cultural de la primera.<sup>17</sup> Si lo expresamos en la terminología de Kusch, en el *estar siendo*, el *estar* -en infinitivo-, tiene prioridad sobre el *siendo*, -en gerundio-, pero fagocita sus valores, para el mutuo intercambio fecundo de los de ambos, en un *fruto* nuevo.

Según mi opinión, el *darse* en gran parte coincide con el *mero estar no más*, de modo que se puede reconocer cierto paralelismo entre el “*estar siendo*” de Kusch y el “*se da ser*” de Heidegger en *Tiempo y Ser* (que supone la inflexión de *Ser y Tiempo*).<sup>18</sup> Sin embargo, como quedó dicho, ese verbo además explicita una *donación*, de suyo gratuita, y -al menos en los fenómenos saturados- un *llamado* gracias a la excedencia de la donación. Pero tal gratuidad puede ser interpretada, o bien solamente como la mera no-necesidad, contingencia y pobreza ontológica de quienes *estamos siendo*, como en Kusch; o bien, como en Marion, sin negar esto último, *también* como la gratuidad de una donación y un llamado desde un más allá del mero estar y del ser, que es razonable interpretar como de Dios. Si así fuera, *estar siendo dado* implicaría no sólo el *estar siendo* -que supone la fagocitación del ser por el estar-, sino también el *darse* de una donación originaria “de arriba” en el doble sentido de esta expresión: *gratis* y *descendente* de lo Alto con mayúscula.

Si cabe tal interpretación, nuestra América estaría convocada a vivir, pensar y llevar a la práctica una síntesis vital entre el *estar*, el *ser* y el *darse*, como fruto inédito del mestizaje cultural, al menos de una triple herencia: la de los *pueblos originarios* de Amerindia, la *helénico-moderna-occidental* y la *bíblica*, cuyos símbolos podrían ser, respectivamente, Cusco (*estar*), Atenas (*ser*) y Jerusalén (*acontecer del darse*).<sup>19</sup>

Artículo recibido el 20/03/2013. Aprobado por el Consejo de Redacción el 01/04/2013

<sup>17</sup> Para las diferentes figuras literarias del mestizaje en Gallegos y Arguedas, remito a los escritos de Pedro Trigo; sobre el último se destaca: id., Arguedas. Mito, historia y religión, Lima, CEP, 1982.

<sup>18</sup> Cf. M. HEIDEGGER, “Zeit und Sein”, en: id., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1969, 1-15.

<sup>19</sup> En la discusión que siguió a la ponencia, se planteó la relación entre “*estar-ser-darse*” con la tríada “*estar-ser-acontecer*”, de la que trato en mi libro NPP; un camino de respuesta se abre al reflexionar que todo *darse* implica *acontecer* y que todo *acontecer* implica un *darse*.

## Gnoseología, epistemología y metafísica en Lonergan: una introducción

por Octavio Groppa\*

### Resumen

Bernard Lonergan realizó una transformación del pensamiento aristotélico-tomista. Mediante una clarificación de las operaciones cognoscitivas reformuló la teoría del conocimiento tomista en sentido del análisis de la intencionalidad, lo que lo condujo a reinterpretar la metafísica a partir de la gnoseología, en vez de hacerlo desde la ontología. En este marco, la metafísica es una heurística generalizada, o un método de métodos que opera como guía del conocimiento. El trabajo ofrece una presentación de estos conceptos en el pensamiento de Lonergan, y desafía al lector a verificarlos con su propia experiencia de entendimiento, que es la motivación fundamental que subyace a toda la obra de Lonergan.

Palabras clave: Lonergan, gnoseología, epistemología, metafísica, conocimiento, verdad, objetividad

## Gnoseology, epistemology and metaphysics in Lonergan: an introduction

### Abstract

Bernard Lonergan carried out a transformation of the Aristotelian-Thomistic thought. Through a clarification of cognitive operations he reformulated Thomistic theory of knowledge in the sense of intentionality analysis. This led him to reinterpret metaphysics from gnoseology, rather than from ontology. In this framework, metaphysics is a general heuristic, or method of methods which operates as a guide for knowledge. The paper provides a presentation of these concepts in Lonergan's thought, and challenges the reader to verify them in his own experience of understanding, which is the fundamental motivation underlying the whole work of Lonergan.

Keywords: Lonergan, gnoseology, epistemology, metaphysics, knowledge, truth, objectivity

\* Lic. en Teología (Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel-2010). Profesor de Creación e Introducción a las Ciencias Sociales II en las Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel.

*Stromata* 69 (2013) 87-111

[D]ebemos considerar que nuestro intelecto progresa de la potencia al acto. Pero cada cosa que progresa de la potencia al acto llega primero a un acto incompleto que es intermedio entre la potencia y el acto, antes de llegar al acto perfecto (...) Ahora, un acto incompleto es conocimiento imperfecto, mediante el cual las cosas son conocidas indiferenciadamente y bajo una cierta confusión...

Tomás de Aquino, *STh* 1 q. 85, a. 3 c.

## Introducción

La necesidad de abordajes interdisciplinarios vuelve a poner sobre el tapete la cuestión de la epistemología y de la verdad. Difícilmente pueda existir concordia científica si se parte del desacuerdo básico respecto de la posibilidad de conocer la realidad. La obra del filósofo y teólogo Bernard Lonergan cobra en este contexto un valor no reconocible en otras épocas. En efecto, en su monumental libro *Insight. A Study on Human Understanding*,<sup>1</sup> editado en 1957, desarrolla Lonergan los presupuestos gnoseológicos, epistemológicos y metafísicos que fundamentan el método trascendental –base para el trabajo interdisciplinar, y que expondrá más tarde en *Method in Theology*–. La pretensión de este artículo es exponer su teoría del conocimiento y la comprensión de la epistemología y la metafísica que se siguen de ella, dejando para un próximo trabajo una exposición más detallada de esta última. En primer lugar expongo los antecedentes que sigue este autor en la elaboración de su teoría del conocimiento. Se trata fundamentalmente de Aristóteles y Tomás de Aquino, pero con la lectura que le es peculiar. La segunda sección expone propiamente su teoría del conocimiento. La tercera sección es una defensa de la gnoseología realista crítica frente a las posiciones antimetafísicas. En la cuarta ubicamos estas posturas como críticas a la mentalidad clasicista, a fin de recuperar los elementos de valor que poseen a pesar de su límite fundamental. La última parte retoma el tema central explicando la epistemología que se sigue de dicha gnoseología, así como una noción general de la metafísica como heurística expuesta por Lonergan.

### 1. Antecedentes

El primer autor que le ofreció a Lonergan las bases para elaborar su teoría del conocimiento fue John H. Newman. El pensamiento del cardenal inglés lo marcó profundamente en su juventud; tanto que todavía pueden encontrarse referencias a él en su obra madura. De Newman tomará,

<sup>1</sup> *Insight. A Study on Human Understanding*, F. CROWE y R. DORAN (eds.), Univ. of Toronto Press, Toronto 1957, <sup>5</sup>1992. CWL 3. Trad. cast. de F. QUIJANO, *Insight. Ensayo sobre el entendimiento humano*, Univ. Iberoamericana, México; Sígueme, Salamanca 1999. Citado como I, seguido del número de página de la quinta edición en inglés y, entre corchetes, el de la edición castellana.

en el plano gnoseológico, la distinción entre aprehensión nocional y aprehensión real, así como la noción de “sentido ilativo”, asociada al juicio, que es el momento en donde se establece la verdad.<sup>2</sup> Con todo, la mente sistemática de Lonergan encontró en Tomás de Aquino a su modelo científico. De hecho, no existe ningún trabajo de investigación publicado por Lonergan sobre la obra del cardenal inglés, pero sí ha dedicado numerosos estudios a la obra del “*acutissimus noster*”, como le gustaba llamar al Aquinate.<sup>3</sup> La gnoseología tomasiana le brindará la estructura básica de pensamiento. Se ha señalado que Lonergan ha sistematizado y llevado a nivel explicativo y científico lo que Newman expresa en lenguaje narrativo y descriptivo. Introduzcámonos, entonces, en la teoría del conocimiento desarrollada por nuestro autor.

Es conveniente realizar una primera distinción en relación con cómo concebir el conocimiento. Podemos afirmar que existen dos formas básicas de comprenderlo, vinculadas a las dos grandes líneas de pensamiento de la filosofía en Occidente: las tradiciones platónica y aristotélica. Platón entiende el conocimiento bajo la forma de confrontación o contacto del sujeto con el objeto. Ello supone una dualidad previa entre el sujeto cognoscente y lo conocido, de modo que el conocimiento es un movimiento agregado a una identidad ya constituida de antemano. De allí se sigue que, si conocemos ideas, entonces éstas deben existir como tales en algún mundo supraceleste. Para Aristóteles, en cambio, “el conocimiento es primaria y esencialmente perfección, acto, identidad. El sentido en acto es lo sensible en acto. El intelecto en acto es lo inteligible en acto”.<sup>4</sup> Si el conocimiento es identidad en acto, luego la diferencia entre conocedor y conocido estará dada en el nivel de la potencia. Por ello Aristóteles podrá conciliar la inmovilidad del primer motor con su inteligencia, mientras que Platón se verá obligado a sacrificar la inmutabilidad del Ser. El primer motor aristotélico es acto puro y su moción es la de una causa final. Su inmovilidad es la de lo que ha alcanzado en el reposo la perfección de su movimiento. Su inteligencia no es una capacidad, sino entendimiento. Como se puede deducir, la visión platónica ofrece una base conceptual que impide una

<sup>2</sup> Cf. John H. Card. NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Londres, 1903. Véase también, M. P. Gallagher, “Lonergan’s Newman: Appropriated Affinities”, *Gregorianum* 85, 4 (2004) 735-56 y P. Egan, “John H. Newman and Bernard Lonergan: A Note on the Development of Christian Doctrine”, en J. Vila-Chã (ed.), *Os Domínios da Inteligência: Bernard Lonergan e a Filosofia. The Realms of Insight: Bernard Lonergan and Philosophy. Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga 2007, 1103-23, con amplia bibliografía.

<sup>3</sup> El P. Leonardo CAPPELLUTI, que fue alumno suyo durante dos años en la Univ. Gregoriana, me transmitió esta anécdota.

<sup>4</sup> *Verbum. Word and Idea in Aquinas*, D. Burrell (ed.), Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame 1967, 183-184. En adelante, citado como V.

fundamentación del conocimiento en sentido realista y, en el plano teológico, de una relación y unidad posible entre Dios y el mundo humano que sea algo más que meramente apofática (pues cualquier relación como manifestación implicaría la disolución del mundo en la perfección de Dios). La realidad, en sentido platónico, queda siempre más allá.

Sin embargo, con la gnoseología aristotélica todavía subsiste un problema. Pues el conocimiento como identidad queda claro en los niveles sensible y formal. Así se da, por ejemplo, la correlación entre el receptor y lo percibido. Aristóteles, en su *Física*, hablaba de *identidad* entre acción y pasión para explicar el movimiento.<sup>5</sup> El mismo principio se aplica a la sensibilidad.<sup>6</sup> La acción del objeto sensible coincide con la pasión del sujeto sentiente. Oímos sonidos, vemos imágenes, tocamos texturas. El oír, en absoluto, es una abstracción. Otro tanto ocurrirá con la *vista* o los *sentidos* restantes. No tocamos en absoluto, sino que nuestra sensibilidad siempre dice relación a, tiene un correlato intencional u objetivo, que es su término *ad quem*. Por ello, en el lenguaje aristotélico, cuando la potencia sensitiva se actualiza coincide con lo sentido. Lo caliente es la actualización de la potencia de sentir calor, pero también es el objeto caliente. De lo anterior se concluye que conceptos como el de *vista* designan una correlación (en este caso, entre el ver y lo visto), por lo que se sitúan en otro orden que el de la sensibilidad.<sup>7</sup>

En el plano formal ocurre otro tanto. El entendimiento tiene su correspondencia en lo entendido (*νόησις νοήσεως*, en Aristóteles;<sup>8</sup> *intelligibile in actu est intellectus in actu*, en Tomás<sup>9</sup>), el significado con lo significado. En tal sentido, si existe un ser inteligente es porque existe algo inteligible, algo que puede ser comprendido. La teoría del conocimiento tomaziana de la verdad como *adaequatio intellectus et rei* debe ser

<sup>5</sup> ARISTÓTELES, *Física* III, 3, 202 a22-b29. Cf. V 147.

<sup>6</sup> ARISTÓTELES, *De Anima* III, 425b 26-27.

<sup>7</sup> A partir de este punto Lonergan criticó ya desde su juventud al pensamiento tomista predominante en su época. En una carta al provincial jesuita de Canadá, P. Keane, fechada en 1935, expresaba que el “conocimiento intelectual”, al contrario que el “conocimiento sensible”, implica el “«ver el nexo» entre sujeto y predicado en un juicio universal: este ver el nexo es una operación que ellos [los tomistas contemporáneos] nunca explican.” Citado en G. Mongeau, “Bernard Lonergan as Interpreter of Aquinas: A Complex Relation”, en Vila-Chã (ed.), *Os Domínios da Inteligência: Bernard Lonergan e a Filosofia. The Realms of Insight: Bernard Lonergan and Philosophy*, Revista Portuguesa de Filosofía, Braga 2007, 1049-1069. Como se verá, cuando hubo desarrollado su teoría del conocimiento, Lonergan no considerará que el llamado conocimiento sensible sea propiamente conocimiento.

<sup>8</sup> ARISTÓTELES, *De Anima* III, 131a, 431b 20-23.

<sup>9</sup> Tomás DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles* 47, 4; 51,6; *Summa Theologica* I, q. 87, a. 1-3m.

comprendida de esta manera.<sup>10</sup> De forma análoga a lo que ocurre con los sentidos, por tanto, hay que afirmar, haciendo uso del lenguaje escolástico, que la puesta en acto de la potencia intelectual -el intelecto o, para usar un término actual, la inteligencia- coincide con lo entendido.<sup>11</sup>

La dificultad se presenta si uno intenta aplicar el principio de identidad al conocimiento de la realidad, es decir, de lo existente de hecho. Porque en tal caso, si el conocimiento fuera por identidad exigiría que nos transformásemos en aquello conocido.<sup>12</sup> Ello tiene una importante consecuencia en el plano teológico, pues, o Dios es un Dios encerrado que no puede conocer lo otro que sí en tanto existente concreto (lo cual es absurdo), o bien debemos afirmar el panteísmo, de modo que no existe algo realmente otro que Dios (lo cual era negado por la fe cristiana). Esta encerrona condujo a Tomás de Aquino a agregar al teorema aristotélico de conocimiento por inmaterialidad el teorema de conocimiento por *intencionalidad* (V 72). “Era un problema para él [Tomás] que Dios debía conocer cualquier cosa distinta que la esencia divina, y resolvió ese problema apelando a la analogía de la palabra humana interior. La reflexión racional tiene que llevar el peso de la transición del conocimiento como perfección al conocimiento de lo otro” (V 73).

En este carácter *intencional* del conocimiento radica entonces la diferencia fundamental entre la gnoseología tomista y la aristotélica. En síntesis, para el filósofo griego el conocimiento se da por identidad, siguiendo los principios metafísicos. Ahora bien, la identidad entre facultad y objeto se alcanza en el conocimiento sensible y en el formal, pero no en el conocimiento de la realidad o de las cosas en tanto reales (su existencia), salvo en Dios. Caso contrario, como hemos dicho, deberíamos transformarnos en lo que conocemos. En otras palabras, si el conocimiento fuera por identidad, sólo conoceríamos un árbol si nos convirtiéramos en árbol. Sólo podríamos conocer los efectos de la droga si nos drogásemos.

<sup>10</sup> Véanse los dos primeros artículos en *Verbum*. Más tardío, “The dehellenization of dogma”, en *A Second Collection*, W. RYAN y B. TYRRELL (eds.), Westminster Press, Philadelphia 1974 (citado SC), 11-32, donde Lonergan desarrolla una encendida defensa de la teoría de la correspondencia. Un análisis detallado y una comparación del pensamiento tomista con el método científico es expuesta en “Isomorphism of Thomist and Scientific Thought”, *Collection*, F. CROWE y R. DORAN (eds.), Univ. of Toronto Press, Toronto 1967, <sup>2</sup>1988. CWL 4, 133-141. Citado como C.

<sup>11</sup> Si el lector ha entendido lo dicho en este párrafo podrá verificar en sí mismo cómo su inteligencia en acto o entendimiento *es* lo entendido. Como veremos, este lenguaje corresponde todavía a la “psicología de las facultades” o potencias, que supone una psicología metafísica, y que será sustituido por el análisis de la intencionalidad.

<sup>12</sup> “El acto de la cosa en tanto sensible es el acto de sensación; el acto de la cosa en tanto inteligible es el acto de entendimiento; pero el acto de la cosa en tanto real es el *esse naturale* de la cosa y, salvo en el autoconocimiento divino, ese *esse* no es idéntico con el hecho de conocerlo” (V 71).

En consecuencia, el conocimiento de la existencia debe tener otra fundamentación. Como se ve, partiendo de este presupuesto el problema del conocimiento es el de cómo conocemos *lo otro* que nosotros mismos, aquello con lo que no podemos identificarnos. Para ello se requiere de una *reflexión* que combine los datos sensibles con el entendimiento intelectual. Pero reflexión no es identidad.

Para validar este movimiento reflejo Tomás se sirve de la idea agustiniana (de corte platónico) de la visión de la verdad eterna en nuestro interior. Sin embargo, a fin de no ceder a la idea de conocimiento como visión propia del platonismo, entiende que nuestra *lumen intellectuale* (el entendimiento) participa de la *lux aeterna*. Téngase presente que Tomás concibe a Dios como un acto de entendimiento puro, de modo que se autoposee de manera perfecta. Nuestro entendimiento, por su parte, también puede comprender su naturaleza, aunque su autoposición no sea perfecta. Dicha participación o analogía con el entendimiento divino permite a nuestro entendimiento alcanzar la verdad, garantizando su eficacia y suficiencia.

Loneragan aclara que si esta posición ofrece una ontología del conocimiento satisfactoria, es insuficiente como epistemología, pues da por supuesto que conocemos a Dios y a nosotros mismos. En suma, para Tomás el conocimiento no es tan sólo la *identidad* con lo conocido, sino que implica un elevarse más allá de la cosa. Si bien conoce al objeto en la imagen (*phantasma*), nuestro entendimiento no es sólo imagen, sino que “pivota sobre sí mismo para producir por sí mismo otro objeto que es la palabra interna como *ratio, intentio, definitio, quod quid est*. Y este pivoteo y producción no es mera cuestión de alguna máquina-de-hacer-chorizos metafísica, que rebana especies a partir del fantasma en un extremo y hace aparecer conceptos en el otro; es una operación de conciencia racional” (V 34).<sup>13</sup> El Verbo Eterno es el caso límite o puro del conocimiento, en tanto se autocomprende de manera plena en su ser espiritual; es decir, comprende su ser y su comprensión de sí. En la medida en que nosotros carecemos de la transparencia y autoposición del verbo puro, entendimiento y reflexión son dos operaciones diferentes. Sin embargo, si poseemos una apertura intencional (trascendental) a la verdad, la que, conjugada con nuestra reflexión, nos permite corregir nuestros yerros. De esta manera podemos comprender hoy el papel que jugaba Dios en la gnoseología tomasiana. La eficacia y suficiencia no se alcanza en un sólo acto (porque Dios la garantiza desde fuera), sino al final del proceso autocorrectivo (garantizado por nuestra inteligencia). El camino de la autotrascendencia —el de la espiritualidad— no será otra cosa sino el de un progresivo autoapropiarse a fuerza de ir corrigiendo los desvíos, y alcanzando la claridad del ser.

<sup>13</sup> Para profundizar este punto, véase V 71-4.

Partiendo de estos antecedentes, Lonergan ofrecerá una presentación al problema del conocimiento que respeta la estructura básica aristotélica tomista, pero sustituye el lugar primordial de la metafísica, ubicando en su lugar a la gnoseología. Detengámonos, pues en la teoría del conocimiento.

## 2. Naturaleza del conocimiento

El camino del conocimiento es para Lonergan el intento por determinar algo siguiendo la guía de la razón. Se trata de la búsqueda intencional de un término desconocido. De él el sujeto sabe de antemano muy poco. Tan sólo lo suficiente como para reconocerlo como desconocido (de allí la categoría de “conocido desconocido”; I 555[619]), como in-cógnita, y buscarlo.

Al comienzo de la indagación el objeto del conocimiento es sumamente vago, si bien anticipado por el sujeto en algunas de sus determinaciones. Dichas anticipaciones son unas primeras intelecciones que le dan forma a su pregunta y le permiten realizar un primer juicio provisorio, reconociendo, por ejemplo, lo que ese *algo* no es. La noción de *algo* -de *cosa*, de *naturaleza*, o de *x*- cumple entonces una función heurística, que irá habilitando y guiando la aparición de preguntas ulteriores. Adviértase la diferencia fundamental con la concepción aristotélica de naturaleza, para quien la noción no es heurística, sino ontológica, pues se deriva deductivamente de los principios metafísicos. Este matiz marcará la diferencia entre una concepción estática del ser y una dinámica. El preguntar es para Lonergan la fuente inagotable del conocimiento.

Iniciado el proceso de pregunta y respuesta, intelecciones y juicios se van acumulando. El objeto del cuestionar va siendo paulatinamente determinado, hasta llegar al punto en que la pregunta inicial es respondida y ya no surgen nuevas preguntas. En tal caso se habrá alcanzado un conocimiento verdadero sobre la materia. Ciertamente este esquema ideal sólo se cumple acabadamente si el objeto término de la indagación es relativamente simple. En cambio, cuando las respuestas potenciales no pueden agotar las preguntas que se generan se alcanzará un conocimiento probable o sólo posible, a la espera de nuevos datos o perspectivas desde los que abordar nuevamente la cuestión. Donde media la interpretación, la pretensión de certeza sólo podría alcanzar su objetivo si fuéramos capaces de enumerar todas las interpretaciones posibles y descartar las inapropiadas. Pero no sería fácil demostrar que tal enumeración fuera completa. Luego, la certeza en materia especulativa sólo puede ser alcanzada en las conclusiones

negativas, debiendo contentarnos en el caso de las conclusiones positivas con la probabilidad.<sup>14</sup>

Volvamos sobre el carácter *intencional* del proceso.<sup>15</sup> Intencionalidad es en este contexto la correlación existente entre sujeto y objeto. El sujeto es un ser que *tiende a* un objeto. Éste no es, por tanto, algo que está allá fuera, con una realidad independiente de aquél, sino que es el correlato de su intencionalidad. El sujeto nunca está en absoluto, sino en tensión a. Esta tensión es identificada por Lonergan en su primera época como el “deseo desasido, irrestricto y desinteresado de conocer” y es la fuente “trascendental” de todas las preguntas, intelecciones y conclusiones.

La intelección (*insight*) o entendimiento consiste en captar cierta inteligibilidad o formalidad en el objeto de conocimiento desechando lo no necesario. Lo necesario es lo esencial en términos gnoseológicos; lo descartado es “entendido en tanto irrelevante” (V 39) y será denominado residuo empírico.<sup>16</sup> Así, para captar la idea de la circunferencia no importa si la imagen que se presenta es una rueda de madera o de metal. El concepto es entonces la expresión abstracta de la intelección.<sup>17</sup>

Sin embargo, si el intelecto, o mejor, la intelección o entendimiento,<sup>18</sup> se corresponde con lo inteligible, no toda intelección es

<sup>14</sup> *Grace and Freedom: Operative Grace in the thought of St Thomas Aquinas*, F. CROWE y R. Doran (eds.), Univ. of Toronto Press, Toronto 2000, CWL 1, 157. Se puede advertir aquí la influencia del “sentido ilativo” de Newman.

<sup>15</sup> Si bien la intencionalidad es mencionada por Lonergan en *Insight*, la adopción explícita del *análisis intencional* será posterior.

<sup>16</sup> Sobre el residuo empírico, véase V 39 y 156-7, “A Note on Geometrical Possibility”, C 92-107, 95, y fundamentalmente, *Insight*, donde la noción es analizada *in extenso*. En términos metafísicos, el residuo empírico es la materia, principio de individuación, respecto de la cual se abstrae el concepto universal, que no considera la diferencia material cuantitativa. Cf. *Pantón Anakephalaiôsis* (The Restoration of All Things), *Method* 9 n. 2 (1991 [1936]) 134-66, 151. En las lecciones sobre lógica matemática impartidas por Lonergan en 1957 mostró cómo este principio se da también en la matemática, pues es preciso suponer *algo* para demostrar que dos puntos sean diferentes. La diferencia de hecho (*a matter of fact*)—no de razón—entre dos entes de la misma especie es el motivo por el que los escolásticos afirmaban que el principio material es principio de individuación. En otras palabras, la distinción entre esos individuos no tiene una justificación, sino que simplemente se da fácticamente (materialmente). Cf. “The Developments and Limits of Mathematical Logic”, 1957, en *Phenomenology and Logic*, P. McShane (ed.), Univ. of Toronto Press, Toronto 2001, CWL 18, 38-67, 62. Citado como PhL.

<sup>17</sup> *Understanding and Being*, E. Morelli y M. Morelli (eds.), Univ. of Toronto Press, Toronto 1980, 1990, CWL 5, 42. En adelante, citado como UB.

<sup>18</sup> Como ya hemos anticipado, el análisis intencional de Lonergan supone una crítica de la “psicología de las facultades” de la que partía el pensamiento aristotélico-tomista, y que suponía la existencia de las facultades del intelecto y de la voluntad (potencias intelectiva y volitiva). Si bien en *Insight* Lonergan todavía habla de inteligencia y voluntad, en

necesariamente correcta. Para certificar su veracidad es necesario emitir un juicio, extraer una conclusión que reúna interpretación y dato, y compruebe el cumplimiento o no de las condiciones. Es lo que hacemos en cualquier razonamiento conformado por una premisa mayor y una menor, donde la primera vincula el condicionado y las condiciones (“Todo hombre es mortal”), la segunda establece el cumplimiento de dichas condiciones (“Juan es hombre”), y la conclusión es el condicionado (“Luego, Juan es mortal”; I 344-5).<sup>19</sup>

En consecuencia, el camino del conocimiento no culmina con la comprensión, sino que requiere del juicio que verifica si lo comprendido es realmente conforme a los datos o no.<sup>20</sup> Existen preguntas en orden a entender (*quid sit?*) y preguntas en orden a reflexionar (*an sit?*)<sup>21</sup> El conocimiento de la realidad—la verdad—se funda en el juicio, no en el entendimiento. El juicio es un paso ulterior a la comprensión que implica un movimiento reflejo sobre el entendimiento, en el que el sujeto se pregunta respecto de los datos comprendidos anteriormente: ¿es esto *realmente* así? Es el momento de la verificación. Más *in extenso*: ¿es esta interpretación coherente con los datos? ¿Incluye todos los datos? ¿Queda algo sin comprender? El juicio somete a crítica lo entendido. Si alguna de las preguntas anteriores es respondida negativamente, entonces tienen lugar nuevas

sus obras posteriores abandonará esta terminología, coherentemente con su método. La dinámica de la intencionalidad supera los supuestos metafísicos de tal psicología, para centrarse en la estructura del conocimiento. Lo que existe, entonces, son sujetos *inteligentes*, no el *intelecto* como tal. Del mismo modo, esos sujetos toman decisiones, son *libres* y *responsables* en la medida en que van respondiendo correctamente al deseo de autotranscendencia. No tienen una *voluntad* incondicionada que se les presenta a la hora de tomar decisiones. Tal comprensión de la voluntad nos dejaría perplejos a la hora de analizar los actos moralmente malos, pues su autor, por tener voluntad mala, sería poco menos que un demonio. En este mismo sentido se advierte el carácter problemático de la propia noción de libertad. La noción liberal que identifica libertad con capacidad de elegir es tributaria de esta metafísica que identifica (erróneamente) libertad con potencia o capacidad.

<sup>19</sup> En “The Form of Inference”, C 3-16, Lonergan concluye que el argumento hipotético (si A, entonces B; pero A; luego, B) constituye la forma básica de toda inferencia. Será éste un primer paso que luego desarrollará acabadamente en *Insight*.

<sup>20</sup> Este papel decisivo del juicio, así como la comprensión del conocimiento como no intuitivo, sino discursivo, los toma Lonergan de J. Maréchal (si bien indirectamente, dado que nuestro autor afirma no haber estudiado su obra sino haberla aprendido por “ósmosis” de su compañero de estudios S. Stefanu, que había sido alumno del filósofo belga.) Cf. “*Insight Revisited*”, SC 263-78, 265.

<sup>21</sup> Tales son las cuestiones básicas a las que pueden ser reducidas otro tipo de preguntas. Las preguntas por el cómo, dónde, por qué, para qué, etc., pueden ser formuladas como si fueran preguntas por el *qué* o la esencia. Cf. “The Natural Desire to See God”, V 12ss.

preguntas y el proceso continúa. En la medida en que el juicio certifica la coherencia (correspondencia) entre los datos percibidos inicialmente y la interpretación que se ha hecho de ellos entonces afirma la realidad de lo comprendido. Se sigue que la realidad alcanzada en el acto de reflexión es el objeto intencional del juicio: cuando la interpretación ensayada de los datos es coherente, da cuenta de todos los datos y responde a todas las objeciones, la conclusión se sigue de suyo: esto es así y el juicio es correcto.<sup>22</sup> Tenemos entonces un hecho.

Loneran llama al hecho “incondicionado virtual.” Se trata en rigor de un condicionado, pues es contingente, no *causa sui*; pero un condicionado al que se le cumplen las condiciones. Por ello es virtualmente incondicionado. El incondicionado formal implica un existente que no tiene condiciones, por lo que es absoluto en sí mismo: Dios. El incondicionado virtual, en cambio, no exige de suyo el cumplimiento de las condiciones para su aparición, sino que en él éstas se dan de hecho. La captación de este cumplimiento es, como hemos dicho, tarea del juicio. No obstante, el incondicionado virtual comparte varias características con el formal: cuando las condiciones se cumplen, la afirmación de la realidad tiene el carácter absoluto y normativo de todo incondicionado. Para poner un ejemplo: si esta silla está aquí, no puede estar en este momento en otro lado. La afirmación, si bien referida a un campo sumamente restringido, es absoluta -y, por tanto, normativa- y situada.

Por este camino llegamos entonces a las nociones de realidad y de ser. Para Lonergan, la noción de realidad se corresponde con el ser y el ser es la respuesta correcta (porque no quedan más preguntas por responder) a las preguntas en orden a reflexionar. Adviértase el carácter heurístico de la noción. Si el ser pudiese ser definido de algún modo, estaríamos frente a una metafísica de la sustancia. Pero no es así aquí. La verdad, en consecuencia, es la aprehensión o captación del ser, pues el ser es lo inteligible, es decir, lo comprendido por la inteligencia y afirmado en el juicio.

<sup>22</sup> Un ejemplo repetidamente mencionado por Lonergan puede aclarar un poco esta primera conclusión. Si un hombre regresa a su casa y ve que ésta está destruida puede concluir: “aquí ha pasado algo”. Su conclusión agota las preguntas posibles en ese punto. También podría decir “ha habido un incendio”; en tal caso su conclusión será probable, pues todavía desconoce la causa de la destrucción. Pero también podría preguntar: “¿dónde está mi esposa?”, que no se trata de una pregunta sobre el mismo tema, sino de una pregunta sobre una nueva cuestión; cf. “Is It Real?”, *Philosophical and Theological Papers 1965-1980*, R. CROKEN y R. DORAN (eds.), Univ. of Toronto Press, Toronto 2004, CWL 17 (citado PTP2), 119-39, 129.

[A]quello que ha de ser conocido por la inteligencia es lo que se entiende por lo inteligible; el ser es aquello que ha de ser conocido por la inteligencia; por lo cual debe ser inteligible, y no puede estar más allá de lo inteligible o diferir de ello; es más, estamos confinados a esta visión, pues cualquier otra visión nos involucraría en las contra-posiciones, las cuales muestran ser incoherentes cuando suponemos que son aprehendidas de manera inteligente y afirmadas de manera razonable.

La verdad ontológica es, por tanto, la inteligibilidad intrínseca del ser. Es la conformidad del ser con las condiciones en que es conocido por medio de la indagación inteligente y la reflexión crítica (I 576 [642]).<sup>23</sup>

La afirmación anterior sólo es probable por vía del absurdo, pues lo que tiene sentido es inteligible y ello es susceptible de afirmación racional. Existe un *algo* en *lo que* reposa un sentido o significación; por tanto, lo real es inteligible. En cambio, *ex falso sequitur quodlibet*: es imposible entonces componer unidad inteligible alguna, de modo que no existe en tal caso *una* realidad de la cual se afirmen los predicados incoherentes.<sup>24</sup>

Del carácter intencional del conocimiento y el ser se sigue lo que Lonergan llama el “isomorfismo” entre la estructura de la conciencia y

<sup>23</sup> La cita continúa con una conclusión interesante, pero no relacionada de manera directa con nuestro tema, donde reinterpreta los desarrollos tomistas respecto de la naturaleza de los ángeles, también aplicable a la idea de inmortalidad del alma: “Es más, esto conduce a una distinción entre el ser material y el ser espiritual, entre el ser intrínsecamente inteligible que no es inteligente y el ser intrínsecamente inteligible que es inteligente. Puesto que se puede mostrar que la diferencia entre la materia y el espíritu radica en el hecho de que lo material no es intrínsecamente independiente del residuo meramente empírico, en tanto que lo espiritual sí lo es.” En este sentido, Lonergan afirma que la teoría pura del entendimiento según Tomás de Aquino debe ser buscada en su tratamiento del conocimiento angélico. Cf. V 33.

<sup>24</sup> En sentido parecido, véase la siguiente frase: “La inteligibilidad es el fundamento de la posibilidad y la posibilidad es la posibilidad de ser; igualmente, la ininteligibilidad es el fundamento de la imposibilidad, y la imposibilidad significa imposibilidad de ser” (V 43-4). La noción tiene también su antecedente en Tomás: “Ex hoc enim quod impossibile est esse et non esse, sequitur quod impossibile sit contraria simul inesse eidem (...) Et ex hoc quod contraria non possunt simul inesse sequitur quod homo non postest habere contrarias opiniones, et per consequens quod non possit opinari contradictoria esse vera, ut ostensum est.” [En efecto, dado que es imposible ser y no ser, se sigue que es imposible que los contrarios sean a la vez (...) Y dado que los contrarios no pueden existir simultáneamente, se sigue que un hombre no puede tener opiniones contrarias, y en consecuencia no puede opinar que los contradictorios sean verdaderos, como es manifiesto.] *In IV Met.*, lect. 6, n. 11. Cf. V 71, n. 114.

la ontología.<sup>25</sup> Este isomorfismo permite establecer una analogía de proporción entre la teoría del conocimiento, la ontología tomista y el pensamiento científico, pues el entendimiento guarda relación con la experiencia así como la forma o esencia con la materia, o bien la teoría con los datos. Del mismo modo, el juicio se relaciona con el entendimiento y la experiencia, como el acto de ser o existencia lo hace con la forma y la materia, o la hipótesis verificada con los datos y la teoría. Además, el conocimiento total nunca se alcanza, sino que el proceso se mantiene en movimiento. Así, la realidad se va comprendiendo de manera sucesiva y las hipótesis son corregidas, ampliadas o sustituidas, del mismo modo que cada existente no abarca la totalidad del Ser, sino que es condicionado y contingente.<sup>26</sup> La analogía puede extenderse a la forma del silogismo<sup>27</sup> y a la estructura de la intencionalidad. El cuadro siguiente las sintetiza.

ontología tomista	gnoseología tomista	disciplinas filosóficas	método científico	silogismo	Inferencia básica	Términos de intencionalidad
materia, potencia	experiencia	gnoseología	datos	premisa menor	cumplimiento de condiciones	<i>a quo</i>
forma (esencia)	entendimiento	epistemología	teoría	premisa mayor	vínculo entre condicionado y condiciones	medio
acto de ser (existencia)	juicio	metafísica	hipótesis verificada	conclusión	condicionado (virtualmente incondicionado)	<i>ad quem</i>

Finalmente, que el conocimiento sea la búsqueda intencional de lo desconocido por determinar significa que es distinto que la intuición de verdades al modo del acto de ver. Que aquello a lo que se tiende deba ser determinado en un proceso de preguntas y respuestas implica ir más allá de la inmanencia de la conciencia.<sup>28</sup> Es hacer trascender a la conciencia. Por el contrario, “las imágenes visuales son incapaces de representar o sugerir las exigencias normativas de la inteligencia y la razonabilidad y, en mucha menor medida, su poder de efectuar la autotranscendencia intencional del sujeto.”<sup>29</sup> En suma, la relación con el objeto no se da por vía de la percepción exclusivamente (nivel 1; la posición intuicionista de Kant), sino de la percepción mediada por el

<sup>25</sup> Este isomorfismo puede ser retrotraído a Tomás de Aquino: “Sicut [...] est dispositio rerum in esse, ita et in veritate” [Como (...) está la disposición de las cosas en el ser, así está en la verdad], *Summa contra Gentiles* 1, c. 62. Citado en GF 300, n. 133.

<sup>26</sup> Cf. “Isomorphism of Thomist and Scientific Thought”.

<sup>27</sup> Adviértase que en el silogismo, la premisa mayor es el elemento formal, y la premisa menor, el material.

<sup>28</sup> Cf. “The Subject”, SC 69-86, 76-7.

<sup>29</sup> “The Subject”, 77.

entendimiento (niveles 2 y 3). Se trata de un punto fundamental que distingue una teoría del conocimiento coherente de una que no lo es. La concepción de realidad según el modo de lo visto -al modo platónico- está a la raíz de todas las filosofías que se ven involucradas en posiciones inconsistentes o, según el decir de Lonergan, en contraposiciones.

### 3. Excursus: crítica de la crítica de la metafísica

Ciertamente, la idea de realidad ha sido fuertemente objetada. La hermenéutica crítica con razón la ahistoricidad de cierta metafísica que pretende afirmar de una vez y para siempre lo que la realidad sea. Ahora, si la metafísica clásica soslayaba el problema de la historia, el avance de la hermenéutica -particularmente, en su versión posmoderna- en el último siglo ha sacrificado a menudo la fundamentación y posibilidad del conocimiento científico en el altar de la historia. En este sentido, se plantea que todo conocimiento responde a un interés práctico. Sin embargo, la solución al problema del condicionamiento que el contexto lingüístico y cultural impone al conocimiento no es suponer que no exista objetividad en absoluto, abandonando concomitantemente la pregunta por la verdad y argumentando que se trata de una cuestión sólo para mentalidades profusas a los mitos de la metafísica. Tal conclusión va más allá de las posibilidades que admiten las condiciones de las que se parte y conduce a posiciones contradictorias. En efecto, no se puede aceptar que la inteligencia sirva para *comprender* el mundo y, a la vez, que no pueda ir *más allá* de sus restricciones culturales, porque en el mismo acto de comprensión ya está situándose más allá de lo dado, es decir, ya está aportando una significación a lo meramente dado. Este “situarse más allá”, esta capacidad de trascender lo dado es constitutiva de la inteligencia. La inteligencia capta totalidades y para poder hacerlo es condición situarse fuera de la totalidad.<sup>30</sup> Por tanto, si da ese paso una vez, ¿qué le impide continuar haciéndolo en una serie indefinida y progresivamente más compleja? ¿Qué le impide, además, preguntar por su propio preguntar? El punto límite de este cuestionar es lo que se conoce en fenomenología como el *horizonte*, la totalidad última no abarcable, pero que está en la base de todas las comprensiones parciales. En términos metafísicos estamos hablando del ser como tal, conocido de manera inmediata e indiferenciada.

La captación de dicho dinamismo de la inteligencia nos permite, a la hora de pensar la noción de realidad, cambiar con Lonergan el foco de nuestra atención, pasando del interés por lo *inteligible* (los

<sup>30</sup> Adviértase que aún no hemos emitido juicio acerca de la rectitud o falsedad de dicha comprensión.

datos, el objeto) a la estructura del proceso *inteligente* (el sujeto). Este es un giro decisivo que da Lonergan y que le permite fundamentar su posición realista crítica.

Desde el lado del objeto, si concluyéramos con los relativistas que dado que el horizonte no es tematizable tampoco pueden ser conocidos los entes que se sitúan en su interior estaríamos olvidando que el objeto dice siempre relación a un sujeto. El razonamiento de los relativistas es del siguiente tipo: necesitamos conocer el todo para conocer las partes, pues cada una de ellas se define en su relación con todas las restantes; pero no podemos conocer el todo; luego, tampoco las partes. El error del planteo se encuentra en la premisa mayor. Porque, para conocer correctamente, la condición necesaria no es conocer el todo, sino desplegar de manera irrestricta el deseo de conocer, realizando las preguntas pertinentes y respetando la estructura gnoscitiva del sujeto descripta en el apartado anterior.

El razonamiento criticado supone, una vez más, una teoría del conocimiento que no distingue adecuadamente los niveles del entendimiento y del juicio. La postura tiene un aspecto válido, con todo, al rechazar el intuicionismo que identifica los objetos con los cuerpos que están “ya allá afuera, aquí y ahora”,<sup>31</sup> pero falla al asimilar conocimiento objetivo a intuicionismo o realismo ingenuo. Dado que los objetos (o entes) —en el sentido intuicionista— no existen, luego —concluye el razonamiento— el problema es que la noción de “realidad” es un concepto vacío o, peor aún, un constructo que encubre una voluntad de poder. Lo que resta, por tanto, son sólo opiniones dependientes de cada contexto o, como afirma Rorty, un “etnocentrismo” inevitable.<sup>32</sup> Paradójicamente, ubicándose el relativismo como opuesto dialéctico del idealismo al negar la noción de realidad, acepta la base gnoseológica incorrecta del empirismo.

Pero además vale preguntar: ¿por qué el relativista opta por el sentido común de su propia comunidad? Porque es el que de hecho posee, dirá. Pero no poder ir más allá de lo propio implica, en última instancia, negar la capacidad de la inteligencia, que nos hace

<sup>31</sup> En una entrevista tardía, Lonergan resume el sentido de la expresión “ya allá afuera, aquí y ahora” de esta manera: “«ya», previa a toda pregunta; «afuera», conciencia extrovertida; «allí», los órganos de sentido espacial tienen objetos espaciales; «ahora», el tiempo del observador es el tiempo de lo observado”. “An Interview with Fr. Bernard Lonergan, sj”, 219.

<sup>32</sup> Véase, por ejemplo, R. RORTY, “¿Solidaridad u objetividad?”, en *Objetividad, relativismo y verdad*, Paidós, Barcelona 1996. Menciono a este autor porque considero representa la posición más consecuente entre quienes confinan el conocimiento al interés práctico. Su postura radical pone en blanco sobre negro este argumento, dejando más patentes sus contradicciones.

trascender siempre las presentaciones inmediatas. En tal caso seríamos incapaces de ir más allá de lo dado. Ahora, si alguien se niega a obrar inteligentemente, entonces no hay que preocuparse por él, pues su postura no ofrece una argumentación, que es el argumento *ad hominem* que Tomás de Aquino ofrece en relación con la posición de los averroístas.<sup>33</sup> Pero los relativistas tienen la pretensión de emitir un juicio inteligente, de modo que los relativistas no pueden cumplir las condiciones que ellos mismos sostienen como válidas y suficientes. Más aún: ellos obran inteligentemente al desarrollar su crítica y suponen de hecho la comprensión y el juicio, sólo que no dan rienda suelta al deseo irrestricto de conocer y abortan el proceso del preguntar antes de que hayan sido agotadas las preguntas pertinentes.

De manera análoga se advierte el límite del empirismo (Hume y su herencia positivista), que considera verdadero tan sólo aquello que puede ser percibido por los sentidos. Pues para formular dicho *criterio* de verdad, el empirista debe ir más allá de su propia percepción y hacer uso de su entendimiento y juicio. En éste sentido, Lonergan recuerda que Hume concebía al conocimiento humano como “una sucesión de impresiones vinculadas por costumbres y hábitos”.<sup>34</sup> Pero, “de hecho, hay una oposición entre el conocimiento que Hume describía y el conocimiento que Hume usaba en su descripción”.<sup>35</sup> Ésta es la contradicción del empirista: su interpretación de los datos empíricos no puede ser empírica, porque se sitúa en otro orden. Así comparte el destino de los relativistas, en tanto ninguno puede cumplir las propias condiciones que postula.

Desde el lado del sujeto, el intuicionismo —esté en la base de un realismo ingenuo o del idealismo— tiene el límite de soslayar su misma existencia como sujeto personal concreto. En la medida en que se

<sup>33</sup> En otros términos, aquel que se niega a entender no puede ser convencido a base de razones. En todo caso, primero habrá que investigar las raíces de su cerrazón, que siempre tiene su fuente en el plano afectivo. Los averroístas negaban que cada ser humano tuviera intelecto posible (es decir, capacidad de entender, si bien entendida como facultad un tanto cosificada), pues lo consideraban una sustancia separada. A esta posición Tomás responde: si mi interlocutor no tiene intelecto posible, entonces no puede entender. Si no puede entenderme, no debo preocuparme por él. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In III De Anima*, lect. 7, n. 20. Citado en V 78, n.143. Cf. UB 352 y “The future of Thomism”, SC 43-53, 53. La versión moderna de esta argumentación, aunque para fundamentar la ética, nos la ofrece K.-O. Apel, para quien el sólo hecho de argumentar implica ya la aceptación de la igualdad de los participantes del discurso. Cf., por ejemplo, K.-O. APEL, “¿Es la filosofía del lenguaje una clave para la fundamentación de la ética?”, *Areté* 6 (1994) 207-227.

<sup>34</sup> “The Foundations of Logic”, PhL 87-114, 109.

<sup>35</sup> “The Foundations of Logic”, 109.

concibe al conocimiento según la analogía de echar una mirada, el sujeto está situado ante los objetos, y si desea conocerse a sí mismo debe ubicarse en la pasarela de objetos para mirarse de manera extrovertida.<sup>36</sup> Pero, entonces, en verdad no hay sujeto alguno, porque éste no es algo que pueda ser observado. Es ser el que mira, el que cuestiona, el que entiende. La realidad concebida de manera unilateral y estática, carente de perspectivas, es incompatible con la existencia de sujetos.

La posición relativista, sin embargo, no sale mejor parada. En efecto, los relativistas, para subrayar la radicalidad de las perspectivas en el problema del conocimiento (frente a una comprensión metafísica que pone la primacía en el objeto y concibe la realidad de modo estático y ya determinado de antemano), sitúan el conocimiento en el nivel de la interpretación. Pero con ello terminan negando la posibilidad del conocimiento como tal, para quedarse tan sólo con interpretaciones consensuadas o, según Rorty, con “acuerdos no coercitivos”. Más aún: en este marco la conciencia del sujeto permanece atemática, pues tampoco va más allá del nivel de la interpretación. Pero ya sabemos que el conocimiento se alcanza al unificar los tres niveles de la experiencia, la interpretación y el juicio. Luego, si no hay posibilidad de conocimiento verdadero, tampoco la habrá de autoconocimiento. Y si no hay autoconciencia tampoco hay sujeto, porque en esta capacidad de volverse reflejante sobre sí, de juzgar su conocimiento, consiste la autoafirmación del sujeto.<sup>37</sup>

En suma, la oposición a la idea de la mente como el espejo de la naturaleza (Rorty) o a la comparación del conocimiento con el acto de ver (Heidegger) afirma lo que el conocimiento *no es*, pero no alcanza para concluir que un conocimiento certero no pueda alcanzarse en ámbitos determinados. Si la perspectiva de la que cada

<sup>36</sup> Por ello Kant se ve obligado a postular un sujeto trascendental. Cf. “Consciousness and the Trinity”, 1963, *Philosophical and Theological Papers 1958-1964*, R. Crocken, F. Crowe y R. Doran (eds.), Univ. of Toronto Press, Toronto 1996, CWL 6 (citado PTP1), 122-141, 131. Véase, más adelante, la nota 55.

<sup>37</sup> Sobre la autoafirmación del sujeto, véase el cap. 11 de *Insight*. En el final de este capítulo Lonergan desarrolla una pormenorizada refutación de las posiciones kantiana y relativista. En este mismo grupo quizá deberíamos también incluir los planteos que, siguiendo una hermenéutica marxista, reducen el problema del conocimiento a la situación política de los sujetos involucrados, con lo que pretenden resolverlo desde el análisis de los presupuestos ideológicos (de clase) de cada uno. Se trata de un planteo voluntarista, pues la opción por la propia posición no puede (por hipótesis) ser justificada racionalmente, sino por una voluntad que se saltea el momento realista. Que la “solución” se busque por vía política (la lucha o conflicto de clases) y no racional no debe sorprender si se parte de tales supuestos. Un razonamiento análogo podría hacerse respecto del estructuralismo y su centramiento en la cuestión del poder.

una parte efectivamente depende o configura los propios intereses, la respuesta sucesiva a las preguntas que van apareciendo revelará en algún momento los límites que pueden generar esos intereses o puntos de partida, obligando a trascenderlos. Una cosa es afirmar que todo proceso de conocimiento parte de un contexto, que existen perspectivas al aproximarse a la realidad, y otra muy distinta es sostener que no pueda irse más allá de estas perspectivas, reduciendo todo conocimiento al interés práctico. Ciertamente, el horizonte de lo susceptible de respuesta por parte del hombre está acotado, pero el horizonte del preguntar es irrestricto e ilimitado. Ésta es la garantía de objetividad y trascendencia. De aquí que hable Lonergan de un deseo “irrestricto, desasido y desinteresado de conocer”,<sup>38</sup> que opera al modo de un vector trascendental. Ese vector, como veremos, pone en dinamismo a la persona, llevándola a autotranscenderse.

#### 4. Más allá del clasicismo: un nuevo punto fijo

Situemos en una nueva perspectiva la posición de quienes critican la metafísica clásica para rescatar los elementos válidos de dicha crítica. Si, como suponemos en este trabajo, la metafísica es heurística, por cuanto se trata del conjunto de categorías fundamentales del conocimiento isomórficas con la estructura del ser proporcionado, entonces, oponerse a la metafísica significaría rehusarse a pensar correctamente. De tal forma, consideraremos que a lo que se oponen con razón muchos pensadores contemporáneos no es a la metafísica en el sentido apuntado, sino al *clasicismo*, que implica la identificación de las categorías de comprensión que surgen de la cultura clásica con las categorías metafísicas, pues nadie estaría dispuesto a afirmar que su pensamiento fuera totalmente irracional y, por ende, carente de sentido. La noción es mencionada ya en escritos tempranos de Lonergan,<sup>39</sup> si

<sup>38</sup> Este concepto, clave en *Insight* (la entrada en el índice temático cita quince lugares que se refieren a él), acerca a Lonergan de nuevo a la metafísica de J. Maréchal. Con todo, para el filósofo belga, el deseo de conocer contiene elementos no sólo cognitivos, sino también afectivos y volitivos. Este acento hará su reentrada en el pensamiento de Lonergan hacia el final de su producción, como se verá más adelante. Se trata precisamente de uno de los límites señalados al *Insight*. Para una comparación de esta noción en Maréchal y Lonergan, véase P. Gilbert, “Maréchal, Lonergan et le désir de connaître”, en Vila-Chã (ed.), *Os Domínios da Inteligência*, 1125-43. El deseo de conocer maréchaliano cobrará, en Rahner, la fórmula de “existencial sobrenatural”.

<sup>39</sup> Así, en una lección dada en el Regis College, Toronto, en 1949, “Towards a Definition of Education”, aún no publicada (Cf. “Exegesis and Dogma”, PTP1 142-159, 154, nota editorial 25). En “*Insight revisited*” comenta Lonergan que su lectura en los años '30 de la obra de Christopher Dawson, *The Age of the Gods* lo introdujo en la *Stromata* 69 (2013) 87-111

bien aparece desarrollada por primera vez en una lección dada en el Regis College, Toronto, en 1963.<sup>40</sup>

El clasicismo considera a la cultura propia como normativa y universal, y a las demás como extrañas o bárbaras. En tal mentalidad, no existe aprehensión teórica de tipo alguno. “La teoría es propuesta y estudiada, pero en el sujeto no hay una diferenciación de conciencia seria real”.<sup>41</sup> No se distinguen adecuadamente los campos del sentido común, que se ocupa de lo inmediato y de lo práctico, y el de la teoría. Entonces se considera que la verdad está del lado de la teoría y que la vida cotidiana es un cúmulo de apariencias. De ello se sigue que en la mentalidad clasicista tampoco hay una aprehensión de lo concreto:

Cada cosa es tan sólo una instancia del universal, el ideal, el ejemplar, la norma, la ley, el modelo. El clasicista no tiene aparato para aprehender qué es ir más allá de la ley universal, ideal, ejemplar, a lo concreto. No aprehende realmente el concreto, el particular, en su detalle sin fin y variación y diferencia. En tercer lugar, mientras admite que las instancias no son ejemplos perfectos de estas abstracciones universales, aún las diferencias no cuentan realmente; no son importantes; son *per accidens*. *Plus ça change, plus c'est la même chose*. Si conoces el universal, sabes todo lo que tiene alguna importancia. Consecuentemente, el clasicismo es no histórico, no tiene capacidad de aprehender la historia, no tiene sentido histórico (no sabe lo que se quiere decir por sentido histórico, esto es, la aprehensión de una mente que trabaja en una manera enteramente diferente que la propia.)<sup>42</sup>

Para la mentalidad científica, en cambio, la noción de cultura es empírica. El ideal clásico de alcanzar lo permanente y universal debe ser entonces separado de la mentalidad clasicista. La cuestión pasa por reconocer en qué orden debe situarse esta búsqueda de invariabilidad. Como hemos visto, no puede darse en el nivel óntico, en el plano categorial (el límite del clasicismo, pero también del empirismo, el idealismo y el relativismo), sino que deberá estar en el del modo de conocimiento del sujeto, pues los seres humanos compartimos una misma estructura cognitiva. Tenemos entonces otra novedad, pues a la

noción antropológica de cultura “y así comenzó la corrección de mi hasta ese momento noción normativa o clasicista”; véase “*Insight Revisited*”, SC 264.

<sup>40</sup> “Exegesis and Dogma”, 155. El tema fue objeto de numerosas menciones por parte de Lonergan. Véase, “Transition from a Classicist World-View to Historical-Mindedness”, SC 1-9; “Belief: Today’s Issue”, SC 87-99; “The Absence of God in Modern Culture”, SC 101-16; “Doctrinal Pluralism”, PTP2, 70-104.

<sup>41</sup> “Exegesis and Dogma”, 155.

<sup>42</sup> “Exegesis and Dogma”, 155.

diferenciación entre el conocimiento propio del sentido común y el de la teoría debe sumarse una tercera, que Lonergan llama interioridad.<sup>43</sup>

La fundamentación de la verdad, por tanto, no opera en el nivel de la teoría, sino en el de la interioridad, que es invariante. Tal como ocurre en la ciencia, lo relevante es el método, más que los resultados.

Los fundamentos de los métodos de la filosofía, o doctrinas filosóficas, de las doctrinas teológicas, se mueven del ámbito de la teoría al ámbito de la interioridad, al ámbito de la *Existenz*, autoapropiación, conversión (conversión intelectual, moral, religiosa), el ámbito de la sabiduría (...)

En segundo lugar, la teoría se mueve del ámbito de lo absoluto, lo inmutable, lo eterno, al ámbito del desarrollo y la declinación, al ámbito de la historia, de la génesis y la dialéctica, de posiciones y contraposiciones. Todas las doctrinas en su concreto desenvolverse y su expresión tienen una fecha (...) Esto no es relativismo, porque los fundamentos no caen en el ámbito de la teoría; caen en el ámbito de la interioridad, y los fundamentos son invariantes. Es un cambio, una reorganización de las funciones que, según la diferenciación griega, caen enteramente en el ámbito de la teoría, que yo dividí entre teoría e interioridad.<sup>44</sup>

La invariancia, entonces, se halla del lado del sujeto inteligente. Este paso tendrá consecuencias decisivas en el método y, por ende, en la teología.

En este sentido, la teología deja de ser la “ciencia de Dios”, que a partir de ciertos principios metafísicos deduce las consecuencias para la vida de los creyentes, para ser el estudio, a la luz de la Escritura y la tradición, de la experiencia religiosa imbricada en un contexto de significaciones y valores culturales históricamente condicionados (la noción de teología en *Método*). La teología, por tanto, ya no puede ser separada del teólogo que busca con autenticidad. Finalmente, en la medida en que el teólogo es miembro de una comunidad creyente podemos decir que la teología se convierte en *fideles quaerentes intellectum* y coincide, en el límite, con el proceso de autoconstitución eclesial.

<sup>43</sup> “Exegesis and Dogma”, 156. Como se ve, esta clarificación del plano de la interioridad es de la época de su estancia europea, en donde toma contacto con la filosofía continental (fenomenología y existencialismo). No obstante, si bien este campo de la interioridad no es mencionado con tal claridad en *Insight*, lo referido con dicho concepto es quizá la tesis principal del libro, que procura hacer que el lector haga experiencia y tome conciencia de sus propios actos de intelección y de los pasos que da hasta llegar al conocimiento. Cf. el prólogo de *Insight*.

<sup>44</sup> “Exegesis and Dogma”, 156-7.

## 5. La estructura del conocimiento y la metafísica consecuente

Sinteticemos lo dicho hasta aquí. Tenemos tres niveles bien diferenciados en los que se desenvuelve la intencionalidad cognoscitiva del sujeto: percepción, entendimiento y juicio. Cada uno tiene su correlato intencional: respectivamente, lo perceptible, lo inteligible y el ser o la realidad. Pero lo perceptible es potencialmente inteligible; lo inteligible lo es formalmente y el ser lo es de hecho, es decir, en acto. En otras palabras, la realidad es inteligible porque es lo entendido. El análisis de la intencionalidad da cuenta de la correspondencia entre el conocimiento y la ontología, entre pensar y ser, en el decir de Parménides (aunque, ciertamente, en un sentido distinto que el de Parménides). Es lo que Lonergan llama el *isomorfismo* de conciencia y realidad.

De ello se sigue que la realidad está compuesta de diversos planos o niveles que se corresponden con la estructura de la intencionalidad cognoscitiva. Existe un nivel *empírico*, que es aquel al que pertenece lo dado (*datum*) como tal. Si los datos son reales, y no producto de la fantasía, entonces serán inteligibles. La inteligibilidad es, pues, un nivel superior al empírico, por cuanto capta las relaciones que se dan en lo meramente dado y su sentido. Es el nivel (formal) de la *interpretación*, y tal como hemos anticipado, aún las posiciones empiristas más extremas y los idealismos —que consideran que real es sólo lo *dado* “que está allí fuera” (*esse est percipi*, en palabras de Berkeley)—<sup>45</sup> suponen de hecho este nivel. Lo que intrínsecamente carece de inteligibilidad no es dato, porque no es real. Lo inteligible no puede ser afirmado racionalmente.<sup>46</sup> Es nada. No es, y por tanto, tampoco es problema (desde el punto de vista cognoscitivo).<sup>47</sup> Se trata de una falsa pista que debe ser abandonada. Finalmente, el momento decisivo es el de la *razonabilidad*, en el que mediante el juicio se afirma la verdad de lo interpretado.

Tenemos entonces una conclusión importante. El conocimiento no consiste en una operación, sino en un conjunto de ellas. En cada una puede reconocerse, a su vez, un término *a quo*, un término medio y uno *ad quem*. En el nivel de la experiencia estas operaciones son las de sentir, percibir, imaginar; en el del entendimiento, indagar, comprender, formular; en el del juicio, reflexionar (sopesar la evidencia), aprehender el incondicionado, afirmar.

<sup>45</sup> Cf. “An Interview with Fr. Bernard Lonergan, sj”, 219.

<sup>46</sup> Cf. “A Note on Geometrical Possibility”, 102. Es el problema del pecado, pues, como enseña la tradición cristiana, el mal no consiste en nada, sino en una ausencia de bien, en una imperfección. Es un absurdo. Véase GF 332-3.

<sup>47</sup> Por supuesto que sí es problema si se definió como dato una construcción que se verifica a la postre como abstracta. Tal comprensión se alcanza mediante un acto de intelección inversa.

Como ocurre con las partes de toda estructura, cada una está relacionada funcionalmente con las restantes, de manera que quitar un elemento implica hacer desaparecer el todo.<sup>48</sup> Dichas actividades cognitivas son desarrolladas de manera espontánea, atemática, y son las que hacen que el sujeto esté presente a sí mismo.<sup>49</sup> Este conocimiento de sí mismo es el elemento distintivo que permite a Lonergan superar los límites de las filosofías de la conciencia de raigambre trascendental, en donde tal conciencia termina siendo abstracta. Aquí se trata de la conciencia como experiencia, pues es la que tiene de sí el sujeto concreto al realizar operaciones cognoscitivas.<sup>50</sup>

Existen, por supuesto, distintos modos de estar consciente. Se puede estar *empíricamente consciente*, como cuando uno está echado mirando el cielo o el mar, sin interpretar. Se puede estar *intelectualmente consciente* cuando uno comienza pensar, a imaginar, a preguntar, a interpretar. Se puede estar, en tercer lugar, *racionalmente consciente*, en la medida en que uno se pregunta si lo que uno pensó es verdad o no. Finalmente, existe la *autoconciencia racional*, que es alcanzada por el sujeto cuando delibera y decide.<sup>51</sup>

Del análisis de la estructura del conocimiento surge una metafísica, aunque es preciso notar que aquí la metafísica no es *filosofía primera*. La fundamentación parte de la gnoseología, conservando el giro al sujeto propio de la modernidad. Sin embargo, se distingue de la posición kantiana, que pretendía fundar la objetividad en la epistemología

<sup>48</sup> Cf. “Philosophical Positions with Regard to Knowing”, PTP1, 214-243, 216; “Cognitive Structure”, C 205-221, 206.

<sup>49</sup> La comprensión de la conciencia como presencia a sí mismo aparece pocos años después de la publicación de *Insight*, en el seminario que dio Lonergan sobre dicha obra en Halifax, Nova Scotia, 1958 (UB 15-6) y en el artículo “Christ as a Subject: A Replay”, C 153-84. En escritos posteriores Lonergan distingue los diferentes modos de presencia: está la presencia física, material, como la de un reloj en una sala o una estatua en un patio; está la presencia del objeto, que supone una conciencia, un sujeto ante quien el objeto está echado delante; finalmente, está la presencia del sujeto ante sí mismo, no al modo de un objeto, sino por el mero hecho de estar ejercitando actividades cognitivas, afectivas o volitivas (cf. “Philosophical Positions with Regard to Knowing”, 222; “Cognitive Structure”, 209-10).

<sup>50</sup> Sobre este punto puede consultarse C. JACOBS-VANDEGEER, C., “Insight into the Better Argument: Habermas and Lonergan”, en Vila-Chã (ed.), *Os Domínios da Inteligência*, 1223-47.

<sup>51</sup> Cf. “Philosophical Positions with Regard to Knowing”, 222. Se advierte aquí, anticipado en *Insight*, lo que será más tarde el cuarto nivel de la conciencia intencional. En sus escritos posteriores Lonergan dejará de llamar a este nivel de esta manera y lo denominará “conciencia responsable”. Sin embargo, todavía en una fecha tardía como 1968 sigue apareciendo esta denominación. Cf. “The Subject”, 80 y, por supuesto, MT 9 [17].

(nivel 2). La epistemología responde a la pregunta por la objetividad del conocimiento, pero Lonergan sostiene que es preciso responder primero qué es el conocimiento.<sup>52</sup> Es preciso dar, entonces, un paso más atrás, al momento de la gnoseología. Ella es la respuesta a la pregunta trascendental: ¿qué hago cuando conozco?, que procura reconocer cuáles son las operaciones involucradas en ese proceso. Se trata de que cada uno formule en primera persona la pregunta y verifique en su propio ejercicio de conocer dicha estructura. Repetir el resultado alcanzado por otro es no asumir la tarea propia en tanto sujeto. Lo fundamental, en términos de Newman, es la aprehensión *real* más allá de la *nocional*.

Recién entonces surge la cuestión ulterior, a saber: ¿por qué dicha actividad es conocimiento? El momento de la epistemología, de la fundamentación formal del conocimiento, tarea que desarrolla extensamente Lonergan en su obra *Insight*. Pero para que el conocimiento sea actual debe llegar a su término, dando un paso más allá de la reflexión sobre sus condiciones de posibilidad. Y si la pregunta es sobre el conocimiento *como tal*, entonces es trascendental. Lo que queremos conocer en este caso es el conocimiento (*knowing knowing* o “conocimiento consciencial”).<sup>53</sup> No implica ya qué sea *esto* en particular, sino la cuestión ¿qué es lo que conozco cuando realizo tales operaciones? A ella responde la metafísica. Lo conocido al verificar lo interpretado es el ser. De tal forma, la metafísica se descubre en un tercer momento que sigue a la gnoseología y a la epistemología, integrándolas. En suma, es posible conocer algo (la cuestión de la metafísica) si se respeta el modo de operación (reconocido por la epistemología) de nuestra conciencia intencional (gnoseología).<sup>54</sup> Para

<sup>52</sup> Cf. J. FLANAGAN, “Lonergan’s New Context for Theology”, en Vila-Chã (ed.), *Os Domínios da Inteligência*, 1001-23, 1003.

<sup>53</sup> La cuestión nos remite a la aristotélica νόεσις νοήσεως. En relación a esta noción, Lonergan señala que los intérpretes modernos la tradujeron como “pensar el pensamiento” (“thinking thought”), y de esta manera entendieron a Aristóteles como un conceptualista. En cambio, los medievales no tradujeron *cogitatio cogitationis*, sino *intelligentia intelligentiae*, demostrando que ponían el acento en las operaciones del sujeto inteligente (la posición que Lonergan llama intelectualista) más que en el pensamiento en tanto objeto (conceptualismo) (cf. V 188). La expresión “conocimiento consciencial” era usada por Lonergan en sus cursos en la Univ. Gregoriana y señala ambos aspectos del acto de conocimiento, es decir, el término objetivo y el momento subjetivo-conciente (debo al P. Cappelluti este comentario).

<sup>54</sup> Cf. “The Analogy of Meaning”, PTP1, 183-213, 198. Cabe señalar que en la introducción de *Insight*, Lonergan sólo menciona explícitamente dos preguntas: ¿qué ocurre cuando estamos conociendo? y ¿qué es conocido cuando ello ocurre? Posteriormente agregará la pregunta pertinente para el segundo nivel, de la epistemología (¿por qué dicha actividad es conocimiento?) y formulará la pregunta inicial en primera persona del singular, quizá para remarcar la necesidad de que cada uno

Lonergan, por tanto, la metafísica es el método heurístico mediante el cual el ser humano conoce y afirma la realidad (I 416 [466]). Esta perspectiva implica un giro en el fundamento, que pasa del objeto intencional inteligible al sujeto inteligente.

Ahora bien, si bien la metafísica no es filosofía primera, sí provee las categorías *básicas* para analizar las operaciones del sujeto y su correlato ontológico (y, en este sentido *-quoad se-*, puede tenerse como previa o *primera*, aunque *descubierta -quoad nos-* en tercer lugar). En la estructura cognitiva hay una metafísica latente.<sup>55</sup>

Como las operaciones cognitivas son siempre las mismas que funcionan de manera recurrente, la estructura descrita es invariante: no puede ser sometida a revisión sin hacer uso de ella misma.<sup>56</sup> El punto es decisivo pues damos entonces con el punto firme donde apoyar el edificio del conocimiento, que Platón identificó con el supramundo de las ideas, Aristóteles con la metafísica, Descartes con el pensamiento del yo, Kant con el Yo trascendental y Hegel con el Ser Absoluto, por mencionar tan sólo los casos más relevantes. La invariancia de dicha estructura es la que opera como fundamentación epistemológica, en el sentido de ofrecernos la razón de por qué cuando desplegamos las operaciones cognoscitivas el resultado es el conocimiento. La respuesta es que si soslayamos alguno de esos pasos, lo que obtenemos es, o bien una fantasía o un concepto ideal (cuando falta el tercer paso), o bien una proposición analítica (cuando falta el momento empírico). En cambio, sólo si respetamos esos pasos podemos tener control sobre el proceso, de manera de reconocer los errores y corregir las comprensiones desviadas.

Pero, a la vez, dicha estructura es abierta, pues el patrón de operaciones puede ser aplicado a cualquier objeto de la percepción o del propio pensamiento. En otras palabras, cualquier intento de revisar la estructura que va de los datos y la interpretación al juicio tomará como dato dicha estructura, deberá entenderla y emitir un juicio respecto de si considera que es real o no, es decir, si tal es el modo como se

verifique en sí este proceso y alcance así la autoapropiación. Cf. la nota del editor / al artículo “Metaphysics as Horizon”, C 299.

<sup>55</sup> Desde sus escritos tempranos Lonergan sostiene la inmediatez del ser. El ser es inmediato, pues es aquello a lo que tiende todo cuestionar, antes de cualquier diferenciación conceptual.

<sup>56</sup> *Method in Theology*, Univ. of Toronto Press, Toronto 1971, <sup>2</sup>1973; trad. cast. de G. Remolina, *Método en teología*, Sígueme, Salamanca 1988, 17-20 [24-6]. Citado como MT. De nuevo, esto debe ser verificado por el lector.

desarrolla el conocimiento. Esto es posible porque las operaciones son preconceptuales y prelingüísticas.<sup>57</sup>

El relevo de la metafísica como filosofía primera tiene enormes consecuencias. Del lado del sujeto, implica una inversión. El planteo clásico partía de una psicología metafísica que suponía la existencia de dos facultades del alma, el intelecto y la voluntad, que tendían a una Verdad y un Bien evidentes, pues se llegaba a ellos a partir de las categorías básicas metafísicas, tenidas por universales. En cambio, Lonergan sustituye el esquema anterior por una metafísica psicológica con vértice en la estructura cognoscitiva del ser humano.<sup>58</sup> Del lado del mundo objetivo, el corrimiento de la metafísica implica una sustitución de la física aristotélica por la ciencia moderna. Pues la física aristotélica se desarrolla deductivamente a partir de las categorías básicas metafísicas. Pero en la física moderna (al igual que en toda la ciencia) lo invariante es el método -que es el procedimiento controlado-, no el objeto. Del mismo modo, el método empírico generalizado o trascendental se aplica categorialmente y ofrece resultados concretos.

No estamos, por tanto, frente a una metafísica de tipo clasicista, sino que en ella el sujeto tiene un papel fundamental. Metafísica y sujeto dejan de ser polos opuestos dialécticamente para alcanzar una integración superior.

### Conclusión

La comprensión lonerganiana de la teoría del conocimiento, la epistemología y la metafísica tiene una clara fuente aristotélica y tomista, pero no se limita a repetir las, sino que ofrece una presentación que las asume y revalida para el contexto de pensamiento moderno de una manera notable. Los elementos esenciales pueden ser resumidos entre los siguientes: en primer lugar, la comprensión de la relación sujeto-objeto en términos de la intencionalidad tomista, que perfecciona la comprensión aristotélica del conocimiento como identidad formal (entre intelecto activo y objeto entendido), frente a la gnoseología platónica que ponía al objeto como ente constituido independientemente del

<sup>57</sup> Cf. J. FLANAGAN, "Lonergan's New Context for Theology", 1005. Nótese, de paso, que la solución kantiana al problema de la objetividad -la distinción entre conocimiento *a priori* y *a posteriori*- se mantiene todavía en el ámbito conceptual. El verdadero giro copernicano lo da Lonergan. Sobre la diferencia de concepción del conocimiento entre Kant y Lonergan, véase G. Sala, "Kant e Lonergan: O *a priori* no Conhecimento Humano", J. Vila-Chã (ed.), *Os Domínios da Inteligência*, 1071-102.

<sup>58</sup> Cf. VILA-CHÃ, S.J., "Bernard Lonergan: A Inspiração de uma Obra", en Vila-Chã (ed.), *Os Domínios da Inteligência*, 816.

sujeto cognoscente, y al cual éste accede por vía intuitiva. La cuestión no se trata meramente de un problema arqueológico, porque la comprensión platónica no sólo se corresponde con la del sentido común ingenuo (de modo que nos es contemporánea), sino que continúa vigente en la filosofía y la ciencia, vía el pensamiento de Duns Scoto, en los pensadores idealistas -como Descartes, Kant, Hegel- y sus herederos, entre quienes se destacan los positivistas. El segundo elemento es haber ofrecido una definición clara del conocimiento, como un complejo de operaciones; básicamente, percibir, entender y juzgar, a las que debe agregarse el momento responsable, el de la decisión. Esta estructura, al ser invariante (por quedar definida por términos objetivos, y no depender de una vaga comprensión originada en el sentido común), sirve de fundamentación epistemológica, y como lo que es conocido por esta vía no puede sino ser la realidad, entonces lo conocido es el ser. Así se deriva, en tercer lugar, la metafísica. Pero fue expresado que esta metafísica no es una filosofía primera en el sentido aristotélico, sino una estructura heurística integral del ser proporcionado. En este sentido, la metafísica se transforma, en tanto método que permite corregir nuestros errores, en herramienta fundamental para la transformación de la realidad. Así se verifica no sólo su eficacia, sino también su carácter concreto, lejos de la abstracción y aparente extrañeza respecto del mundo real que lleva a muchos a abjurar de ella. Finalmente, si la metafísica es tan sólo el método correcto de conocimiento, de manera de que no introduzcamos elementos extraños en el acto propiamente cognoscitivo (como la desatención, la obcecación, la negación de carácter ideológico, la deformación de raíz moral), entonces rechazarla de antemano se parecería al barco que navega en aguas abiertas, con un timonel que desconoce la técnica de su tarea y está desprovisto de carta náutica. No se puede afirmar de antemano que le vaya a ser imposible arribar al puerto deseado; pero si logra no quedar a la deriva, alcanzará su meta de manera mucho más trabajosa y sin garantía de éxito.

Artículo recibido el 01/12/2012

Aprobado por el Consejo de Redacción el 01/04/2013