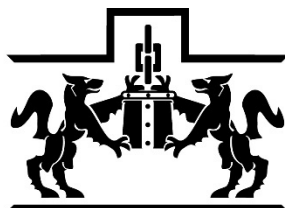


UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
Del 3 de abril de 1981



LA VERDAD
NOS HARÁ LIBRES

**UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA**

CIUDAD DE MÉXICO ®

“CONOCIMIENTO Y LIBERTAD EN BERNARD LONERGAN”

TESIS

Que para obtener el grado de

DOCTOR EN FILOSOFÍA

Presenta

RICARDO GARCÍA ÁLVAREZ

Director de Tesis: Dr. Francisco Vicente Galán Vélez

Lectores: Dr. Pablo Lazo Briones

Dr. José Antonio Pardo Oláquez

Al Dr. Francisco Galán por su paciencia apoyo y comprensión.

Lista de Abreviaturas.	1
Introducción.	2
Capítulo I. El conocimiento.	19
1.1. El método empírico generalizado.	19
1.2. Las estructuras heurísticas del método empírico.	23
1.2.1. La estructura heurística clásica.	25
1.2.2. La estructura heurística estadística.	30
1.2.3. La estructura heurística genética.	32
1.2.4. La estructura heurística dialéctica.	33
1.2.5. Los cánones del método empírico.	34
1.2.5.1. El canon de selección.	34
1.2.5.2. El canon de operaciones.	35
1.2.5.3. El canon de pertinencia.	36
1.2.5.4. El canon de parsimonia.	37
1.2.5.4.1. Las leyes clásicas.	37
1.2.5.4.2. Las leyes estadísticas.	39
1.2.5.5. Canon de explicación completa.	39
1.2.5.6. El canon de residuos estadísticos.	40
1.2.5.6.1. La noción de abstracción.	41
1.2.5.6.2 El carácter abstracto de las leyes clásicas.	42
1.2.5.6.3 La unificación sistemática y la síntesis imaginativa.	43
1.2.5.6.4 La existencia de residuos estadísticos.	45
1.2.5.6.5. Los esquemas de recurrencia y la probabilidad emergente.	47
1.2.5.6.6. La probabilidad emergente.	50
1.3. El primer nivel del conocimiento es el nivel empírico.	51
1.3.1. El patrón biológico de la experiencia.	53
1.3.2. El patrón estético de la experiencia.	54
1.3.3. El patrón intelectual de la experiencia.	55

1.3.4. El patrón dramático de la experiencia.	55
1.4. El segundo nivel del proceso cognitivo es el entendimiento.	56
1.4.1. El <i>insight</i> o acto de intelección.	59
1.4.2. El acto de intelección como punto de vista superior.	61
1.4.3. El acto de intelección inverso.	63
1.5. El sentido común.	64
1.6. Generalidades de la cosa.	66
1.6.1. Los cuerpos.	68
1.7. El tercer nivel del proceso cognitivo es el juicio.	69
1.7.1. La comprensión reflexiva.	73
1.7.2. La creencia.	76
1.7.3. Los juicios concretos de hecho.	78
1.8. La objetividad.	83
1.8.1. La objetividad absoluta.	85
1.8.2. La objetividad normativa.	86
1.8.3. La objetividad experiencial.	87
1.9. La verdad.	
1.9.1. El criterio de verdad.	89
1.9.2. La definición de la verdad.	91
1.9.3. El aspecto ontológico de la verdad.	91
1.10. El conocimiento como constitutivo de la libertad.	92
1.10.1. La autoafirmación.	95
1.10.2. La auto-apropiación.	97

Capitulo	II.	Ontología	de	la	libertad.
102					
2.1.		El isomorfismo de la actividad cognoscitiva y lo conocido.			102
2.2.		Noción de libertad.			104
2.2.1		Indeterminación. Visión de la naturaleza en general.			104
2.3.		La visión de las cosas contra el determinismo.			
2.3.1	Las	cosas	y	la	probabilidad emergente.
106					
2.3.2.		Los géneros en cuanto explicativos.			107
2.3.3.	Especies	en	cuanto	explicativas.	
108					
2.3.4.		El		determinismo.	
111					
2.4.		Una visión del ser humano.			112
2.4.1.	El	significado	de	los	residuos estadísticos.
113					
2.4.2.	El	flujo	sensible	subyacente.	
114					
2.4.3.		La intelección práctica.			115
2.4.4.		La reflexión práctica.			115
2.4.5.		La		decisión.	
119					
2.5.		La		libertad.	
121					
2.6.	Diálogo	con	Nagel	y	Habermas.
125					
2.6.1.	Diálogo	con	Nagel.		
125					
2.7.	Diálogo	con	Habermas.		
140					
2.7.1.	En	pro	y	en	contra del reduccionismo.
142					
2.7.2.	Acerca	de	la	interacción	de naturaleza y espíritu.
148					

2.7.3. Sobre el entrelazamiento entre razón y naturaleza.	152
2.7.3.1. La fenomenología de la conciencia de la libertad.	153
2.7.3.2. La libertad como emancipación frente a la pseudo-naturalidad. Recuerdo de la naturaleza en el sujeto.	155
2.7.3.3. La penetración naturalista en la naturaleza subjetiva.	157
2.7.4. El juego del lenguaje del agente responsable y el problema de la libre voluntad. ¿Cómo reconciliar el dualismo epistémico con el monismo ontológico?	160
2.7.4.1. El fenómeno de la libre voluntad: su aparición.	160
2.7.4.2. El problema de la libre voluntad en el discurso del derecho penal.	163
2.7.4.3. Los límites de la realización de la auto-objetivación.	166
2.7.4.4. Tres argumentos compatibilistas.	168
2.7.4.5. La explicación naturalista del dualismo epistémico.	171
2.7.4.6. El giro epistemológico y la imposibilidad de moverse del dualismo epistémico.	174
2.7.4.7. El proyecto de la des-trascendentalización radical: La mente como parte de la historia natural.	176
2.7.5. Críticas a Habermas.	180
2.7.5.1. Crítica de John Searle.	180
2.7.5.1.1. Concepción errónea de la física y su relación con la causación mental.	184
2.7.5.2. Crítica de Timothy Schroeder.	

2.7.5.2.1.	Una neurociencia menos fantástica.	186
2.7.5.2.2.	El compatibilismo y sus malestares.	187
2.7.5.2.3.	Evaluando la teoría.	188
Capítulo III. Libertad y conocimiento.		
3.1.	Las virtudes epistémicas.	193
3.1.1.	La estructura cognitiva y la voluntad.	197
3.1.2.	La inteligencia y la voluntad.	198
3.1.3.	Responsabilidad epistémica y la voluntad en el juicio.	200
3.1.4.	El juicio como compromiso personal.	200
3.1.5.	La voluntad y el criterio de invulnerabilidad.	202
3.1.6.	La decisión y el juicio.	203
3.1.7.	¿Podría un sujeto cognoscente ser irracional?	204
3.1.8.	La responsabilidad epistémica y voluntariedad en la creencia.	
3.1.8.1.	La noción de creencia.	204
3.1.8.2.	Perspectivas sobre la responsabilidad.	206
3.1.9.	La noción de libertad.	207
3.1.10.	El valor del conocimiento.	208
3.1.11.	La normatividad epistémica.	209
3.1.12.	Generalidades sobre el modelo responsabilista de Zagzebski.	212
3.1.13.	Virtudes epistémicas y conocimiento en Sosa.	212

3.2.	Los	problemas	del	conocimiento.	
214					
3.2.1.	El sesgo dramático.				214
3.2.2.	La escotosis.				215
3.2.3.	La represión.				217
3.2.4.		La		inhibición.	
217					
3.2.5.	La actuación.				218
3.2.6.	El sesgo individual.				220
3.2.7.	El sesgo grupal.				221
3.2.8.		El	sesgo	general.	
223					
3.2.8.1	El	ciclo	largo	de	la
223					decadencia.
3.2.9.		La		cosmópolis.	
225					
3.3.	La libertad esencial y la libertad efectiva.				227
3.4.	El método de la ética.				230
3.5.	La apropiación de la verdad.				232
	Conclusiones.				235
	Bibliografía.				244

Lista de Abreviaturas:

FE: Filosofía de la educación.

GF: Grace and Freedom.

IN: Insight.

MT: Method.

UB: Understanding and Being.

Introducción.

Un motivo constante de nuestra reflexión filosófica ha sido encontrar una respuesta clara y distinta a la pregunta sobre la relación que existe entre el conocimiento y la libertad: ¿Conozco porque soy libre o soy libre porque conozco? Se podría responder de manera inmediata, pero el punto es hallar un fundamento firme, cosa que no cualquier autor puede ofrecer.

La cuestión del conocimiento está en la raíz de todas las acciones y las relaciones humanas; la manera como actuamos, como nos relacionamos, es la manera como entendemos el mundo. Si este conocimiento no tiene una base firme, los propósitos, los proyectos y los planes de vida no podrán llegar a buen puerto. Esto se ilustra muy bien con el aprendizaje de las matemáticas: si no se comprenden las operaciones elementales de la aritmética, no se podrá ascender o habrá muchas dificultades en el nivel del álgebra. Del mismo modo, el conocimiento de uno mismo, incluso de nuestras capacidades, nuestras posibilidades y nuestras acciones, sin una base firme en cuanto a lo que es el conocimiento, nos llevará a apreciaciones sesgadas.

Es cierto que hay un sentido común, que es un conocimiento tan importante como el conocimiento científico, pero los juicios del sentido común son juicios de hecho, se llega al punto en el que ya no hay más preguntas pertinentes y se alcanza la certeza, en la ciencia no sucede así, porque existe la probabilidad de que surjan puntos de vista superiores que den una mejor explicación sobre algún asunto; además, en todo tipo de conocimiento hay sesgos y aberraciones. Para conocer la realidad, necesitamos juicios verdaderos. Para saber, por ejemplo, si alguien es culpable de algún delito, no basta con el sentido común, se tienen que despejar todas las dudas, hasta llegar a la certeza y emitir el juicio de culpabilidad o inocencia.

Ahora bien, la libertad es uno de los problemas fundamentales de la ética, que es la forma de vida conquistada por el hombre. Estudia, analiza e investiga la conducta para que se realice de manera responsable y libre. “Libre” implica que además de una definición, requiere de una serie de condiciones y factores

para que se llegue a dar, y lo mismo aplica para la responsabilidad: ambas categorías tienen que establecerse claramente para no caer en relativismos. ¿Esto significa entonces que tanto la ética como el problema de la responsabilidad y la libertad requieren de la estructura y las condiciones necesarias para constituir un conocimiento verdadero?

Pero, en sentido inverso, el conocimiento también debe ser ético. Por ejemplo, si lo que tomo por verdadero resulta ser producto de un autoengaño ya no lo puedo comunicar a otros, porque los estaría engañando; así que el conocimiento también tiene que pasar por un tamiz ético en cada uno de sus procesos. Otra cuestión ética en el ámbito del conocimiento es hasta qué punto el conocimiento nos compromete. Hay un compromiso implícito en el conocimiento: conozco algo y ahora ya no puedo pretender que no es así, ahora debo actuar consistentemente con lo que sé; pero ¿hasta dónde llega este compromiso y qué consecuencias podría desencadenar?

Por qué Bernard Lonergan y quién fue.

Bernard Lonergan proviene de una familia irlandesa que emigró a Canadá a principios del siglo XIX. Ingresó a los trece años al Loyola College, una escuela jesuita en Montreal. Realizó el bachillerato (*high school*) prácticamente en un año. Tras una operación en el oído, sus estudios en el *college* transcurrieron a un ritmo normal. Es en esta etapa en donde empieza a fijar su interés en las cuestiones del conocimiento y de la educación. Reconoce que los jesuitas lo condujeron a la senda de una búsqueda permanente del entendimiento.

“The Jesuits were the best educated people I had met”, he would long afterwards say of his youthful experience. And apparently they helped set him on the way to his lifelong pursuit of understanding. “I had some idea of it going through Loyola. I acquired great respect for intelligence”. (Crowe 1992: 4)

No obstante, también en esa época hacía un reclamo sobre los estándares intelectuales de la educación católica en general, y fue esta visión crítica

extrema la que caracterizó su trabajo y hacia la que orientó sus esfuerzos. Posteriormente realizó su noviciado y el juniorado, por cuatro años, en Guelph, Ontario, en la casa-noviciado para los jesuitas canadienses de habla inglesa. El noviciado consistió en realizar Ejercicios Espirituales, peregrinar por un mes pidiendo limosna y enseñar la doctrina cristiana a niños y a gente poco instruida (ver Bravo: 29). Es la iniciación a una vida interior o del espíritu, teniendo siempre como referencia una ascética encaminada a la reordenación de los afectos. También tenían clases de latín, griego, inglés, francés, canto y oratoria, y debían colaborar con trabajos domésticos; se ponía énfasis en la oración y la lectura espiritual.

En el juniorado se prestaba especial atención a las letras clásicas y las humanidades. Estudió autores como Cicerón, Virgilio, Horacio, Tito Livio, Tácito, Platón, Demóstenes, Homero, Sófocles y Eurípides. Tuvo a su cargo la enseñanza de matemáticas a sus condiscípulos y de latín y griego a los novicios. Posteriormente estuvo en el colegio Heythrop, en Oxfordshire, Inglaterra, entre 1926 y 1930. Ahí se dedicó por completo al estudio de la filosofía, incluso de manera autodidacta (ver Bravo: 35). En esta universidad, y hasta 1969, las facultades de teología y filosofía estaban juntas, y Lonergan fue asignado providencialmente a filosofía (ver Mathews: 32).

Sus primeros escritos fueron publicados en los *Blandyke Papers*, una revista interna del filosofado con un único ejemplar manuscrito; el primer escrito, en enero de 1928, fue “La forma de la inferencia matemática”, en el que se anuncia la importancia de la imagen en el acto de entender. En marzo, “El silogismo”, que trata de la importancia del silogismo condicionado como común denominador de todos los silogismos usuales, lo cual ya apunta hacia la cuestión del incondicionado virtual. Su artículo de febrero de 1929, “El juicio verdadero y la ciencia” muestra el impacto que le causó la lectura de *Grammar of Assent* de Newman, durante el tercer año del filosofado, y en el que también se perfila el incondicionado virtual a partir del sentido ilativo de aquél. Estos escritos revelan que la búsqueda a partir de libros de lógica se fue orientando

hacia las actividades del entendimiento humano (ver Bravo: 37). Fue en estos años cuando empezó a enfocar su atención en el proceso del conocimiento, un problema central en las discusiones de ese tiempo y en el que los profesores de filosofía lo encaminaron¹. En una carta fechada el 20 de junio de 1927 escribe:

“I am afraid I must lapse into philosophy. I have been stung with that monomania now and then but I am little scholastic though as far as I know a good Catholic still. The theory of knowledge is what is going to interest me most of all.” (Crowe 1992: 14)

Regresó a Canadá en 1930, donde cumplió el periodo acostumbrado de regencia de tres años como maestro en algún colegio jesuita, como parte de su formación. Se desempeñó en ese cargo en el Loyola College de Montreal. Fue una etapa muy productiva a nivel intelectual; en 1931 publicó un artículo sobre Chesterton en la revista de la institución y comenzó sus estudios de economía, partiendo de la lectura de *Capitalism and Morality* de Lewis Watts. Estuvo a cargo de la sociedad de debates de la universidad, así como de la *Annual College Review* (ver Lambert: 30). También en esa época leyó *The Age of the Gods*, de Christopher Dawson, de quien aprende una nueva noción de cultura como una nueva manera de vivir: el hombre se ajusta a su entorno natural y a sus necesidades económicas. Dawson resalta el valor de aprovechar la especialización histórica y la investigación antropológica.

Otra lectura que lo marcó intelectualmente fue *Plato's Doctrine of Ideas*, de J. A. Stewart, que contiene los diálogos tempranos de Platón: el Menón, el Sofista, el Gorgias y la República. Además, escribe un ensayo de 25 mil palabras acerca del acto de fe (ver Bravo: 45). Previo a sus estudios de teología, durante el verano de 1933 leyó los diálogos de Cassiciacum de San Agustín, a los que juzga psicológicamente exactos (ver Mathews: 58).

¹ “He had inevitably been pointed towards a problem of knowledge by his teachers of philosophy – a central topic in those days – but there had been no solution offered”. (Lambert: 30)

Inicia sus estudios de teología en septiembre de 1933, en el College de L'Immaculée de Montreal. Redacta un ensayo sobre el acto del asentimiento según Newman. Quedó muy impresionado con un artículo de Peter Hoenen, *De origine primorum principiorum scientiae, On the Origins of the First Principles of Knowledge*, publicado en *Grégorianum*, en el que argumentaba que “intellect abstracted from phantasm not only terms but also the nexus between them”, y sostiene además que esa fue la visión de Cayetano y probablemente de Aquino (ver Mathews: 61). Esto fue otro estímulo para estudiar los textos de Aquino y, para su propia investigación del intelecto humano.

En septiembre de ese mismo año le fue notificado a William Hingston, superior provincial, que había tres lugares disponibles en la universidad Gregoriana de Roma para estudios de teología y, tras una entrevista con Lonergan, ambos convinieron en su traslado inmediato. Llegó a Roma en noviembre. Ahí conoció a Leo Keeler, un estadounidense que ocupaba la cátedra de historia de la filosofía, quien lo alentó en su vocación intelectual. Lonergan le mostró su ensayo sobre Newman; Keeler quedó tan admirado que cuando se publicó su tesis doctoral, *The Problem of Error from Plato to Kant*, invitó a Lonergan a reseñarla.

En 1935 conoció a Stefanos Stefanu, un estudiante griego, quien lo introdujo a las reflexiones de Maréchal. Lonergan reconoce que gracias a Maréchal aprendió a hablar del conocimiento humano no como intuitivo sino como discursivo, con el componente decisivo del juicio (ver Lambert: 53,54). Así, este periodo se enriquece mediante la brillante relación del juicio con la existencia real. En esas fechas conoció también a Bernard Leeming en el curso *De Verbo Incarnato*, quien lo convenció de que no podía haber una unión hipostática sin una distinción real entre la esencia y la existencia, dado que el *esse* de Aquino se corresponde a la *veritas* de Agustín y ambos armonizan con la visión del juicio de Maréchal (ver Lambert: 56).

Fue el año de su conversión intelectual: había sido capaz de aceptar la distinción real entre la esencia y la existencia. Este periodo estuvo marcado por cambios complejos y retos importantes de orden personal. Habiendo impresionado a sus profesores, ahora tenía el valor de lanzarse a zonas de reflexión que estaban más allá de los retos de un estudiante de teología ordinario.

En el otoño de 1937 se trasladó a la Abadía de Saint-Acheul en Amiens, donde se dedicó todo un mes a los ejercicios espirituales de san Ignacio. Después de la Pascua de 1938, en la *École sociale populaire* de Vanves tuvo oportunidad de escuchar discursos de representantes de diversos movimientos sociales, a partir de los cuales redactó una serie de ensayos de teoría de la historia, en los que maduran sus ideas acerca de la dialéctica histórica y elabora una explicación de los acontecimientos con base en lo que denomina la dinámica de progreso, decadencia y redención. Regresa a Roma en el otoño de 1938, a la Universidad Gregoriana, para iniciar sus estudios doctorales en teología; al parecer no tenía claro el área ni el tema sobre el que realizaría su investigación.

Charles Boyer aceptó dirigir su tesis. Varios temas fueron propuestos y enseguida descartados, hasta que Boyer abrió la *Summa* en el artículo sobre la *gratia operans* y le comentó que no sabía cómo interpretarlo, a pesar de haber consultado con varios especialistas; le pidió que lo analizara y viera si podía arrojar alguna luz sobre el tema. Finalmente, la tesis de Lonergan quedó registrada con el título de *Historia del pensamiento de la gracia operante de Santo Tomas* (ver Crowe 1992: 41).

El tema fue aprobado el 6 de diciembre de 1938 y Lonergan entregó su disertación el 1 de mayo de 1940, pero debido a la crisis bélica en Europa tuvo que marcharse de Roma por decisión de sus superiores.

Las autoridades de la Gregoriana permitieron que en la facultad de teología de L'Immaculée Conception de Montreal se hiciera la defensa de la disertación, la

cual tuvo lugar el 27 de mayo y el 8 de junio de 1943, con una calificación promedio de nueve (ver Bravo: 55).

¿Por qué escribe *Insight*?

Una respuesta la encontramos en *Loneragan*, el libro escrito por Frederick E. Crowe, un jesuita que lo conoció bien y lo acompañó. Su intención era escribir un libro sobre un método en teología, pero finalmente también se ocupó de la filosofía. En esa época había muchas discusiones que exhibían el rezago del pensamiento católico. Loneragan se refiere a esto en *Método en Teología*:

Todavía persiste el escándalo de que mientras los hombres tienden a estar de acuerdo en cuestiones científicas, tienden de la manera más ultrajante a estar en desacuerdo sobre asuntos filosóficos básicos. Así, por ejemplo, no están de acuerdo acerca de las actividades llamadas conocimiento, ni acerca de las relaciones de estas actividades con la realidad, ni tampoco acerca de la realidad misma. (MT: 27).

Loneragan aborda estas cuestiones valiéndose de dos aliados relacionados entre sí: el avance de la revolución científica y el criticismo kantiano. La relación está en el hecho de que Kant elabora su filosofía en el entorno de Newton y de la revolución científica de su tiempo. En la teoría del conocimiento de Loneragan encontramos un diálogo con esos dos aspectos, de los cuales el pensamiento católico ya no se ocupaba. Ponerlo al día era precisamente una de sus intenciones (ver Cowe: 62).

Insight aborda discusiones muy importantes sobre el sentido común y la filosofía, pero no son el centro de su atención. Si bien considera que el sentido común tiene la misma estructura que el conocimiento científico, su epistemología tiene por base a la ciencia y de ella se ocupa primordialmente.

El sentido común es práctico. Si bien presenta cierto interés teórico en sus procedimientos, es tal la cantidad de factores que intervienen en él que resulta muy difícil su determinación. Por el contrario, la ciencia es el paradigma del conocimiento humano: claro, exacto, accesible; analiza los datos, se pregunta cómo explicarlos y formula posibles respuestas, buscando la evidencia que convierte una proposición condicionada en una incondicionada. Pero la ciencia actual tiene aún más implicaciones, las teorías del conocimiento tienen que ir más allá de las estructuras ya establecidas. De acuerdo con Crowe, la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica corroboran el concepto de realidad de Lonergan, en cuanto a que lo real no es lo que se mira o lo que se puede imaginar, sino lo que se conoce mediante la indagación inteligente y la afirmación razonable.

Se trata de la cosa en sí, inalcanzable según Kant, pero alcanzada por la ciencia a través de sus juicios probables y sus resultados verificables. Para la ciencia, el conocimiento tampoco se reduce a echar un vistazo; se aproxima al objeto mediante la proposición condicionada y establece las condiciones que se deben satisfacer, que Kant no pudo encontrar. Lonergan hace frente a esta dificultad mediante el incondicionado virtual y establece que es un factor determinante en el juicio (ver Crowe 1992: 63).

Para Lonergan, *Insight* tiene serias implicaciones en el campo de la epistemología y, en las ciencias tiene un buen aliado. El acto de intelección es lo inteligible en lo imaginado; sin embargo, lo inteligible va más allá de lo imaginado, y nada de lo que se ve o se imagina verificará en sí mismo lo inteligible. Esto significa que no basta con echar un vistazo.

Para Lonergan, reconocer que las intelecciones son la inteligencia es descubrir un verdadero problema epistemológico, y la respuesta está en los tres niveles de la estructura del conocimiento. En el primer nivel tenemos los datos, que hacen surgir preguntas; es hasta el segundo nivel donde tenemos el acto de intelección, que es la fuente de conceptos; y en el tercer nivel, la comprensión reflexiva del incondicionado virtual es la fuente de los juicios y del

conocimiento. El intelecto como inteligencia es el intelecto como entendimiento, de tal forma que para verificar una idea se necesita más que un vistazo a los datos, se necesita alcanzar el incondicionado virtual.

En la introducción a *Insight* establece lo que juzgamos el objetivo principal: que la obra sea una ayuda para la auto-apropiación de la estructura inmanente de nuestras actividades cognoscitivas, y que de hecho siempre está operando en nosotros, porque siempre estamos conociendo. Lonergan nos invita a apropiarnos de esa estructura recurrente, y eso es el conocimiento. Por esta razón el interés no estará en lo conocido sino en el conocimiento; lo conocido es extenso, difícil de dominar, incompleto y sujeto a revisiones, mientras que la estructura inmanente del sujeto cognoscente es la fuente de revisiones, adiciones y nuevos contenidos.

Lonergan aclara que la razón por la que en *Insight* hay enunciados matemáticos, científicos, de sentido común y metafísicos, no es otra que hacer evidente que para comprender debemos ir más allá de los enunciados de las disciplinas, hasta nuestra estructura cognoscitiva dinámica y verificar las operaciones que está realizando al tratar de aprehender esos enunciados.

Transmitir un acto de intelección sobre el acto mismo de intelección, es el primer objetivo que presenta en el prefacio del libro; un acto de la inteligencia organizadora que ordena e integra las intelecciones de las diferentes disciplinas en una sola perspectiva explicativa. Es decir, se trata de un conocimiento del conocimiento, no es conocer matemáticas o física, sino el conocimiento mismo. Una vez que logremos comprender lo que es un acto de intelección, o comprender lo que es comprender, entonces se habrá alcanzado un contexto superior, independiente de toda disciplina, y tendremos una base firme para comprender nuevos desarrollos inteligibles. Éste es el sentido pleno de su afirmación de que lo que importa no es lo que se ve, sino la mirada.

Por último, nos parece que otro de sus propósitos es establecer un criterio de lo real. Si, como lo hemos señalado, conocer es comprender, para conocer las diferentes disciplinas e incluso el sentido común debemos comprender, y lo

hacemos precisamente mediante los actos de comprensión; comprendemos también las relaciones que existen entre las ciencias, entre el sentido común y la ciencia; con la auto-apropiación logramos comprender lo que es comprender. Todo esto en conjunto es delinear lo que hay por conocer, y en este sentido se hace patente la estructura del universo proporcionado al intelecto humano.

Éstas son algunas de sus obras principales:

Insight: a study of human understanding; considerada su obra capital, escrita entre 1949 y 1953 y publicado por primera vez en 1958; la traducción al español es de Francisco Quijano y se publica en 1999.

Method in theology: escrita entre 1965 y 1971 y publicada en 1971; es la primera de sus obras que se publica en español, en una versión de Gerardo Remolina aparecida en 1988.

Su curso *De Verbo Incarnato*, publicado en 1964; *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, publicado en 1968; *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, publicado en 1971; *The Gratia Operans*, publicado en 1985; *Understanding and Being: The Halifax lectures on Insight*. Serie de conferencias dictadas en Nova Scotia en 1958 y publicadas en 1990, traducidas al español por Armando J. Bravo.

De estas obras, nos interesan *Insight*, que es el núcleo filosófico de su teoría del conocimiento, su método empírico generalizado, y su ética, entre otros temas, por lo que será fundamental para el presente trabajo. También nos basamos en sus aportaciones en *Método en teología* y *Understanding and Being*. No obstante que *Grace and freedom* es una obra importante, no hemos creído conveniente incluirla debido a que se trata de un punto de vista meramente teológico y nuestra investigación ha sido sobre sus aportaciones filosóficas.

¿Por qué Bernard Lonergan?

Lonergan se interesa por el sujeto cognoscente real, concreto, que desea conocer, y su obra es una guía para demostrar y verificar que poseemos una estructura fija e invariable para conocer, de la que cada uno de nosotros se debe apropiarse. Es una especie de experimento íntimo; si se acepta el reto y el resultado final es positivo, lo que habremos conseguido es que nuestra autoconciencia racional se apropie de sí, de manera clara y distinta en cuanto autoconciencia racional. Es por esto que el acento está en el conocimiento como estructura recurrente y no en los contenidos o lo conocido.

Esto es lo que queremos tomar como fundamento y sustento de nuestro trabajo. Procuraremos mostrar que la auto-apropiación es efectivamente una base firme: hemos avanzado hasta nuestra autoconciencia racional, hemos elaborado juicios verdaderos, tenemos un conocimiento, ya somos inteligente y racionalmente conscientes, pero en esta última etapa reflexionamos racionalmente sobre nuestros actos y surge la pregunta de si estamos actuando correctamente o libremente.

Hemos visto que el interés de Lonergan por la teoría del conocimiento estuvo presente desde su juventud. En *Insight* queda plasmada la madurez de su teoría. Uno de los atractivos de esta obra es la manera como logra fundamentar su ética mediante los postulados de su teoría del conocimiento; es decir, establece que el proceso para llegar al conocimiento también es la vía para acceder al bien, a los valores, y a la decisión.

Así como el ser es inteligible y uno, es también bueno. Pero en tanto la inteligibilidad y la unidad del ser se siguen espontáneamente del hecho de que el ser es todo aquello que es aprehendido inteligentemente y afirmado razonablemente, la bondad del ser no se hace patente sino al considerar la extensión de la actividad intelectual, que llamamos deliberación y decisión, elección y volición. (IN: 688)

Para Lonergan, la racionalidad queda ligada al acto y lo convierte en una obligación porque ya no podemos actuar de otra forma, hay una necesidad racional una vez que se ha aprehendido el incondicionado virtual. Es la

obligación, pero también es la congruencia, el actuar como se piensa, el intelecto ligado al comportamiento. El conocimiento nos compromete, es la exigencia de la conciencia racional a la que no nos podemos rehusar. En este sentido, el deber está basado en la inteligencia y en la razón especulativas. Incluso la voluntad buena tiene la tarea de impulsar el ejercicio de la inteligencia y la racionalidad, en contraste con la fórmula kantiana abstracta del deber por el deber mismo:

Podemos estar de acuerdo con el elogio cristiano de la caridad, con la afirmación kantiana de que el bien sin calificativos es una voluntad que es buena, con las exhortaciones existencialistas a la autenticidad. Pero una voluntad buena nunca es mejor que el ejercicio de la inteligencia y la racionalidad implementado por ella. (IN: 725)

Nos parece entonces que la obra de Lonergan, además de ser vigente, es de gran fecundidad para encontrar una posible respuesta a las preguntas filosóficas que nos siguen inquietando. Es por esto que hemos decidido basarnos principalmente en *Insight* para encontrar una explicación clara y distinta sobre el tema que proponemos para su investigación.

Cómo se va a desarrollar la tesis.

En el primer capítulo hablamos del conocimiento. El hilo conductor es dar respuesta a las tres preguntas básicas: ¿Cuál es la naturaleza del conocimiento? ¿Qué es lo que hago cuando conozco? ¿Qué conozco cuando realizo esta actividad? La respuesta la encontramos en la filosofía de Lonergan, porque estudiando sus obras advertimos que una de sus preocupaciones centrales es precisamente el conocer. Sus trabajos adquieren una relevancia particular porque una de sus características es el reto implícito del experimentar por uno mismo, porque para su mejor aprovechamiento no basta con que se capten clara y distintamente los conceptos y nociones que se plantean, sino que se requiere de un trabajo adicional, que consiste en la identificación y apropiación personal de la estructura dinámica que opera en

nuestras actividades cognoscitivas. Se trata de una obra dinámica, porque el resultado final no será único y acabado; la implementación de la estructura dinámica que nos guía durante el proceso de conocimiento operará de manera distinta en cada persona, y esto es evidente por la multiplicidad de factores que se encuentran y que operan en el contexto de cada uno.

Para Lonergan, conocer es experimentar, entender, juzgar y decidir. El proceso del conocimiento se da en estos cuatro niveles. El entender capta en las percepciones dadas lo inteligible que surge de las presentaciones; acto seguido, la concepción formula la idea captada y la reflexión analiza si la intelección y la formulación son correctas, para que finalmente el juicio responda si son o no correctas.

El primer apartado aborda el método empírico generalizado, nombre que Lonergan da al proceso de conocimiento: experimentar, entender, juzgar. Se llama de esta forma porque describe las operaciones de la experiencia de conocer. Los contenidos se obtienen de la experiencia, pero el método no se limita a estos datos sino que también observa los datos intencionales de la conciencia inteligente y racional. También se expone la noción de conciencia, que acompaña todo el proceso cognoscitivo.

El segundo punto es la estructura heurística del método empírico. Se muestra la estructura como un camino para ir a lo desconocido, es la manera de anticipar algo que aún no conocemos y consiste en lo siguiente: nómbrese lo desconocido, determínense sus propiedades, úsense las propiedades para dirigir, ordenar y guiar la investigación. En este apartado también hablamos de los diferentes tipos de estructura heurística, así como de los cánones del método empírico, que son las reglas para dirigir el desarrollo de los descubrimientos y las investigaciones. También presentamos los esquemas de recurrencia y la probabilidad emergente, que juegan un papel importante tanto en la adquisición del conocimiento como en la vida en general.

En el tercer apartado iniciamos la explicación del primer nivel del conocimiento, el nivel empírico. Se dan actos conscientes que involucran una dirección;

debido a que la experiencia viene moldeada, presentamos y explicamos en qué consisten los patrones dinámicos de la experiencia.

El cuarto apartado se refiere al segundo nivel del conocimiento, que es el entendimiento. Los datos que ofrecen los sentidos ahora son analizados mediante las preguntas, a fin de entender. El punto importante de este nivel es que aquí surge el *insight* o acto de intelección del cual damos cuenta en un apartado, explicándolo como punto de vista superior en el que uno se percató de que las posiciones previas no eran correctas o eran deficientes. También aquí presentamos el acto de intelección inverso, que responde principalmente a una actividad crítica cuando nos percatamos de que algo anda mal.

En el quinto apartado hablamos del sentido común. Lo ubicamos aquí porque es una acumulación de actos de intelección que no se interesan por el conocimiento universalmente válido; es una especialización de la inteligencia en lo concreto y lo particular, centrado en las cosas relacionadas con nuestros sentidos, por lo que tiene que ver con el acto de intelección y es un tipo especial de conocimiento.

El sexto apartado se ocupa de las generalidades de la cosa. Las situamos en esta sección porque es a las que se refieren tanto el sentido común como la ciencia, que se define como una unidad inteligible concreta. La noción de cuerpo se relaciona con este punto; según la extroversión, un cuerpo se define como lo que está ya-afuera-allí-ahora-real.

En el séptimo apartado exponemos el juicio, que es el tercer y último nivel del proceso cognoscitivo. Sólo hasta llegar al juicio podemos decir que conocemos. En este mismo apartado nos referimos a la comprensión reflexiva, que es un acto de intelección en el que se evalúa la suficiencia de la evidencia mediante preguntas para la reflexión, cuya respuesta es un sí o un no: sí hay evidencia suficiente o no. Otro punto en este apartado es sobre la creencia, que es emitir un juicio basado en la afirmación de un tercero, un acto de comprensión reflexiva en el que asentimos a una proposición de la que no tuvimos la experiencia directa, pero confiamos en la fuente o en quien lo

expresa. Incluimos también la explicación de los juicios de hecho, que no implican que algo deba ser de una manera, sino que afirman que algo es como es.

El octavo apartado es la objetividad, ésta se alcanza mediante un patrón de juicios. La ubicamos después de los juicios porque es resultado de la veracidad de los juicios. Dentro de este punto está la objetividad absoluta, que es propiamente el incondicionado virtual; este tipo de objetividad otorga el carácter público a nuestro conocimiento. Enseguida tenemos la objetividad normativa, que se opone a todo lo que oculta o inhibe la verdad e impide el proceso cognoscitivo. Hablamos de la objetividad experiencial, es decir, lo dado en cuanto dado. Los datos no están sujetos a duda, de lo que se puede dudar es de las respuestas en orden a reflexionar.

El noveno apartado trata de la verdad. En él exponemos el criterio de verdad, distinguiendo entre el criterio próximo, que es la aprehensión reflexiva del incondicionado virtual, y el criterio remoto, que consiste en el despliegue del deseo puro y desinteresado de conocer. Encontramos aquí también la definición de la verdad, que es la correspondencia de las afirmaciones y negaciones del sujeto con lo que es y lo que no es. En este punto también hablamos del aspecto ontológico de la verdad, la identificación del ser con el objeto posible de indagación y reflexión; es el isomorfismo entre la estructura del conocimiento y la estructura del objeto conocido proporcionado.

El décimo apartado se ocupa del conocimiento como constitutivo de la libertad. Lo hemos ubicado aquí porque consideramos que una vez que ya tenemos todo el proceso del conocimiento, que ya llegamos a la objetividad y la verdad, entonces y sólo entonces podemos llevar a cabo la auto-apropiación. Primero explicamos los niveles de conciencia: la conciencia empírica, la conciencia inteligente y la conciencia racional. Después abordamos la autoafirmación, definiendo el yo como la unidad que acompaña la multiplicidad y diversidad de los contenidos y actos conscientes; con este yo podemos elaborar el juicio de autoafirmación, que se caracteriza porque el yo que afirma es a su vez

afirmado. Enseguida explicamos la auto-apropiación, que consiste en saber que somos inteligentes, racionales y racionalmente autoconscientes y se comprueba con la autoafirmación del sujeto cognoscente. Es estar presente ante uno mismo en tanto se experimenta, entiende y juzga. Es importante señalar que este capítulo es el sustento de los dos subsecuentes.

El capítulo segundo es la ontología de la libertad: para determinar una ontología de la libertad, iniciamos con el isomorfismo de la actividad cognoscitiva y lo conocido. En este primer apartado explicamos en qué consiste este isomorfismo; una de estas explicaciones afirma que el patrón de las relaciones entre los actos y el patrón de las relaciones entre los contenidos de los actos son semejantes. Veremos que estas ideas forman parte del argumento que es la base para la ontología de la libertad, que sólo se complementa con los siguientes apartados.

El segundo apartado es la indeterminación, en el que exponemos la manera como se ha entendido esa noción y sus repercusiones. La indeterminación es entendida aquí como una tendencia contemporánea del pensamiento, basada en la mecánica cuántica, que sugiere que lo real es lo microscópico y azaroso, en tanto lo aparente es lo macroscópico.

El tercer apartado es la visión de las cosas en oposición al determinismo. El primer punto se refiere a las cosas y la probabilidad emergente, afirmando que ésta se extiende también a aquéllas. Esta propuesta se basa en cuatro postulados que a su vez son la base de las formas del surgimiento de los géneros y de las especies explicativas. En este apartado también se aborda el tema de los géneros en cuanto explicativos; se trata de la forma como surgen éstos, un género de cosas con sus conjugados y esquemas de recurrencia, en los cuales surgen una serie de agregados coincidentes. Cuando estos agregados ocurren con regularidad, se avanza a otro género de cosas de un punto de vista superior. El tema de las especies explicativas se refiere, a manera de ejemplo, a que una especie inferior de compuestos químicos, con conjugados, con esquemas de recurrencia y en los que se formen una serie de

agregados coincidentes, conducen a las intelecciones que pertenece al punto de vista superior de la biología. Se analiza también el determinismo, el cual sostiene que cada evento está determinado por las leyes clásicas y no comparte la idea de la posibilidad del surgimiento de sistemas superiores mediante el aprovechamiento de los sistemas inferiores.

El cuarto apartado es una visión del ser humano. Inicia con el significado de los residuos estadísticos y señala que se excluye el determinismo del nivel inferior sobre el superior, sin implicar que nuestras elecciones sean libres (ver Byrne: 107). El quinto es el flujo sensible subyacente: los datos de los sentidos forman los agregados coincidentes, los cuales serán sistematizados mediante la imposición de una integración superior que será un acto de intelección. El sexto apartado es el acto de intelección práctica que se encarga de buscar los cursos de acción posibles. Sigue el apartado de la reflexión práctica, que consiste en preguntas para la reflexión y requiere del examen de nuestra disposición volitiva. El octavo apartado es la decisión, el nivel de la autoconciencia racional. Se llega a la conclusión de que una obligación se debe ejecutar cuando juzgamos que no podemos actuar de otra forma. En el siguiente apartado, la libertad se plantea como autodeterminación y como una forma especial de contingencia. El apartado final es un diálogo en torno a las ideas de libertad de Nagel y Habermas.

El tercer capítulo habla de la libertad y el conocimiento, de cómo la libertad influye en el conocimiento. El primer punto a tratar son las virtudes epistémicas, lo cual implica considerar algunas categorías del conocimiento como virtudes, de tal forma que se liga el conocimiento con la ética y esto enriquece ambas tareas. Aquí hacemos una especie de repaso del proceso del conocimiento, pero desde el punto de vista de las virtudes epistémicas. El siguiente apartado es el de los problemas del conocimiento. Hablamos del sesgo dramático, la escotosis, la represión, la inhibición, la actuación, el sesgo individual, el sesgo grupal, el sesgo general, el ciclo largo de la decadencia, la cosmópolis. El tercer apartado es el de la libertad esencial y la libertad efectiva.

La esencial se refiere al proceso para llegar a la intelección, a la reflexión y a la decisión; la efectiva, por su parte, se refiere a la ejecución de algún curso de acción. El cuarto apartado es el del método de la ética, una ampliación del proceso del conocimiento al ámbito de la ética. El último apartado es la apropiación de la verdad, la cual consiste en la congruencia, en la consistencia, en hacer nuestra la verdad y vivir conforme a ella.

Capítulo I. El conocimiento.

En este capítulo trataremos de precisar el papel que desempeña el conocimiento como prerrequisito para la libertad. Iniciaremos presentando la teoría del conocimiento de Lonergan, que tiene como base fundamental el método empírico generalizado, que es el proceso para llegar a los juicios verdaderos. Las etapas o niveles de este proceso son experimentar, entender y juzgar. En el nivel del entendimiento es donde surge el acto de intelección, que es el núcleo del conocimiento. Veremos que hay tipos diferentes de actos de intelección, incluso intelección inversa, y que la comprensión aspira a un incondicionado virtual, pues mediante este incondicionado es posible alcanzar la objetividad, que es propiamente el conocimiento verdadero. Con esto procuraremos demostrar que es posible hacer juicios verdaderos.

Una vez que hayamos comprendido qué es el conocimiento, el paso siguiente será mostrar que este conocimiento es la condición necesaria pero no suficiente de la libertad, porque nos podemos auto-determinar. Para alcanzar este propósito analizaremos la auto-apropiación o autoconocimiento, así como los diferentes niveles de conciencia: conciencia empírica, conciencia inteligente y conciencia racional.

1.1. El método empírico generalizado.

El conocimiento entendido como la adquisición y afirmación directa e inmanente de información basada exclusivamente en nuestra experiencia (ver IN: 505), requiere de una serie de pasos, porque así como el acto de ver no es ya un conocimiento, la sola experiencia no es conocer, incluso el acto de entender, en estricto sentido, todavía no es conocer. Esto nos plantea la necesidad de tener un método que nos indique hasta qué momento podemos estar seguros de que realmente conocemos algo. Con este fin, Lonergan propone el método empírico generalizado.

La primera característica que destaca en este método es que es menos teórico, porque es algo que ya hacemos de manera cotidiana, y precisamente lo que se busca con él es especificar las operaciones que realizamos cotidianamente. Por esta razón, Lonergan propone que cada uno lleve a cabo la auto-apropiación del proceso cognoscitivo, y una vez apropiado, lo pueda poner en práctica. Llevarlo a cabo implica que debemos involucrarnos en este proceso de manera consciente y responsable, es decir, esforzarnos en la búsqueda del conocimiento, permitiendo el despliegue del deseo desasido y desinteresado de conocer.

La teoría del conocimiento de Lonergan está basada en las actividades que todos realizamos al conocer, y en la estructura cognoscitiva que todos poseemos; así, conocer es llevar a cabo una serie de actividades ordenadas, que requieren un método para sistematizarlas; así se propone el método empírico generalizado que consiste en hacer explícitas las operaciones que ya hacemos cuando conocemos, y opera en una estructura que ya está implícita en todos, ya opera en todos; realizar estas operaciones con un método nos permitirá apreciar los resultados de su aplicación también de manera explícita, y con las ventajas de emplear un método, que define de la siguiente manera:

Un método, es un esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos. Hay, pues, un método cuando hay operaciones distintas, cuando cada una de las operaciones se relaciona con las otras, cuando el conjunto de las operaciones constituye un esquema, cuando

el esquema se concibe como camino correcto para realizar una tarea, cuando las operaciones se pueden repetir indefinidamente, de acuerdo con el esquema, y cuando los frutos de dicha repetición no son repetitivos, sino acumulativos y progresivos. (MT: 12)

Es un método empírico porque describe concretamente las operaciones cognoscitivas que tienen su base en la experiencia porque es de ahí de donde toma sus contenidos; y es generalizado porque no se limita a los datos empíricos de los sentidos, sino que incluye también los datos de las operaciones intencionales de la conciencia inteligente y racional, es decir, observa el fenómeno, pero todo el fenómeno tanto externo como interno, y es el fundamento de la teoría del conocimiento consistente en las operaciones de experimentar, entender, juzgar y decidir. Estas operaciones son recurrentes y están interrelacionadas; son el proceso que se requiere para la sistematización de lo que se experimenta, por lo que cada uno de estos pasos debe de ejecutarse para lograr el fin deseado, que es el conocimiento.

Otra característica importante es que cuando hablamos de método empírico a secas nos referimos al método de la ciencia empírica, que obtiene sus datos únicamente de las presentaciones sensibles. Nuestro método empírico generalizado se aplica a los datos de la conciencia, es un evento que ocurre dentro de lo conciencia; esto significa que se trata de encontrar los patrones de las relaciones comprensibles que unen los datos de una forma explicativa. Este método permite trabajar en un nivel comprensible los datos al interior de una conciencia particular, así como las relaciones entre sujetos conscientes.

Por lo tanto, la conciencia² acompaña todo el proceso cognoscitivo, es una condición de posibilidad del conocimiento. Entendemos por conciencia el hecho de que hay un darse cuenta inmanente en los actos cognoscitivos (ver IN 387). Reconocer la conciencia es asegurar que el proceso cognoscitivo no significa una secuencia de contenidos, sino que además es una sucesión de

² Sobre el término conciencia queremos aclarar que en su versión de *Insight*, Quijano hace corresponder “consciousness” a la conciencia psicológica o conciencia en general, y “conscience” a la conciencia moral. En el presente trabajo seguiremos ese uso.

actos; es reconocer que hay una diferencia abismal entre los actos conscientes respecto de los actos inconscientes tales como el metabolismo de nuestras células o el crecimiento de nuestros órganos, actos biológicos que ocurren fuera de la conciencia, en tanto que los actos cognoscitivos suceden únicamente de manera consciente.

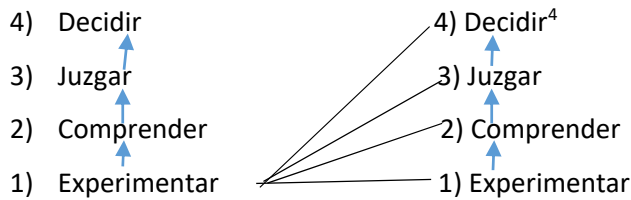
Un ejemplo de acto consciente es el ver, que no es únicamente una reacción al estímulo del color y la forma, sino el darse cuenta del color y la forma. Esto significa que cuando ocurre el ver, no únicamente se da un contenido, sino que además hay un acto consciente, hay un sujeto que ve un color y no únicamente un color que es visto.

Además, un acto consciente no es un acto deliberado o un acto en el que se analicen detenidamente los pros y los contras, porque podemos estar conscientes de los actos sin discutir si los vamos a llevar a cabo, estamos conscientes de un estímulo sin necesidad de responder a él. Un acto consciente tampoco es un acto al que uno atiende, porque la conciencia puede desplazar la atención desde el contenido hasta el acto y, sin embargo, la conciencia no está constituida por el desplazamiento de la atención, debido a que es una cualidad inmanente en los actos cognoscitivos.

Experimentar, entender y juzgar es el proceso para conocer. Todos practicamos esta actividad. Para conocer el conocimiento se debe experimentar lo que es experimentar, entender y juzgar; éste es el método empírico generalizado, y para hacerlo explícito debemos duplicar la estructura cognoscitiva; esto se hace mediante la auto-apropiación, es el trabajo que realiza la conciencia. El primer paso es la conciencia de la experiencia que uno tiene entendiendo, deliberando, haciendo preguntas; el segundo paso del proceso es entender esa experiencia de uno mismo experimentando, entendiendo y juzgando. El tercer paso es la autoafirmación del sujeto

cognoscente, es aquí en donde uno mismo debe juzgar si realmente está haciendo este proceso, si de verdad uno es capaz de hacer juicios de hecho.³

Esto es lo que se conoce como duplicar la estructura, y gráficamente tenemos:



Siempre hemos conocido, constantemente conocemos y también hacemos juicios de hecho. Desde siempre hemos ejercido estos tres niveles; pero ahora se nos pide que lo hagamos de manera explícita, con un método; es así que analizaremos en qué consiste la estructura del método empírico generalizado propuesto.

1.2. Las estructuras heurísticas del método empírico.

La estructura heurística tiene su base en el hecho de que la búsqueda del conocimiento es la búsqueda de algo desconocido, es así que para llegar a conocer algo debemos anticipar unos actos de entender. Una vez que entendemos algo, ya tenemos un recurso que podemos aplicar y que vale por igual para aplicarlo a todo lo que queramos comprender, a cualquier acto semejante, por el principio heurístico de que lo semejante se entiende de manera semejante. Buscar lo desconocido equivale a decir, como el practicante de álgebra, que buscamos cuál es el valor de “x” que no conocemos: al hacer esto estamos utilizando el procedimiento heurístico, lo mismo que el físico que busca una función determinada. Al proceder así en esta búsqueda, todas las ciencias son heurísticas y de esta forma es como llegan a elaborar leyes y sistemas (ver UB: 196).

³ El asunto de la conciencia, así como el de la autoafirmación lo trataremos ampliamente más adelante en este capítulo, en el apartado 1.10.1.

⁴ El último proceso que es la decisión, lo analizaremos en el segundo capítulo, en el apartado de “una visión del ser humano”.

Así como el matemático busca el valor de “x” y el físico la función “f”, el que hace ciencia se encamina a algo mediante preguntas y formulaciones. Ese camino es un procedimiento heurístico que anticipa el futuro acto de entender y su conceptualización. Esa anticipación es lo que guía todo el proceso hasta lograr el acto de intelección deseado. La estructura heurística se dirige al entender, es el campo en donde puede ocurrir el acto de intelección, es así que el contenido de la estructura heurística será el contenido de la ciencia o del sentido común, pero la estructura heurística no elabora teorías, sino que nos conducirá hacia la determinación de teorías.

No obstante la explicación anterior, nos parece importante ofrecer algunas definiciones adicionales que esclarecerán más el asunto. La noción heurística implica un contenido desconocido; la palabra heurístico proviene del griego *heuriskô* que es “yo encuentro”, y la terminación griega *ikon* que denota al principio, se trata entonces del principio del descubrir (ver UB: 63). Decíamos que la noción heurística implica un contenido desconocido, pero dicho contenido quedará determinado cuando anticipamos el acto mediante el cual eso desconocido llegará a conocerse (ver IN: 466). Podríamos decir que la noción heurística es el nombre aventurado de lo que deseamos conocer, y nos guiará en la búsqueda hacia eso que desconocemos. Por estructura heurística entendemos una serie ordenada de nociones heurísticas, y se refiere a aquello que ha de ser conocido cuando comprendemos (ver IN: 467 y 469). Por esta razón, la estructura heurística es inmanente y opera en todo conocimiento humano.

En el capítulo XIV de *Insight*, Lonergan postula que la metafísica del ser proporcionado sería una estructura heurística integral, la cual sería un conjunto ordenado de todas las nociones heurísticas; es decir, la estructura heurística integral agota los recursos de la mente humana al anticipar en qué consiste conocer, y abarcaría en sí misma el orden que integra los demás sectores en

un todo inteligible único⁵ (ver IN: 467). Así, con la estructura heurística integral lo que hacemos es anticipar la totalidad de los actos de entender y de juzgar mediante los cuales se realiza la meta del deseo puro, desinteresado e irrestricto de conocer.

Ahora bien, conocer es conocer el ser, es lo único que hay por conocer, el ser es todo aquello que ha de ser conocido mediante la aprehensión inteligente y la afirmación razonable, en tanto que el ser proporcionado al conocimiento humano tiene la peculiaridad de que ha de ser conocido mediante la experiencia humana, la comprensión inteligente y la afirmación razonable (ver IN: 466): estamos hablando de la metafísica pero en forma latente, la cual equivale a la estructura cognoscitiva que opera en todo ser humano: “Pues la metafísica latente es la unidad dinámica de la conciencia empírica, intelectual y racional, en cuanto subyace en los demás sectores del conocimiento, penetra en ellos, los transforma y unifica.” (IN: 467)

Cuando hacemos explícita dicha estructura y reflexionamos sobre la tarea de cómo hay que integrar las diferentes estructuras heurísticas, tenemos entonces la metafísica explícita, la cual define Lonergan como “la concepción, la afirmación y la implementación de la estructura heurística integral del ser proporcionado” (IN: 466).

Así, podemos decir que la metafísica explícita es el sujeto que lleva a cabo la auto-apropiación, que se conoce a sí mismo como conocedor y que mediante esta estructura de conocimiento ahora puede determinar la estructura general de su objeto de conocimiento, así como las relaciones entre los sectores particulares (ver UB: 197-198). Lonergan propone la metafísica explícita de integrar cuatro estructuras heurísticas, explicaremos brevemente en qué consiste cada una, pero las que más nos importan para nuestro tema son las dos primeras: la clásica y la estadística.

⁵ “Pues aquello que ha de ser conocido por la inteligencia es lo que se entiende por inteligible” (IN 642).

1.2.1. La estructura heurística clásica.

Es estructura heurística clásica porque anticipa un acto de intelección del tipo que llamamos clásico y aunque prescinde de los “contenidos” aún desconocidos, desarrolla sus propiedades generales y da orientación metódica a las investigaciones. Se llama clásica porque son los procedimientos que conducen a la ciencia clásica, es decir que mediante su aplicación obtenemos conocimiento científico. Se identifica con las contribuciones de científicos como Galileo, Newton, Maxwell, Einstein, etcétera (ver IN: 82 y UB: 70). Esta estructura busca la explicación de la “naturaleza de” las cosas entendida de manera matemática, como una función matemática; esta estructura es también llamada determinística. Dado que esta estructura es aplicable a la investigación clásica, algunas de las características de este tipo de investigación son: 1) la investigación clásica lleva a determinar las funciones y su sistematización; 2) se basa en procesos teóricos; 3) se puede dedicar a medir y correlacionar las variables espaciales y temporales entre otras; 4) busca el número exacto o la explicación exacta.

El primer paso de la estructura que se propone es “nombrar lo desconocido”. Con los datos de los sentidos tenemos lo que se conoce y lo desconocido es lo que se captará mediante un acto de intelección. Lo que ha de conocerse al entender los datos gracias a la intelección es lo que llamamos “la naturaleza de...” Así, en la investigación empírica “lo desconocido por conocer es la naturaleza de...” Se busca, por ejemplo, la naturaleza del calor, la naturaleza del color, la naturaleza del cambio, es decir, “la naturaleza de” es el nombre con el que designamos lo que conoceríamos si entendiéramos un conjunto de datos, de tal forma que la pregunta ¿qué? o ¿qué es eso? en realidad se refiere a ¿cuál es la naturaleza de? (ver UB:64).

Al entender los datos uno sabrá de inmediato que esta “naturaleza de...” será universal, porque será la misma para todos los grupos homogéneos de datos, según el principio heurístico de que lo semejante se entiende de manera

semejante. “La naturaleza de...” que se busca debe ser la misma para los conjuntos semejantes de datos. Estas semejanzas se clasifican, en un primer nivel, en razón de las semejanzas de las cosas en sus relaciones con nosotros; son las que experimentamos mediante los sentidos, como son el color, olor, sabor, etc., y ocurren ya en el pensamiento pre-científico o del sentido común. Los términos que se definen de esta manera constituyen lo que llamamos conjugados experienciales.

El siguiente tipo de semejanzas es el de las cosas en sus relaciones entre sí; ocurre en el pensamiento científico, por lo que implica una anticipación más exacta y lo que ha de conocerse es una correlación o función. Los términos que se definen de esta manera son lo que llamamos conjugados puros o explicativos, es decir, aquellos que se definen por sus correlaciones verificadas, y están contenidos en las leyes (ver UB: 308). Estas semejanzas de las cosas en sus relaciones de unas con otras serán la base para la integración de las cuatro estructuras heurísticas, porque las semejanzas pueden: crecer o decrecer, encontrarse juntas o separadas, tener antecedentes o consecuentes semejantes, ser semejantes en las proporciones de unas con otras, las semejanzas pueden formar series de relaciones o conformar series de relaciones entre las formas sucesivas de vida en la teoría de la evolución (ver IN: 74).

La estructura heurística consiste en: 1) nombrar lo desconocido, 2) determinar sus propiedades, 3) utilizar las propiedades para dirigir, ordenar y guiar la investigación (ver IN: 81). Este tipo de estructura heurística clásica se encarga de examinar los datos para que queden bajo leyes o bien, si los datos escapan al control de una ley porque no se da algún esquema de recurrencia, entonces no será posible establecer un sistema y lo que se tendrá es una probabilidad.

Pero cuando nos detenemos a observar la realidad, nos encontramos con que las leyes clásicas no lo abarcan todo, encontramos que los datos de experiencia que explica la estructura heurística clásica son menores que los datos de experiencia que sentimos, esto es, incluso el físico tiene más datos de

experiencia que los datos de experiencia de los que da cuenta la propia física; por lo tanto, la realidad no equivale a la totalidad de las leyes clásicas, las leyes singulares no abarcan la totalidad de los aspectos de los datos. Hay una parte de la realidad que escapa al control de las leyes y que requiere entonces otro tipo de tratamiento.

Lo anterior ocurre debido a que las leyes clásicas son abstractas, Lonergan afirma que las leyes clásicas son indeterminadas porque son abstractas (ver IN: 139). Si se cumplen ciertos conjuntos de condiciones positivas o negativas, pueden convertirse en premisas determinadas para deducir eventos determinados. Las leyes son abstractas porque provienen de la anticipación de una inteligibilidad que se añadió a las presentaciones sensibles, provienen del acto de intelección que ha encontrado lo relevante y significativo en los datos, y provienen de la formulación de la inteligibilidad que reveló el acto de intelección. En otras palabras, las leyes clásicas son abstractas porque su anticipación se apoya en el impulso desasido y desinteresado de conocer, porque se busca la inteligibilidad inmanente en los datos; así como por las técnicas experimentales empleadas en su descubrimiento (ver IN: 130).

Las leyes clásicas además de ser abstractas están condicionadas: si bien se aplican a situaciones concretas, sus predicciones quedan condicionadas al hecho de que ocurra el cumplimiento de un conjunto de condiciones y se deben de considerar los factores extraños que pueden afectar el cumplimiento de las propias condiciones. Entonces, lo que media entre las leyes clásicas abstractas y su situación concreta es un acto de intelección. Por ejemplo, a partir de circunstancias anteriores se determina que el agua hierve a cien grados centígrados, siempre y cuando el agua alcance esta temperatura, para lo cual el suministro de energía debe ser continuo y con tal de que no ocurran otras circunstancias tales como agregar agua extra con temperatura más baja, o que se deje de suministrar el fuego, lo cual indica que en la aplicación concreta los factores extraños tienen que tomarse en cuenta. Así, es posible

aplicar las leyes clásicas a las situaciones concretas y obtener predicciones condicionadas.

Cuando afirmamos que las leyes clásicas se aplican a lo concreto, debemos de considerar que lo concreto incluye un componente asistemático, que escapa, como decíamos, al control de las leyes, y eso concreto no puede inferirse en su determinación plena mediante conjuntos de premisas sistemáticas (ver IN: 142). Por esta razón se hace necesario un nuevo tratamiento de aquellos datos que no fueron incluidos en la estructura clásica, datos que fueron rechazados o que no se someten a las leyes clásicas.

Así, los procesos que arrojan predicciones exactas porque sus condiciones permanecen idénticas son aquellos procesos que en su totalidad o en cada evento poseen sólo una inteligibilidad, en los cuales cualquier situación se puede inferir de cualquier otra y cuyos datos apuntan y toman forma en una perspectiva única. Son los procesos sistemáticos. Tal es por ejemplo la rotación de la tierra, que ocasiona las estaciones del año, el ciclo de las formas de vida en la tierra, nacer, crecer y morir, etc.

La característica del proceso asistemático es que no permite predicciones a largo plazo, ya que interviene el elemento de los agregados coincidentes, y la intelección a la que se llega es a la probabilidad. Este elemento de agregados coincidentes no está sujeto a las leyes, por lo que si hay un agregado coincidente, el esquema de recurrencia que posibilita la predicción se excluye (ver UB: 77). Hay agregados coincidentes cuando en los elementos que componen el agregado se da la unidad en la aproximación espacial, en la sucesión temporal o en ambos; y también un agregado es coincidente cuando no se da la unidad en el nivel de actos de intelección y la relación inteligible.

Esto es, por ejemplo, en el desempeño de un alumno durante un semestre escolar. Visto el proceso como un todo, hay una unidad espacio temporal, el alumno acude a su salón de clases en un horario específico, pero no hay una unidad en el acto de intelección por el que se asegure el buen aprovechamiento del alumno en todas las clases, tendremos un acto de

intelección por cada sesión o cada clase, mediante el cual determinaremos las causas del aprovechamiento de cada clase, y habrá otros actos de intelección que indicarán otras causas; estos variados actos de intelección formarán otro agregado coincidente, y hay claramente una unidad espacio temporal del proceso. Los agregados coincidentes de este ejemplo varían para cada sesión, esto pueden ser: las horas que el alumno durmió, los alimentos que ingirió o no antes de la sesión, su estado de ánimo, etc. A su vez, estos agregados formaran agregados coincidentes de conclusiones.

En este ejemplo tenemos que los diferentes actos de intelección desvinculados forman conjuntos y son agregados coincidentes que no pueden ser unificados en una agrupación ordenada; por lo tanto, se trata de una situación básica de un proceso asistemático que únicamente es una unificación espacial de distintas inteligibilidades y carece de una unidad inteligible desde un punto de vista único, es decir, no poseemos un acto de intelección definitivo que abarque todas las causas del aprovechamiento de todas las clases del alumno.

En este punto aparece la cuestión del azar. Lonergan sostiene que una situación es azarosa cuando se trata de una situación cualquiera siempre y cuando las condiciones de inteligibilidad especificadas no se cumplan (ver IN: 88). Por lo tanto, agregando la idea del azar, tenemos un proceso asistemático cuando partimos de cualquier situación básica azarosa, siempre que carezca de una unidad inteligible desde un punto de vista definitivo. Este proceso asistemático no es un proceso típico o ideal, porque no es la expresión de una sola idea en el que las situaciones se relacionan de manera sucesiva y ordenada siguiendo los parámetros de una intelección única, como en cambio sí sucede en el proceso sistemático.

El proceso asistemático ofrece una variada secuencia de situaciones en las que pueden ocurrir cambios significativos que conllevan un cambio en los actos de intelección que lo explican; volviendo al ejemplo del aprovechamiento en los alumnos, nos encontramos con que un alumno que continuamente obtiene las mejores notas reprueba una materia. Este cambio es significativo y requiere

otro acto de intelección pertinente. En contraste, podemos observar que los procesos sistemáticos son relativamente fáciles de controlar, todo depende de la inteligencia con que se establezcan las condiciones, de tal forma que las variaciones sean mínimas o insignificantes para el logro del resultado esperado.

Finalmente nos interesa el punto en el que vemos que los procesos asistemáticos no son dominados por la inteligencia, sino que, en este proceso, los factores internos son los que pueden obstaculizar o influenciar con más libertad; y de esto deriva nuestro especial interés en la estructura heurística estadística.

1.2.2. La estructura heurística estadística.

Esta estructura es aplicable a la investigación estadística, busca “la probabilidad de” y considera los datos que quedaron fuera en la estructura heurística clásica, porque siempre hay más datos de experiencia que lo que se entienda de ellos. Esto es lo que se llama residuo empírico: la experiencia es mayor que los conceptos y por esto siempre sobran datos o residuos de experiencia. Estos datos no se encuentran relacionados de un modo inteligible, consisten en ser una individualidad con sucesiones y agregados accidentales. Aquí el punto es la situación concreta y las leyes relativas aplicables a esa situación y cómo particularizarla, de tal forma que este tipo de investigación escape a la formulación abstracta y universal.

Así, podemos señalar las características siguientes: la estructura heurística estadística se apega a situaciones concretas, particulares o individuales, en el sentido de que no son recurrentes, y les corresponde lo asistemático; por esta razón no se sujeta a procesos teóricos, porque no siempre se tiene el mismo resultado único o esperado, por lo que se atiende a los resultados palpables, concretos, que ya sucedieron o que están sucediendo, para así llevar el registro de sus frecuencias y anotarlos en una tabla que arrojará las

ocurrencias de eventos que han mostrado mayor o menor frecuencia. Esta es la base de la afirmación de que la ciencia estadística es empírica, porque la atención está en la ocurrencia del evento, éste se registra y su significación estará determinada según los resultados que arroje la tabla de frecuencias.

Para llegar a lo estadístico se toman los datos que dejó fuera la estructura clásica, estos datos son entendidos de otra manera, no como la naturaleza de... sino como la probabilidad de que ocurra, es por esto que no hay estructuras estadísticas sin las estructuras clásicas. El primer tratamiento que se da a los datos de la experiencia es el de la estructura clásica, a los datos que quedaron fuera, que no se ajustan a las leyes clásicas, se les aplica el tratamiento de la estructura estadística.

Por lo anterior, la investigación estadística se interesa en los conjuntos de eventos o variedades de eventos o agregados coincidentes que no son recurrentes, es decir, no se interesa en los eventos agrupados inteligiblemente de los procesos sistemáticos, así como tampoco se interesa en eventos tomados de forma aislada que equivalen a uno más o uno menos en las tablas de frecuencia, de tal forma que analizados de manera separada, estas diferencias por lo general pueden considerarse como azarosas. La investigación estadística se interesa por lo que la investigación clásica deja fuera; esto es así porque a la ciencia clásica muy raras veces le interesa explicar los eventos singulares de los procesos asistemáticos, porque un proceso asistemático resulta de una situación básica cualquiera siempre que no se cumplan las condiciones para la inteligibilidad.

La investigación estadística encuentra su inteligibilidad en lo que a la investigación clásica no le interesa. En este sentido, la ciencia estadística es un avance positivo de la inteligencia, con la apertura de la inteligibilidad de los agregados coincidentes. La inteligibilidad ulterior es la que se niega cuando se afirman las diferencias al azar, por lo que para alcanzar la inteligibilidad que encuentra la ciencia en lo asistemático, debemos observar las diferencias que se han considerado como significativas.

Finalmente, la inteligibilidad que se alcanza en los procesos asistemáticos es la “probabilidad”. El investigador descubre regularidades que se representan por las fracciones constantes que se denominan probabilidades, y esto como resultado de un acto de intelección por medio del cual logra hacer una abstracción de lo azaroso de las frecuencias. Dichas probabilidades tienen validez universal y, por lo tanto, se alcanza un conocimiento general de los sucesos en los procesos asistemáticos.

1.2.3. La estructura heurística genética.

Brevemente diremos que esta estructura busca el “desarrollo de”. “Así como el método clásico anticipa una correlación no especificada por especificar, una función indeterminada por determinar, asimismo el método genético encuentra su noción heurística en el desarrollo.” (IN 540) Hay un desarrollo cuando hay algo vivo y tiene etapas; aún con el desarrollo y los cambios sigue siendo la misma realidad, aunque no es la misma realidad en cada etapa. Hay etapas cuando hay desarrollo y cuando se conservan ciertos elementos, pero se empieza a operar desde un diferente centro.

En el ser vivo se produce una especie de inestabilidad que necesita volver a integrar los elementos, pero desde un nuevo centro. Un ejemplo sería el de un niño que experimenta los cambios de la adolescencia: ahora tiene otra serie de demandas y necesita otro centro integrador. No es algo determinístico, este desarrollo se puede malograr, hay etapas. Estas estructuras genéticas son relevantes en la biología, en la psicología, en la pedagogía, en la economía, disciplinas que estudian el desarrollo y las etapas.

1.2.4. La estructura heurística dialéctica.

Son aquellos métodos en los que se quiere conocer la realidad a través de posiciones diversas. Se trata de obtener conocimiento mediante posiciones que incluso pueden ser opuestas y se aplica principalmente en la filosofía,

donde se estudian todas las posiciones, se parte de que no hay una posición única o válida y se busca obtener conocimiento cuando hay posiciones diferentes. "...la dialéctica denota una combinación de lo concreto, lo dinámico y contradictorio; pero esta combinación puede hallarse en un diálogo, en la historia de las opiniones filosóficas o, de manera general en el proceso histórico." (IN 274) El problema es cómo integrar las posiciones encontradas. Esta estructura heurística tiene aplicación en el diálogo intercultural (ver Galán 2013: 265) y en el diálogo entre diversas filosofías.

Una vez que hemos expuesto las estructuras heurísticas, consideramos que es el momento oportuno para exponer las reglas que rigen el método empírico generalizado, mejor conocidas como los cánones del método empírico que, a decir de Lonergan, expresan lo que hacen los científicos y son una guía para el ejercicio de la investigación, ya que establecen los lineamientos para evitar errores comunes. Son un aspecto importante a considerar para el análisis del conocimiento que nos concierne.⁶

1.2.5. Los cánones del método empírico.

Existen algunas reglas que dirigen el desarrollo de la anticipación de la inteligencia y Lonergan propone como objetivo lograr un acto de intelección sobre la naturaleza del acto de intelección mismo, así como revelar la unidad inteligible que subyace y que explica las diversas reglas del método empírico, sólo en apariencia desconectadas. Estos cánones expresan lo que hacen los científicos, porque son el grupo de reglas que les sirven de guía.

1.2.5.1. El canon de selección.

⁶ Los temas sobre las estructuras heurísticas genética y dialéctica se encuentran en *Insight* en los capítulos 15 y 17.

Seleccionar las correlaciones, hipótesis, leyes, expectativas de probabilidades, teorías o sistemas que impliquen consecuencias sensibles que puedan ser producidas o por lo menos que se puedan observar.

Corresponden a las ciencias empíricas las leyes y expectativas sensiblemente verificables, es por esto que se limitan a los datos sensibles. Ahora bien, los datos de los sentidos son los contenidos de los actos de ver, oír, tocar, gustar y oler; sin embargo, estos datos no se dan de manera aislada, se dan dentro de un contexto que está determinado por nuestros intereses y preocupaciones, y debemos distinguir entre la dimensión cognoscitiva y las situaciones de la vida concreta. Estos intereses, deseos y temores, que resultan de algún aspecto de las presentaciones sensibles, también las enriquecen al asociarlas con los recuerdos y podrían utilizarse de manera provechosa en posibles actividades futuras.

Según esta regla, el investigador empírico no tiene por qué investigar todo lo que se ha encontrado en un tema que reúne una serie interminable de pensamientos, hipótesis o leyes posibles, debe hacer una selección. Dicha selección debe excluir las correlaciones y teorías que no sean relevantes porque no poseen consecuencias sensibles en la investigación, o bien, que al ser probadas arrojen resultados deficientes. Se trata de dirigir los esfuerzos del investigador o del científico hacia los problemas que él pueda determinar por medio de la evidencia en la observación y la experimentación (ver IN: 111).

1.2.5.2. El canon de operaciones.

Guiados por leyes clásicas y estadísticas, indagar sobre los objetos sensibles. Esta actividad produce cambios a su vez, que proporcionan nuevos datos de los que habrá nuevas intelecciones que nos permitan confirmar las leyes existentes u obtener nuevas leyes y nuevas actividades, para llegar a entender la naturaleza, analizar los objetos que se han construido y que aún se construirán, y lograr una verificación acumulativa para comprobar la

imparcialidad y la exactitud de las operaciones, con el objeto de sistematizar y obtener puntos de vista superiores.

Este canon de operaciones es un principio de expansión acumulativa, la aplicación de leyes que guían las actividades pueden dar origen a nuevas leyes. Es también un principio de construcción, en el sentido de que si el ser humano conoce mejor lo que hace en su actividad podrá mejorar sus procesos, mejorar sus productos y mejorarse a sí mismo. Esta regla es un principio de análisis, porque el análisis es una construcción mental que le permite examinar los objetos que ya ha construido y los que está por construir y de esta forma anticipar las posibles fallas.

También es un principio de verificación acumulativa porque las leyes guían con éxito las operaciones siempre y cuando sean correctas, por lo que si se constata repetidamente que tanto las leyes como sus implicaciones son una guía exitosa, entonces su verificación queda confirmada acumulativamente.

En el canon de operación encontramos una prueba de imparcialidad y exactitud de las observaciones, porque se puede mostrar a escala amplificada las fallas y errores más notorios o insignificantes, así como las omisiones en una investigación. Este canon también es un principio de sistematización porque al pasar constantemente del ámbito abstracto de las leyes a la complejidad de su aplicación concreta nos percatamos de la gran variedad de leyes que se deben cuidar y aplicar, así como de la necesidad de más leyes, entre las cuales se establece, con el debido cuidado, una red de interrelaciones de cada ley con todas las demás.

Finalmente, el canon de operaciones es una fuente de puntos de vista superiores porque los nuevos datos se hacen patentes con el objeto de mostrar a la conciencia científica lo inadecuado de alguna hipótesis o teoría, y proporciona evidencias para que éstas sean revisadas, y cuando las correcciones ya no resuelven el problema, surgen los puntos de vista superiores para transformar los conceptos y enunciados.

1.2.5.3. El canon de pertinencia.

Busca establecer el tipo de comprensión propio de la ciencia empírica; establece que la búsqueda principal de la investigación empírica es alcanzar la inteligibilidad inmanente en los datos inmediatos de los sentidos, que reside en las relaciones de las cosas no con nuestros sentidos sino entre sí. Establece que las preguntas sobre la causalidad final, material, instrumental y eficiente nos alejan de los datos inmediatos, por lo que observar los tipos de causalidad es de utilidad. Sin embargo, tales preguntas no se hallan en el núcleo de la ciencia empírica, más bien están vinculadas con el uso que se le da a la ciencia, lo que interesa a la ciencia aplicada.

Por ejemplo: reconocer la importancia de que hoy nos podamos comunicar mediante teléfonos celulares es reconocer la causa material e instrumental; valoramos la utilidad del ámbito de la ciencia de la comunicación que ha tenido importantes desarrollos, esto es la causa final; no podemos olvidar que detrás de esto están investigadores y científicos, como causa eficiente, que buscan facilitar la comunicación y hacerla accesible. Este canon presupone que los datos proporcionan un punto de partida para diferentes tipos de actos de intelección, pero lo más importante, de lo cual depende todo el proceso, es aprehender la inteligibilidad inmanente en los datos inmediatos de los sentidos, y esta inteligibilidad se encuentra, como ya hemos dicho anteriormente, no en las relaciones de las cosas con nuestros sentidos, sino en las relaciones de las cosas entre sí.

También apunta que esta inteligibilidad es hipotética, se nos presenta como una posibilidad, como una contingencia, porque puede ser o no ser; en este sentido, la ciencia empírica tiene su principio en el acto de intelección que abre una posibilidad, por lo que es una ciencia, y es empírica porque mediante la verificación selecciona las posibilidades que se realizan.

1.2.5.4. El canon de parsimonia.

No afirmar lo que no se conozca empíricamente, esto es, no afirmar lo que no se haya verificado ni lo que sea imposible de verificar. El método empírico implica cuatro elementos: 1) la observación de datos; 2) el acto de intelección sobre los datos; 3) la formulación sobre el acto de intelección o sobre el conjunto de intelecciones; 4) la verificación de la formulación.

Este canon indica que no debemos afirmar lo que no conocemos como investigadores empíricos. Excluye de la afirmación científica las aseveraciones que no han sido verificadas y las que no son verificables. En este sentido, algo se conoce porque se ha verificado (ver GF: 107), y tanto las leyes clásicas como las leyes estadísticas se verifican.

1.2.5.4.1. Las leyes clásicas.

En las leyes clásicas la verificación versa sobre las formulaciones, y las formulaciones establecen 1) las relaciones de las cosas con nuestros sentidos, y 2) las relaciones de las cosas entre sí. Estas formulaciones contienen dos tipos de términos que son los conjugados⁷ experienciales y los conjugados puros o explicativos. Los conjugados experienciales son correlativos cuya significación se expresa recurriendo al contenido de alguna experiencia humana, por lo que satisfacen evidentemente el canon de parsimonia. Los conjugados puros o explicativos son correlatos definidos implícitamente por correlaciones, funciones, leyes, teorías, sistemas establecidos empíricamente (Ver IN: 119). Estos conjugados satisfacen el canon de parsimonia porque sus ecuaciones se establecen empíricamente, y quedan implícitos necesariamente en el significado de las ecuaciones verificadas.

⁷ En el apartado de la estructura heurística del método empírico ya hemos hablado sobre los conjugados.

El conjugado experiencial es un contenido de experiencia, es un correlato de tal contenido, o es un derivado de tales correlatos; por ejemplo: como contenido de experiencia: escuchar un sonido; como correlato de tal contenido: el sonido en cuanto escuchado; como derivado de tales correlatos: el sonido que podría ser escuchado. Estos conjugados tienen la característica de que se expresan recurriendo al contenido de alguna experiencia humana (ver IN: 120).

Los conjugados puros se verifican únicamente en las combinaciones de los contenidos y correlatos, tiene su fundamento no en la experiencia sino en la combinación de combinaciones de experiencia; por ejemplo: obtenemos una serie de respuestas de los grupos de alumnos A, B, C, y D, cada uno con características determinadas, con estos resultados establecemos una serie de combinaciones, como podrían ser las edades y hábitos de consumo, de estos resultados establecemos una serie de mediciones; luego, de otra serie de combinaciones tales como sexo y desempeño académico establecemos otra serie de mediciones; ahora de la correlación de estas dos series establecemos una función continua como una probabilidad por realizarse. Lo que está implícito en estas funciones son los correlatos mínimos y éstos son conjugados puros. Así ambos tipos de conjugados son verificables y comparten la cualidad de estar fundados en una afirmación razonable.

1.2.5.4.2 Las leyes estadísticas.

Estas también son verificables, se basan en la ocurrencia de un evento, el evento ilustra la ley y dichos eventos también están sujetos a leyes. Los eventos guardan relación con los conjugados. Hay una concomitancia y complementariedad paralela entre los conjugados y los eventos; sin los eventos, los conjugados no pueden ni descubrirse ni relacionarse ni verificarse; sin los conjugados, los eventos no pueden ni distinguirse ni relacionarse.

Las formulaciones de los eventos satisfacen el canon de parsimonia, por las expectativas de probabilidad o leyes estadísticas; responden a la pregunta para la intelección ¿con qué frecuencia? Y estas preguntas conciernen a los eventos, porque esa frecuencia que se asigna es una frecuencia de eventos, y

esta frecuencia es verificable; la frecuencia asignada es una frecuencia ideal que es distinta de las frecuencias actuales y divergen de la frecuencia ideal de manera asistemática, y se puede verificar recurriendo a esas frecuencias actuales.

Un ejemplo inmediato es: ¿Con qué frecuencia leo *Insight*? Para lo cual debo llevar un registro de las veces que ocurra que yo lea esta obra, digamos al día, a la semana y al mes; así se da un conjugado experiencial que es leer dicho texto, con lo cual se da una ocurrencia y cada ocasión será un evento. Al cabo de dos meses revisamos el registro y encontramos que cada evento se verificó de dos a tres veces por día, lo que implica una frecuencia semanal de veintinueve veces y una mensual de ochenta y cuatro.

1.2.5.5. Canon de explicación completa.

Se debe investigar la explicación completa de cada uno de los fenómenos o datos, consistente en el proceso que va desde los conjugados experienciales hasta los conjugados puros. La distinción que se debe hacer entre las formulaciones acerca de los colores o los sonidos, es la misma que se debe hacer entre la extensión y la duración en cuanto conjugados experienciales y en cuanto conjugados puros. Así, para los conjugados experienciales, las extensiones y las duraciones se definen como correlatos de ciertos elementos familiares dentro de nuestra experiencia; y para los conjugados puros, las extensiones y duraciones son definidas implícitamente mediante el postulado de que tanto los principios como las leyes de la física no varían bajo transformaciones inerciales o bajo transformaciones continuas (ver IN: 125).

En este sentido, el espacio-tiempo de la relatividad está en relación con las extensiones y duraciones de la experiencia, así como las longitudes de onda de la luz tienen relación con las experiencias del color. Así, la explicación de los datos es un proceso que va de los conjugados experienciales a los conjugados puros. Se requiere entonces de un proceso desde las extensiones

y duraciones en cuanto experimentadas hasta las extensiones y duraciones en cuanto definidas implícitamente por leyes empíricas. Además, cualquier investigador puede ignorar ciertos datos, pero otros investigadores corregirán ese descuido mediante sus propias hipótesis que sí consideran los hechos que los anteriores investigadores desecharon. Según este canon, como ya se anotó, todos los datos han de explicarse.

1.2.5.6. El canon de residuos estadísticos.

Además del componente abstracto de las leyes clásicas, existe un componente que tiene que ver con el residuo empírico que requiere implementar el método estadístico, lo cual implicará la indeterminación de las leyes clásicas abstractas y la naturaleza de los residuos estadísticos. En otras palabras, siguiendo con el canon de explicación completa, para alcanzar precisamente tal explicación en ocasiones no es suficiente con los métodos clásicos, sino que debemos recurrir a los métodos estadísticos.

El acto de intelección tiene como objeto los casos presentados por los sentidos y la imaginación que son en general casos particulares; también tiene como objeto los términos y relaciones que son los objetos conceptuales y forman los llamados sistemas abstractos. El sistema abstracto, entonces, es el conjunto de términos definidos por las relaciones expresadas en los principios y leyes verificados, que se aplican a situaciones concretas una vez que, mediante la intelección, se analizan y se seleccionan las leyes aplicables. Existe una enorme multiplicidad de casos particulares, sin embargo, algunos son recurrentes, son llamados esquemas recurrentes y los hay tanto en número como en especie; estos esquemas no producen materiales sino sólo los presuponen, y sobreviven en tanto no intervengan factores disgregantes extraños (ver IN: 128).

Así, hay un componente abstracto en las relaciones concretas de número, magnitud, posiciones relativas, etc.; son las leyes, en tanto que el componente

ulterior de estas relaciones se encuentra en el residuo empírico, este residuo es lo que queda después de haber aplicado el método clásico, por lo que ya no admite este tipo de tratamiento, y esto hace necesario implementar el método estadístico, porque se trata de un elemento positivo de la experiencia que no posee una inteligibilidad en sí mismo.

1.2.5.6.1. La noción de abstracción.

La abstracción se da en la inteligibilidad que se añade a las presentaciones sensibles, también cuando se crea una estructura heurística y se logra una intelección para encontrar lo significativo, lo importante, la idea, la forma. También encontramos la abstracción en la formulación que la intelección nos revela; este momento es el aspecto negativo de la abstracción, porque aquí se omite lo que carece de significado, lo desdeñable, lo insignificante y lo irrelevante. Se trata del residuo empírico, pero dicha omisión no es definitiva, porque este residuo puede pasar a formar la base para un segundo conjunto de procedimientos heurísticos y entonces la inteligencia abstrae sobre dicho residuo empírico. Estos residuos son asistemáticos, y es por esto que son sometidos a un segundo conjunto de procedimientos heurísticos, porque se sigue la premisa de que lo asistemático no puede ser sistematizado.

Esto último podría parecer contradictorio. Textualmente tenemos que: “Pues el residuo empírico posee la propiedad universal de ser aquello de lo cual la inteligencia abstrae. Tal propiedad universal procura la base para un segundo conjunto de procedimientos heurísticos, los cuales se apoyan en la sencilla premisa de que lo asistemático no puede ser sistematizado” (IN: 130). Nuestra interpretación es que en el momento en que los residuos empíricos forman un segundo conjunto de procedimientos heurísticos, por el cual se van a sistematizar, dejan por lo tanto de ser asistemáticos. Entonces la premisa de que lo asistemático no puede ser sistematizado se debería completar diciendo que no puede ser sistematizado a menos que pase a formar parte de un nuevo conjunto de procedimientos heurísticos.

1.2.5.6.2 El carácter abstracto de las leyes clásicas.

Las leyes clásicas son abstractas: en su anticipación heurística, en las técnicas experimentales de su descubrimiento, en su formulación y en su verificación. No hay duda de que la anticipación heurística es abstracta porque consiste en el impulso por indagar y en el deseo puro de comprender mediante los cuales buscamos la inteligibilidad inmanente de los datos; mediante el canon de parsimonia añadimos a los datos la formulación de lo aprehendido por la comprensión, y esta adición de inteligibilidad se aplica a todos los datos.

Lo abstracto en las técnicas experimentales del descubrimiento se refiere a que la tarea del investigador es buscar reducir la complejidad natural a un mínimo; el momento de la abstracción está en tratar de reducir lo concreto a un conjunto de idea. La tarea inicia con la selección y revisión de materiales hasta llegar a una argumentación apoyada en sus definiciones teóricas. Lo abstracto también se hace patente cuando, al probar los instrumentos con especificaciones exactas, el investigador elabora una interpretación de su funcionamiento con base en la estructura que para él es ideal y esquemática. Los experimentos que realiza tienen el propósito de determinar correlaciones teóricas sobre entidades abstractas. Incluso en el experimento se aprecia un conjunto de contenidos del acto de observar, un conjunto de contenidos unificado y referido a una ley mediante el entendimiento, y es así que sigue presente la abstracción (ver IN 131, 771).

En cuanto a que son abstractas en su formulación, esto significa que las leyes son correlaciones que vinculan correlatos, y éstos nunca son datos únicos de un tiempo y espacio particular. Tampoco son datos generalizados, son combinaciones generalizadas de combinaciones de combinaciones de datos. Estos datos y combinaciones no determinan lo que las leyes deben ser; el científico elige de entre un número indeterminado de leyes aquella que considera la más sencilla.

Son abstractas en su verificación porque ésta se logra mediante la generalización de un conjunto de instancias amplias y variadas según lo permitan los procedimientos, por lo cual lo que se verifica es la formulación general abstracta, que es lo que puede ser refutado y revisado. Hemos observado que la abstracción va más allá del campo sensible y llega al mundo de las ideas, de la formulación, de las correlaciones, y no se niega la existencia de un residuo empírico asistemático. Ahora veremos qué sucede con este residuo empírico en la unificación sistemática y en la síntesis imaginativa.

1.2.5.6.3 La unificación sistemática y la síntesis imaginativa.

Enfocadas de manera aislada, las leyes clásicas son abstractas; esto significa que las leyes singulares son abstractas debido a que no contienen la totalidad de los aspectos de los datos. En este sentido, la totalidad de las leyes no abarca la totalidad de los aspectos a menos que se tratara de una totalidad concreta. Aun conociendo la totalidad de las leyes clásicas y los aspectos de los datos que éstas explican, los aspectos de la individualidad y la continuidad, así como el tiempo y espacio particulares no quedarían explicados, y únicamente se haría una abstracción de ellos. Así, los aspectos de los residuos empíricos no quedarían incorporados en la totalidad de los aspectos de los datos explicados por la totalidad de las leyes clásicas (ver IN: 132).

Ahora bien, es en los sistemas en donde encontramos conjuntos de leyes correlacionadas y su aplicación en problemas concretos; así debe haber una correlación entre leyes y sistemas y, a su vez, las correlaciones entre sistemas. Los problemas concretos exigen la unificación sistemática de las leyes clásicas y esto llevaría al conocimiento de una unificación capaz de incluir los procesos del mundo. Sin embargo, el proceso del mundo está sujeto a las técnicas estadísticas de números e intervalos de tiempo, con una estabilidad fluida, en constante cambio, por lo que parece que la comprensión del desarrollo concreto de los procesos del mundo no se basa únicamente en leyes clásicas: aún si se

conocieran de manera exacta y completa, más bien se recurrirá fundamentalmente a las leyes estadísticas.

Lonergan presenta el caso de la mecánica de Newton que logró la unificación sistemática de las leyes que fueron descubiertas por Galileo y Kepler, las leyes de los movimientos celestes, mientras que las síntesis imaginativas de los movimientos celestes las elaboraron Tolomeo y Copérnico.

La unificación sistemática de leyes ofrece un conjunto de sistemas de ecuaciones verificables, o ecuaciones diferenciales; podríamos decir que ofrecen una representación matemática de la realidad, pero no ofrecen una síntesis imaginativa.

La unificación sistemática se efectúa en el orden lógico o conceptual, Se obtiene cuando la totalidad de las leyes queda reducida a conjuntos mínimos de términos y postulados definidos, de suerte que cualquier ley puede ser vinculada con cualquier otra, y cualquier agregado de leyes puede ser combinado inteligiblemente y empleado simultáneamente. (IN: 134)

Las imágenes aportadas por el acto de intelección pueden ser alteradas conforme a las leyes conocidas; por ejemplo, podemos imaginar que una persona esté en dos puntos diferentes al mismo tiempo conforme las leyes de la física cuántica. Ésta es la síntesis imaginativa que va más allá del contenido abstracto de las leyes. Pensamos que esto se puede deber a que la imaginación no se encuentra sujeta a las restricciones que la realidad impone: antes de la invención del avión, el ser humano había soñado siempre con volar.

Según lo que hemos visto, la unificación sistemática no incluye la síntesis imaginativa, ni garantiza su posibilidad. Si bien requerimos de las imágenes para que surjan las intelecciones, las imágenes pueden no ser representativas sino simbólicas; sería el caso por ejemplo de tener no una representación gráfica del universo visible sino anotaciones matemáticas que lo simbolizan.

De lo anterior se desprende que el conocimiento de todas las leyes clásicas equivaldría a la comprensión de la totalidad de lo concreto, siempre y cuando

incluyera una vasta síntesis imaginativa; y la investigación empírica se encamina hacia la unificación sistemática de sus leyes. No obstante, no hay ninguna prueba de que la unificación sistemática garantice la posibilidad de alguna síntesis imaginativa; incluso si el total de leyes clásicas se esforzara por una comprensión de lo concreto, las leyes estadísticas no tendrían mucho sentido. El uso notable de las técnicas estadísticas en el proceso de comprensión del mundo pone de manifiesto la necesidad de leyes estadísticas (ver IN: 135).

1.2.5.6.4 La existencia de residuos estadísticos.

Con anterioridad, en el apartado de la estructura heurística clásica, hemos mencionado que las leyes clásicas son abstractas y están condicionadas al hecho de que se cumpla un conjunto de circunstancias, así como también están condicionadas a la consideración de que no ocurra algún factor extraño al evento que afecte el cumplimiento de las condiciones. De tal manera que un acontecimiento⁸ completamente determinado tiene garantizadas sus condiciones y, por lo tanto, su ocurrencia.

Estas condiciones forman series divergentes; esto se explica por el hecho de que un evento ocurrirá sí y sólo sí se cumple un conjunto de condiciones; a su vez cada condición de ese conjunto se cumplirá si adicionalmente cumplen también otro conjunto de condiciones. La variedad de condiciones para el cumplimiento de un evento hace que esta serie de condiciones sea una serie divergente, todas las condiciones, a su vez, convergen en la ocurrencia del acontecimiento. El método clásico establece las funciones en las que convergen las medidas concretas de los datos, y las conjunciones y sucesiones de acontecimientos. Estos son los elementos formales de la

⁸ Aquí lo nombramos acontecimiento para distinguirlo del evento, porque el término evento está destinado a la investigación estadística según se lee: “las teorías estadísticas versan sobre los eventos (IN 139)”, por lo que acontecimiento o suceso pensamos que sería aplicable a la investigación clásica, no obstante que esta aclaración no aparece explícitamente por lo menos en *Insight*.

realidad que, a su vez son unidades inteligibles, o elementos formalmente inteligibles.

Ahora bien, la serie divergente de condiciones está controlada por un esquema de continuidad o recurrencia perpetua, siempre que las demás condiciones permanezcan idénticas. Esto, aunado a la cuestión de que un esquema no puede garantizar su propia supervivencia, nos coloca ante la indeterminación de lo abstracto de las leyes clásicas, es decir, estas leyes se cumplen en tanto el esquema de recurrencia en el que se basan permanezca.

Sin embargo, cuando hay un agregado coincidente, un elemento que no se sujeta a la ley ni a los esquemas de recurrencia, que no se ajusta a la reproducción sucesiva, entonces es una tarea para la teoría estadística. Debe quedar claro que esta teoría estadística tampoco se interesa por lo indeterminado; es decir, si un proceso aislado fuera completamente indeterminado, no habría manera de investigarlo o determinarlo y entonces carecería de toda inteligibilidad, sería algo completamente azaroso.

Por otra parte, el método estadístico se encarga de establecer las normas ideales o las frecuencias que son una inteligibilidad sobre los eventos, es decir, las series divergentes de condiciones son agregados coincidentes que para ser estudiados con generalidad científica requieren de métodos estadísticos. Así, observamos que los residuos empíricos hacen posible que se formen los agregados coincidentes cuya inteligibilidad son las frecuencias.

Otra cuestión importante es que la relación entre la investigación clásica y la estadística queda evidente en el punto en que los métodos clásicos analizan procesos; en estos procesos se forman las series divergentes, en tanto los patrones de series divergentes forman los agregados coincidentes que a su vez son asistemáticos, entonces son un asunto de la teoría estadística. La teoría científica es clásica y se refiere a los procesos concretos, en tanto que la estadística tiene su referencia en los eventos aislados y sus probabilidades. Así, ambas teorías se complementan, la una conduce a la otra. Finalmente, el evento aislado significa que no ocurre siempre y dondequiera y, para que estos

eventos tengan una significación científica dentro de las leyes estadísticas, debe implicar los conjugados puros que no se verifican en los contenidos experienciales.

Podemos observar que la teoría del conocimiento que analizamos corresponde a la investigación del tipo clásica, puesto que se trata de procesos, están bien determinados y son generales, pero el acto de intelección para comprender el proceso o el acto de auto-apropiación del conocimiento se ocupa de eventos aislados y su estudio corresponde a lo asistemático, porque surge de manera inesperada. Ahora pasamos a analizar dos puntos centrales en la teoría del conocimiento de Lonergan: los esquemas de recurrencia y la probabilidad emergente, cada uno dentro de su marco teórico, la teoría clásica y la teoría estadística respectivamente.

1.2.5.6.5. Los esquemas de recurrencia y la probabilidad emergente.

Ya nos hemos referido anteriormente a estas categorías y nos parece que es momento oportuno para explicarlas. Un fenómeno puede ser predecible con cierta precisión sólo si ocurre dentro de un esquema de recurrencia, el cual puede ser entendido de manera sistemática y dentro de una teoría del tipo clásico.

El esquema de recurrencia hace posible la predicción; en la explicación de un fenómeno hay un grupo de leyes, con determinadas condiciones, que están engarzadas de tal forma que el cumplimiento de una ley permite el cumplimiento de otra. Éste es un proceso que se repite, y es lo que posibilita que el acontecimiento se reproduzca de manera sistemática. Es el caso del sistema planetario, en el que todo acontece según el esquema de recurrencia, y algo interesante es que tanto el sistema planetario como los esquemas de recurrencia tienen su explicación en términos de las probabilidades (ver UB: 353). Otro ejemplo de esto es un sistema de computación, cuyo proceso y

tareas es repetitivo o recurrente, la ley tiene el control y todo ocurre de manera sistemática.

Los esquemas de recurrencia aparecen cuando las series divergentes de condiciones positivas para que surja un evento dan vueltas en círculo, esto es, una serie de eventos se relaciona de tal manera que el cumplimiento de las condiciones de cada una es el ocurrir de las otras, entonces, tenemos los eventos relacionados A, B, C... y sus series de condiciones 'Si A ocurre, B ocurrirá: si B ocurre, C ocurrirá: si C ocurre.... A volverá a ocurrir' (ver IN: 161, 162). Para que haya una predicción precisa en el caso general, se requiere que ciertos eventos queden dentro de un esquema de recurrencia, ya que, de no ser así, de no haber un esquema de recurrencia, las predicciones generales serán probabilidades de que ocurra determinadamente (ver UB: 355).

Así pues, un esquema es una serie de eventos que ocurren de manera circular en codependencia, de tal manera que no podrían funcionar de forma aislada. Estos esquemas también podrían complementarse con círculos defensivos: si un evento F tuviera la tendencia a transformar el esquema, surgiría una secuencia de condiciones para eliminar dicho evento.

Como ejemplos de estos esquemas es la rutina de la vida animal; en los humanos están los horarios de alimentación, las rutinas de ejercicios, los hábitos, que no son otra cosa sino esquemas de recurrencia. Como ejemplo de círculos defensivos tenemos el equilibrio generalizado, en donde cualquier cambio en una serie limitada es anulado por otros cambios para restaurar el sistema; en el caso humano tenemos el sistema inmunológico, pero también es la rutina de estudio, para posibilitar que se cumpla un evento que es el aprendizaje. En nuestro universo hay esquemas que han funcionado y funcionan de hecho, su carácter único está en el hecho dado, de los cuales tenemos con precisión sus especificaciones de lugar, duración y relaciones entre sí, tales como el sistema planetario, la rotación de la tierra, o el ciclo de vida animal o vegetal. Ésta es la seriación actual.

Hay una serie que es ideal y pone de manifiesto las diversas alternativas probables, por lo que se trata de una multiplicidad de series que no divergen sistemáticamente de las probabilidades. Lo podríamos ejemplificar con el sistema meteorológico, que ofrece una multiplicidad de series, y algunas serán más probables que otras. Al informar del mal tiempo, podrían suponer una tormenta, o una fuerte lluvia, o lluvia ligera, pero dadas las condiciones no habrá repentinamente posibilidad de día soleado, porque esas series, tormenta o lluvias, no divergen sistemáticamente de las probabilidades. Ésta es la seriación probable.

Ahora bien, cuando todos los esquemas de recurrencia que se podrían concebir en nuestro universo quedan ordenados en una serie condicionada no únicamente en la línea de la probabilidad, sino que además en la línea de la posibilidad o de la probabilidad desdeñable, hablamos de la seriación posible, y es pertinente siempre que se sujete a las leyes clásicas. El ejemplo de la seriación posible es la paz perpetua, cuya posibilidad es remota, no es una seriación actual porque de hecho no sucede; no es una seriación probable, por lo menos en el corto o mediano plazo. La serie de condiciones que se requieren para lograr una paz perpetua es tal que la hace prácticamente una probabilidad remota pero no imposible.

Los esquemas de recurrencia no pueden garantizar su surgimiento ni tampoco su supervivencia, lo que hay en cada caso es una probabilidad. Los esquemas surgen en cuanto las condiciones para su funcionamiento se cumplen y su probabilidad es la suma de las probabilidades de la ocurrencia de cada uno de los eventos que lo integran. La probabilidad de supervivencia de los esquemas está en la probabilidad de que no ocurra ningún evento que afecte su funcionamiento, y las condiciones para la ocurrencia del esquema están en que se cumplan las condiciones de ocurrencia de sus componentes y éstos a su vez dependen de las condiciones de ocurrencia de sus eventos.

1.2.5.6.6. La probabilidad emergente.

La probabilidad emergente es pues la realización sucesiva de las series de esquemas de recurrencia relacionadas con las probabilidades sucesivas. Esta probabilidad consiste en la suma de las probabilidades de todos los eventos incluidos en un esquema y surge tan pronto como se satisfacen las condiciones primeras para que funcione el esquema. Esto es, el funcionamiento actual de los esquemas previos en la serie cumple las condiciones para la posibilidad de que funcionen esquemas ulteriores.

Lo que es probable en un lapso de tiempo muy largo ocurre tarde o temprano, y cuando ocurre, la probabilidad de emerger se sustituye por la probabilidad de sobrevivir, y en la medida que sobrevive el esquema, está cumpliendo las condiciones para la posibilidad de que ocurran más esquemas posteriores de la misma serie. La probabilidad de emerger resulta de combinar la serie condicionada de los esquemas con sus respectivas probabilidades de emerger y sobrevivir. Encontramos estos esquemas tanto en las leyes clásicas como en las leyes estadísticas (ver Duffy: 320). Ya hemos aclarado que las leyes clásicas y estadísticas se complementan. Una ley clásica se comprueba en un evento y la medición del evento es tarea de la ley estadística. “La ley de la naturaleza es, por tanto, una cosa. El evento que la ilustra es otra. Y tales eventos están sujetos a leyes de un tipo diferente, que llamamos estadístico”. (IN 122)

Ambos tipos de leyes están sujetos al cumplimiento de ciertas condiciones y el cumplimiento de las condiciones está sujeto a la probabilidad de emerger; es por esto que Lonergan afirma que el orden del universo es la probabilidad emergente generalizada (ver IN 699). Finalmente, la teoría clásica, así como la teoría estadística, nos permiten llegar a la conclusión de que el ser o la realidad está constituida por posibilidades realizadas de hecho y no por una necesidad absoluta.

Hemos visto que el método empírico generalizado nos revela nuestra propia estructura del conocimiento, que ya está y opera en nosotros, el proceso dinámico que se hace explícito a la consciencia es la estructura heurística, la

cual se dirige a entender, son cuatro las estructuras heurísticas y sus contenidos son los contenidos de la ciencia y del sentido común. Este método está regido por reglas que llamamos cánones, son los lineamientos para alcanzar un buen resultado, el canon de residuos estadísticos nos dice lo que acontece con aquellos datos que no interesan a la investigación del tipo clásico, los residuos empíricos, que serán la base para un nuevo procedimiento heurístico. Los esquemas de recurrencia son importantes tanto para las leyes clásicas como estadísticas, son una serie de ordenamientos que ocurren de manera circular en codependencia, de manera sistemática, estos esquemas surgen de manera probable, cuando se cumplen las condiciones para su funcionamiento, y mientras están operando un fenómeno puede ser predecible con mayor precisión. Todos los aspectos que hemos tratado en estos primeros apartados son el preámbulo necesario para poder comprender el proceso del conocimiento, del cual iniciamos a continuación.

1.3. El primer nivel del conocimiento es el nivel empírico.

Son las operaciones de la experiencia, esto es, ver, oír, tocar, oler, gustar; son los datos de los sentidos; estas operaciones tienden a objetos y se dan de manera consciente. Por su intencionalidad, las operaciones hacen presentes los objetos al sujeto que las experimenta y a su vez por la conciencia el sujeto se hace presente para sí mismo operando y se experimenta a sí mismo operando (ver MT 14 o IN 112). “Además, siempre que se realiza una de estas operaciones, el sujeto es consciente de sí mismo operando, está presente a sí mismo operando, se experimenta a sí mismo operando.” (MT 15)

La experiencia nos proporciona los contenidos para el proceso cognoscitivo, así obtenemos los datos sensibles, dichos datos no son inteligibles en sí mismos, son lo que es dado en la experiencia y se hacen inteligibles al ascender al siguiente nivel del conocimiento (ver UB: 391). Estos datos nos llegan mediante las percepciones, que son la objetivación de las sensaciones y a las que también llamamos presentaciones. Otro elemento sensible del que

disponemos son las imágenes: “Vamos definiendo la imagen como una presentación sensible o una representación simbólica de algo” (Bravo, 110). Lonergan afirma que los actos de experiencia tales como ver, oír, palpar, gustar y oler, no ocurren de manera aislada, porque tienen una base corporal y están vinculados funcionalmente con movimientos corporales (ver IN 233). Hay además un factor inmanente a la experiencia, este factor es el interés, propósito o atención. Si estos actos son de hecho así, son conscientes; pero está involucrada además una dirección, una tendencia, un esfuerzo.

Debido a ese interés, propósito y atención, la experiencia viene moldeada, organizada o configurada en un patrón. Los patrones o configuraciones de la experiencia son: el biológico, el estético, el intelectual, y el dramático. Estos patrones de experiencia permiten que los actos de intelección se produzcan de manera más ágil, porque son campos específicos que requieren, dentro del ámbito que les es propio, manejar una serie de características que les son afines; esto es, las experiencias que se tienen en cada uno de estos patrones tienen algo en común y es lo que permite establecer su campo de especialización.

Lonergan plantea que estos patrones dinámicos de la experiencia se originan como resultado de la formulación de un acto de intelección, y los múltiples componentes de la experiencia que cada patrón organiza son las presentaciones relevantes sensibles o imaginativas que se requieren para que surja una intelección. Estos patrones consisten en una serie de relaciones inteligibles que unifican una secuencia de sensaciones, recuerdos, imágenes, movimientos corporales, emociones, y en cada uno de estos patrones la atención no se limita únicamente a los datos externos. Ahora hablaremos brevemente sobre cada uno de estos patrones de experiencia y en qué consisten.

1.3.1. El patrón biológico de la experiencia.

Es el primero por su importancia, ya que busca la supervivencia y, por lo tanto, es extrovertido. En los animales son agregados o conjuntos de eventos en los que el acto de intelección distingue una unidad inteligible que se formula como impulso o propósito biológico. Este patrón biológico lo podemos entender fácilmente al observar los movimientos, por ejemplo en el caso de una persecución, observamos que los sentidos externos son los que informan las ventajas y los peligros biológicos que acechan; la memoria nos brinda un acervo de información adicional; en la imaginación se hace la representación de los cursos de acción; mientras que la emoción y el esfuerzo son la presión que ejerce una tendencia elemental como puede ser el miedo, o la supervivencia. También como consecuencia del esfuerzo se da una serie de movimientos corporales que se llevan a cabo de manera coordinada, como correr y saltar para estar a salvo.

Este patrón o configuración de la experiencia se llama biológico porque se trata de un conjunto de relaciones inteligibles, tales como las secuencias de sensaciones, recuerdos, imágenes, emociones, y movimientos corporales que convergen en actividades terminales propias del desarrollo o crecimiento, propias de la creación de nuevos organismos o reproducción, así como de la auto-preservación.

Este patrón biológico se compone de una secuencia de eventos propios de las estructuras orgánicas tanto físicas como químicas, que se acoplan perfectamente en patrones inteligibles con significatividad biológica, y su funcionamiento no requiere de una actividad consciente, a menos que haya una interrupción en su funcionamiento, provocada, por ejemplo, por alguna patología: cuando un órgano, digamos el riñón, se daña, esto se manifiesta a nuestra conciencia mediante el dolor y otros síntomas.

A la experiencia elemental no le conciernen los aspectos inmanentes de la vida, como la respiración o el crecimiento, más bien se interesa por las condiciones y oportunidades externas; es por esto que la extroversión es la característica del patrón biológico de la experiencia. El esfuerzo, las emociones

y el movimiento corporal responden a un estímulo que brindan las presentaciones sensibles, la memoria o la imaginación.

1.3.2. El patrón estético de la experiencia.

Está orientado al goce de la sensación. En este patrón se reconoce que la experiencia puede acontecer por la experiencia misma y que puede ir más allá de los límites de la finalidad biológica, y que tal liberación es un gozo espontáneo, abierto.

El ejemplo de este patrón es el artista que establece sus actos de intelección reproduciéndolos diestramente en colores y formas, en sonidos y en movimientos. Podríamos decir que es la mezcla del gozo espontáneo de la creación intelectual y el gozo de vivir consciente lo que da como resultado una reinterpretación de la realidad o la creación de una realidad paralela.

Se trata del gozo de la experiencia que rompe con lo cotidiano de la vida diaria, como ocurre al presenciar un concierto, ver una película, o deleitarse en la contemplación de lo bello. Se trata de lo estético y artístico, que es el ámbito de lo simbólico. Son expresiones humanas que rebasan los límites de la formulación intelectual. Intentan significar mediante la participación, la representación, o la inspiración artística. Este patrón estético de la experiencia se propone como una liberación tanto de los sentidos como de la inteligencia y surge de lo más profundo para proyectarse como una admiración o un asombro que se plasma en las obras de arte.

1.3.3. El patrón intelectual de la experiencia.

Este patrón se caracteriza por estar dominado por el deseo puro de conocer, y lo podemos verificar si recordamos lo que sucede cuando estamos concentrados en alguna tarea o estudio: nuestros sentidos externos no consideran las funciones biológicas elementales, porque lo que se busca es

lograr un estado de alerta selectivo para no perder de vista las cuestiones más sutiles y complejas, por ejemplo el análisis de un texto o la representación de la realidad mediante esquemas matemáticos, tareas que exigen un alto grado de concentración. En estos casos, el patrón intelectual predomina para lograr el objetivo.

Al ubicarnos en este patrón intelectual, nos disponemos a la concentración para buscar una pista que nos acerque al acto de intelección, y una vez que hemos logrado la intelección, pasamos a la reflexión. Este patrón especialmente depende de una aptitud innata, de entrenamiento, o de circunstancias externas para poder llegar a la solución de un problema. Si se tiene talento, el deslizamiento dentro del patrón intelectual será fácil, aunque no sin dificultades; si no hay talento, se logra con perseverancia y esfuerzo constante crear el esquema de recurrencia que nos ayude a hacer posible el resultado esperado, que es el entender, lograr el acto de intelección y los puntos de vista superiores, tanto en los ámbitos de las ciencias como del sentido común.

1.3.4. El patrón dramático de la experiencia.

Se configura desde la ansiedad por la aprobación del personaje que forjamos mediante nuestros actos. Somos capaces de una liberación estética y de la creación artística, sin embargo, nuestra obra de arte es la propia vida y el estilo es el propio ser humano antes de que se manifieste en la elaboración artística (ver IN: 239), porque lo admirable y lo bello lo integra el hombre a su propio cuerpo y a sus acciones, antes de que lo exprese libremente en las artes.

La habilidad artística es dramática; como en un teatro, transcurre en presencia de los demás, el escenario es la propia vida y lo que se busca es la satisfacción de una buena actuación mediante la admiración de los demás. En este vivir dramático también emergen y se acumulan actos de intelección, que se corrigen por el ensayo y el error y que a su vez sugieren más preguntas y

originan actos de intelección complementarios. De esta forma, cada individuo descubre, elige y desarrolla el papel que podría representar y bajo la presión de los criterios artísticos lleva a cabo su propia adaptación.

Así, tenemos que los materiales que brotan durante el estado consciente ya tienen una configuración, y la configuración se halla cargada emocional e impulsivamente. Finalmente, ya hemos destacado que la experiencia viene siempre organizada de alguna forma con base en un patrón; cada configuración tiene sus propias exigencias, que a su vez dan lugar a principios inmanentes, de tal suerte que la percepción varía dependiendo de la inclinación que controla el flujo consciente.

Una vez que hemos presentado brevemente los patrones de experiencia, corresponde ahora analizar el siguiente nivel del proceso cognoscitivo, porque ahora ya hemos tenido la experiencia y podemos ubicarla en algún patrón dinámico; ya contamos con los contenidos que pueden ser analizados en el siguiente nivel que es el entendimiento.

1.4. El segundo nivel del proceso cognoscitivo es el entendimiento.

El flujo de sensaciones nos proporcionó los contenidos, son los datos de los sentidos que provocan las preguntas en orden a entender. En este nivel el entendimiento capta, en las percepciones dadas, lo inteligible que surge de las presentaciones, aunque también podríamos tener presentaciones empíricas sin inquirir o preguntar, lo cual significaría que no hay algún interés en particular. Pero en el momento en que algo nos atrae, nos admira, nos inquieta o nos interesa, entonces surgen las preguntas para la intelección, para tratar de entender. El inquirir es el síntoma de estar intelectualmente despiertos, significa que estamos alerta, y se inicia entonces el esfuerzo por entender, y mediante las preguntas empieza la indagación. Iniciada la indagación, ésta no tiene un límite, la podemos interrumpir y volver a ella en cualquier momento. Lo que buscamos es entender, y en esta búsqueda acontece el acto de

intelección, el *insight* o acto de entender, y cuando esto ocurre repentinamente ya encontramos la respuesta.

El flujo de preguntas en orden a entender tiene su origen en el deseo puro de conocer (ver IN: 419), y esto es así porque hay un deseo que antecede al acto de conocer, es un ímpetu por conocer, por entender, por descubrir, por investigar, por buscar las causas, por saber el porqué, y se manifiesta en la acción de inquirir, de preguntar, que se hace evidente en la etapa infantil pero que nos acompaña durante toda la vida. Antes de buscar una respuesta la deseamos. Este impulso primordial se expresa en la pregunta por el por qué.

Lonergan sostiene que en el ser humano existe un deseo puro, irrestricto, y desinteresado de conocer que es inmanente, este deseo se manifiesta en las preguntas y es propiamente lo que mantiene vivo el proceso del conocimiento. Es una orientación dinámica manifestada en las preguntas para la intelección y la reflexión, un estímulo que nos impulsa a elaborar preguntas en orden a entender. Comienza con los sentidos, la imaginación y la intelección para llegar al juicio y la decisión.

Sin embargo, entre los muchos deseos del ser humano, hay uno que es único. Es el deseo desasido, desinteresado e irrestricto de conocer. Como cualquier otro deseo, tiene su satisfacción. Pero, a diferencia de cualquier otro deseo, no se contenta con la mera satisfacción. De por sí, tiende más allá del gozo que nos procura un acto de intelección personal hasta la pregunta ulterior sobre si nuestro acto de intelección es correcto (IN: 688).

Es un deseo de experimentar, pero la experiencia interna y externa le quedan cortas; ahora busca una explicación final de lo dado, y esta explicación es propiamente el conocimiento que se expresa a través de un juicio verdadero.

Este deseo nos sumerge en la constante búsqueda de respuestas o de soluciones, y para alcanzar su objetivo que es el conocimiento pone en acción a la conciencia inteligente y a la conciencia racional (las cuales explicaremos más adelante). Esto nos conduce hacia la investigación y al descubrimiento,

por lo que este deseo es la base inteligente y racional desde donde se discierne entre respuestas correctas e incorrectas, válidas o erróneas.

Se trata entonces de una orientación dinámica que va hacia algo desconocido y una vez que se conoce algo, va más allá con más preguntas. Es por esta razón que afirmamos que la fuente de toda pregunta es justamente el deseo puro de conocer, y es una actividad consciente, pues sin la conciencia nos quedaríamos como eternos espectadores, además de que todo comienzo requiere de un buen estímulo. Este deseo es el que inicia y sostiene el proceso cognoscitivo que principia con la experiencia a través de los sentidos, las preguntas que sugiere el entendimiento y la reflexión racional para llegar al juicio y la decisión. Este deseo puro de conocer tiene un objeto que es el ser, pues todo lo que es conocido y todo lo que ha de conocerse es el ser.

El deseo puro de conocer es la raíz de todo lo que puede afirmarse y concebirse, y eso que puede concebirse y afirmarse es el ser, por lo tanto, el objeto del deseo puro de conocer todo lo abarca. Sin embargo, desear conocer no es todavía conocer, así como pensar el ser tampoco es conocerlo, se conoce algo hasta que se alcanza el juicio verdadero, por lo que de no alcanzarse este juicio verdadero, si no se satisfacen los requisitos para llegar a él, el proceso del conocimiento continua su búsqueda mediante la elaboración de más preguntas.

De acuerdo con lo anteriormente señalado podemos afirmar también que el deseo puro de conocer es un deseo intelectual, un eros de la mente que nace de la admiración, de la sorpresa, y es una orientación de la inteligencia inquisitiva, crítica, que por su naturaleza es un puro, desapegado, desinteresado deseo de conocer, de inquirir, y del puro entender. “Pues hay un deseo intelectual, un eros en la mente. Sin éste, no surgirían las preguntas, ni la indagación, ni la admiración” (IN: 113).

Le llamamos puro para diferenciarlo de otros deseos, y se caracteriza por poner en acción a la conciencia inteligente y racional. Es puro, ecuánime, desinteresado, desapegado, porque no se refiere a los actos cognoscitivos ni a

la satisfacción que brindan, sino a los contenidos, a lo que ha de conocerse correctamente. Este puro deseo aprecia la satisfacción del entender correcto y lo aprecia no porque dé satisfacción, sino porque su contenido es correcto. El deseo puro de conocer nos impulsa a realizar preguntas e indagar en orden a entender, y estas preguntas son las que presionan para que surja el acto de intelección o *insight*, que explicaremos a continuación.

1.4.1. El *insight* o acto de intelección.⁹

Por acto de intelección entendemos el acto de comprensión que sobreviene inesperadamente; es el pivote entre la imagen y los conceptos, el detonador del entendimiento. Una vez que hemos entendido continuamos formulando conceptos e hipótesis, o más preguntas, pero el acto de intelección añade la forma a las presentaciones sensibles, capta lo inteligible que se encuentra en lo sensible (ver UB: 282).

El acto de intelección responde al esfuerzo espontáneo de la inteligencia por entender y si lo logra, entonces capta el punto, llega a conocer la respuesta o ve la solución. Afirma una inteligibilidad positiva o bien puede negar algún elemento empírico esperado; pero además establece una relación de los datos que la pura experiencia no nos brinda.

Llamamos inteligibilidad al contenido de un acto de intelección directo, y se refiere al componente que está ausente de nuestro entendimiento y que se añade a nuestro conocimiento en la medida en que estamos entendiendo. Además, mediante este acto se produce una concepción, una definición, un objeto del pensamiento, y de la acumulación de actos de intelección podemos construir todo un sistema de definiciones, postulados, etc.

Hay cinco aspectos importantes a considerar sobre el acto de intelección:

⁹ Lonergan lo llama "insight". Seguimos aquí a Francisco Quijano, que lo traduce como "acto de intelección". En su versión, Armando J. Bravo lo llama "chispazo inteligente".

1.- El acto de entender, la intelección, llega como una liberación de la tensión del preguntar. Es la liberación de ese ímpetu por conocer, por conseguir una respuesta, investigar o descubrir, de buscar el porqué, descubrir las razones o las causas de algo, de explicarnos algo.

2.- Llega de manera repentina e inesperada, no se alcanza aprendiendo reglas ni siguiendo mandatos, ni después de un lapso determinado de tiempo.

3.- El acto de intelección no está en función de circunstancias externas, sino de condiciones internas. Las circunstancias externas son el contenido de las sensaciones y el hecho de que ocurran.

4.- El acto de intelección tiene una función de pivote entre lo concreto y lo abstracto, porque el punto de partida es un problema concreto y una vez resuelto se puede representar de muchas formas abstractas.

5.- Pasa a formar parte de la mente de uno mismo, porque configura el tejido de la mente, una vez que hemos entendido podemos hacer que las intelecciones o captaciones subsiguientes se repitan casi a voluntad.

El acto de intelección inicia cuando la inteligencia despierta gracias al asombro y surge el deseo de entender. En ese momento uno se libera de los impulsos biológicos para adentrarse en el reino del entendimiento, las determinaciones psíquicas se subordinan a un proceso neural, y entonces, ante un problema o una pregunta, se busca una clave o una pista. Interviene la imaginación para cooperar en el esfuerzo intelectual, aportando suposiciones inteligentes que actúan en paralelo, hasta dar con la solución o la respuesta. Desde luego puede ocurrir también que el acto de intelección no llegue.

Cuando tenemos un acto de intelección que trata sobre un caso particular, podemos pasar a la formulación, que es el ideal científico de la definición de términos; para llegar a una formulación general, que cubre toda una serie de casos se requiere de más intelecciones. No obstante, Lonergan afirma que el acto de intelección tiene una generalidad virtual porque lo semejante se entiende de manera semejante (ver UB: 282). El acto de intelección es anterior

al concepto, es la base desde la que podemos tener conceptos y las definiciones son la ilustración de estos conceptos.

El punto de partida es la búsqueda de una respuesta o solución. Impulsados por el deseo de entender elaboramos preguntas que nos proporcionan una pista, un dato que pueda expandir nuestra imaginación. Ahora tenemos las imágenes, pero cuando estas imágenes nos quedan cortas recurrimos a la concepción, que es el “campo de juego de la inteligencia”. Llegamos a la concepción mediante la actividad de suponer, pensar, considerar y definir, y estos conceptos no ocurren al azar, porque esta actividad de la que brotan requiere indispensablemente del acto de intelección. El indicador de que lo hemos logrado es cuando captamos o entendemos la solución a un problema y podemos expresarla de manera inteligente, explicándola con claridad, y ya no mediante la sola repetición de palabras aprendidas de memoria.

Los actos de intelección aparecen o surgen en cualquier nivel del proceso cognoscitivo, porque en cada nivel pueden surgir nuevas incógnitas o nuevos problemas. En cualquier nivel podemos captar en la multiplicidad de datos una unidad inteligible. Hay dos tipos de actos de intelección, cada uno con una característica especial: el punto de vista superior y el acto de intelección inverso.

1.4.2. El acto de intelección como punto de vista superior.

Los puntos de vista superiores consisten también en un acto de intelección, sin embargo, en estos actos se reconocen los defectos o las deficiencias de las posiciones previas y se idean nuevas definiciones y postulados, al tiempo que abren la posibilidad de ampliar deducciones y aplicaciones. Esto se ejemplifica mejor en el paso de la aritmética al álgebra, en donde mediante una intelección se llega a las definiciones de números enteros positivos, y mediante la definición de los signos de “suma” y de “igualdad” se establece una sencilla ecuación que es una operación de adición. Mediante la aplicación del

postulado de añadir cantidades iguales a cantidades iguales, se puede construir una serie infinita de tablas de sumar. La noción de suma nos puede llevar a desarrollos posteriores para llegar a la multiplicación, la potencia, la resta, la división y las raíces. El punto de vista superior consistirá en obtener las reglas que fijen las operaciones que a su vez han de fijar los números. Se trata entonces de comenzar con las reglas que ya se tienen para encontrar unas nuevas.

En cada etapa se establece un grupo de reglas que gobiernan ciertas operaciones y de éstas resultan los números o las tablas de sumar. La imagen simbólica que le corresponde es la de la aritmética y mediante “puntos de vista superiores” se llega a la imagen simbólica del álgebra. En cada imagen simbólica está la posibilidad de captar, por medio de un acto de intelección, un grupo superior de reglas que gobernarán las operaciones para obtener números o símbolos de las siguientes etapas.

En cuanto al simbolismo, queremos decir brevemente que éste tiene la función de proporcionar la imagen relevante en cada caso. Resulta adecuado si los patrones inmanentes, así como los patrones dinámicos de su manejo, son paralelos a las reglas y operaciones que se han captado en el acto de intelección previo. Aquí tenemos el ejemplo del matemático que trabaja para resolver un problema; una vez encontrada la solución, la demostración puede ser una cuestión de rutina. Un simbolismo adecuado en cualquier etapa del desarrollo matemático puede proporcionar las imágenes para que en actos de intelección posteriores se puedan captar las reglas de las etapas siguientes. También podemos observar que el acto de intelección es una síntesis a priori, porque se suceden los actos unos a otros para corregirse o mejorarse y formar los puntos de vista superiores:

Todo acto de intelección es una síntesis a priori; una intelección sucede a otra intelección en orden a complementar y corregir la anterior; las acumulaciones previas conforman ciertos puntos de vista, para dar lugar a puntos de vista superiores; y por encima de la sucesión de puntos de vista, está la actividad de la reflexión crítica con su exigencia del incondicionado

virtual y su capacidad para apreciar las aproximaciones a su norma rigurosa.
(IN: 481)

1.4.3. El acto de intelección inverso.

La intelección inversa también presupone un objeto positivo que los sentidos presentan o que la imaginación nos representa, pero responde a una actividad crítica que distingue diferentes grados de inteligibilidad, porque se percata que el punto buscado no se da y que en todo caso la solución es negar de hecho tal solución. La intelección inversa afirma elementos empíricos para negar un acto de intelección esperado. El acto de intelección inverso elimina los cuestionamientos equívocos y está conectado con ideas, principios, técnicas y métodos de una gran significatividad. Presenta tres características: supone un objeto positivo de investigación; le niega inteligibilidad al objeto; esta negación contradice las anticipaciones espontáneas de la inteligencia.

El acto de intelección inversa significa entender que la solución que hemos encontrado para un problema, después de un arduo esfuerzo para lograrla, no es la correcta, no es el resultado que se esperaba, incluso es contrario a todas las expectativas de llegar a un resultado positivo. Mediante el acto de intelección inverso nos queda claro que debemos reiniciar la búsqueda y revisar los parámetros de investigación.

Hasta aquí tenemos entonces que gracias a la experiencia y a la conciencia accedemos a un flujo de sensaciones, percepciones e imágenes; son los datos de los sentidos y de la conciencia. El deseo puro, desasido y desinteresado de conocer nos lleva a la búsqueda por entender, a la indagación mediante preguntas hasta que logramos la intelección o el acto del entendimiento. Pero aún no tenemos conocimiento, porque falta pasar al siguiente nivel que es ponderar y evaluar la evidencia para entonces afirmar o negar. Esto lo examinaremos a continuación, no sin antes referirnos al sentido común, que es una forma de conocimiento que surge en la vida cotidiana, en el ámbito de lo práctico, de lo particular y de lo concreto.

1.5. El sentido común.

El sentido común es el tipo de inteligencia que se interesa por lo concreto y lo particular. Busca comprender las cosas relacionadas con nuestros sentidos, por lo que no tiene un interés en un conocimiento universalmente válido o de formalización sistemática. Es una forma práctica de adquirir conocimiento mediante la acumulación de actos de intelección aplicados a la vida práctica.

Las series de respuestas probadas forman un acervo de conocimiento del que cada individuo aprovechará lo que esté dentro de sus posibilidades o lo que más le interese. También se da un proceso de autocorrección en el que mediante las palabras y el ejemplo se mantiene una comunicación constante para poner a prueba y mejorar los avances logrados por una generación, que serán el punto de partida para nuevas generaciones. El sentido común muestra que el acto de intelección no es exclusivo de un sector privilegiado de científicos o matemáticos, sino que ocurre en cualquier género de vida: tanto hombres como mujeres pueden captar, ver una cuestión, llegar a conclusiones mediante su razonamiento, o aprender cómo hacer las cosas.

Sin embargo, el acto de intelección no ocurre únicamente en las mentes de los matemáticos cuando hacen matemática, ni sólo en las mentes de los físicos cuando se ocupan de ese sector de la ciencia. Al contrario, la inteligencia nos sale al paso en cualquier género de vida. (IN: 223)

El sentido común también es un desarrollo intelectual que nace de una pregunta espontánea y genera un acto de intelección. En este proceso se da la acumulación espontánea de intelecciones relacionadas. A través de la colaboración espontánea se configura como una especialización de la inteligencia en lo particular y en lo concreto. Se forma a partir de un grupo de intelecciones, al cual se le añade un acto de intelección surgido de una situación presente. Una vez pasada la situación, el acto de intelección añadido ya no es relevante y, por lo tanto, el grupo de intelecciones del sentido común queda nuevamente incompleto. Es por esta razón que el sentido común aplica en lo concreto y en lo particular, lo inmediato y lo práctico. Algunas de las

coincidencias entre las ciencias y el sentido común son las siguientes: en ambos hay una acumulación de actos de intelección relacionados entre sí; se basan en los datos de experiencia; son fruto de una amplia colaboración; se acude a ellos por sus resultados prácticos.

Las diferencias que encontramos son: las ciencias tienen aspiraciones teóricas, mientras que el sentido común no tiene ninguna aspiración semejante; las ciencias se expresan con precisión y validez universal; el sentido común se dirige a lo concreto y particular; las ciencias necesitan métodos para alcanzar sus objetivos; el sentido común no utiliza el método científico para realizar sus tareas. Mientras las ciencias se interesan por las relaciones de las cosas entre sí, y este estudio lo lleva a cabo un observador científico, el sentido común se queda dentro del mundo familiar de las cosas para nosotros: las preguntas por las que acumula actos de intelección están dirigidas a las preocupaciones de la vida humana, por las tareas cotidianas y por descubrir soluciones inmediatas que funcionen.

Existe una complementariedad entre el sentido común y la ciencia, pues los científicos necesitan el sentido común para alcanzar sus objetivos, y tanto la ciencia como el sentido común son una elección racional: de la ciencia para dominar lo universal y del sentido común para tratar lo particular y concreto (ver IN 230). El sentido común relaciona las cosas con nosotros, lo que las cosas son para nosotros que estamos en constante cambio por diversos factores, de tiempo y espacio, de circunstancias, etc. Esto implica una variación en el campo subjetivo, en la forma de percibir las experiencias. Nos hemos referido ya a estos campos subjetivos de experiencia en nuestra explicación de los patrones de experiencia. Ahora abordamos el tema de la cosa, que es una referencia tanto del campo de la ciencia como del sentido común.

1.6. Generalidades de la cosa.

Tenemos la noción cosa que proviene del patrón biológico de la experiencia que, como ya hemos señalado, se ocupa de la sobrevivencia, y por lo tanto se basa en la extroversión, para esta configuración de la experiencia las cosas son lo que está ya-ahora-allí-afuera-real (este concepto lo aclaramos en el siguiente apartado sobre los cuerpos) se refiere a lo que vemos, el bulto; y tenemos la noción que proviene del patrón intelectual de la experiencia y es la noción que analizamos a continuación.

La noción de cosa tiene su fundamento en un acto de intelección mediante el cual se aprehende una unidad compuesta por todos los aspectos de todos los datos que la conforman. Se aprehende una unidad en una totalidad concreta de datos (ver IN 306). Los datos pueden ser tomados en concreto y en abstracto: en concreto se comprende que pertenecen a una cosa singular; tomados en abstracto permiten la aprehensión de los conjugados experienciales, de los conjugados explicativos, así como de las probabilidades. Debemos recordar que los conjugados son las propiedades de las cosas, y el conocimiento general de las cosas y de los conjugados se obtiene mediante procedimientos o leyes clásicas, mientras que el conocimiento general de la existencia de las cosas y de las ocurrencias se obtiene mediante leyes o procedimientos estadísticos, y se basa en probabilidades.

Hablar de una cosa es referirse a una totalidad de aspectos que a su vez forman los atributos, por ejemplo: en la afirmación “este caballo es negro y es resistente”, el caballo es la unidad de la totalidad de aspectos. Decir que es negro es un aspecto de la totalidad, es un dato concreto; es un conjugado porque es una propiedad de la cosa, y es experiencial porque intervienen nuestros sentidos; decir que es resistente es un conjugado explicativo porque se define por sus correlaciones verificadas, es decir, ya ha pasado pruebas de resistencia en las que se han hecho las correlaciones de diferentes propiedades.

A su vez, los términos conjugados son definidos por los sistemas explicativos que mediante una serie de correlaciones puede vincular los términos conjugados con los datos concretos. Es así que los sistemas se descubren y se verifican en los datos, y por esta razón es que la ciencia necesita los sistemas explicativos y las descripciones para determinar los datos que las explicaciones deben satisfacer y desechar los datos que no son pertinentes.

También para el pensamiento científico se hace necesario la noción de la cosa, porque con base en sus conjugados experienciales y explicativos debe formular una explicación coherente y que tiene verificación en los datos de la cosa descrita, de tal forma que tanto los conjugados, las probabilidades e incluso la cosa deben ser verificables. Así, por cosa entendemos una unidad inteligible concreta; atendiendo a sus conjugados experienciales es una cosa en cuanto descrita; en cuanto a las expectativas del sentido común es una cosa para nosotros; atendiendo a los conjugados explicativos y las probabilidades, es una cosa en sí y es una cosa en cuanto explicada¹⁰ (ver IN 314).

Lo anterior lleva a la reflexión sobre la posibilidad de que hubiera cosas dentro de las cosas, ¿los electrones son cosas dentro de los átomos? o ¿las vísceras son cosas dentro de un animal? La cosa ha quedado definida como unidad inteligible aprehendida en una totalidad de datos, si un dato pertenece a una cosa, entonces todos los aspectos de ese dato pertenecen a la cosa y, por lo tanto, un dato no puede pertenecer a dos o más cosas. Dado que un dato pertenece a una cosa en todos sus aspectos no cabe la posibilidad de que pueda pertenecer a dos cosas.

¹⁰ Lonergan establece un contraste con el análisis kantiano de la cosa para nosotros y la cosa en sí, la primera es el fenómeno y la segunda es el nómeno, para Kant lo único que está disponible para nuestro conocimiento es el fenómeno, el nómeno es inaccesible porque está más allá de nuestra experiencia; esto para Lonergan es una distinción entre la descripción y la explicación, se trata de las actividades cognoscitivas que se refieren al aspecto de los contenidos, y a las actividades cognoscitivas que establecen los contenidos mediante sus relaciones comprobadas de manera experiencial; una cosa es la unidad-identidad-totalidad concreta que ha sido aprehendida en los datos tomados individualmente. Si es una cosa descrita será una cosa para nosotros. Si es una cosa explicada será una cosa en sí (ver IN 407-408).

1.6.1. Los cuerpos.

Ahora surge la pregunta sobre si un cuerpo se define también como una cosa, o en caso contrario ¿qué es un cuerpo? Lonergan lo define desde la extroversión. Esto se comprende fácilmente si observamos a los animales, cuya conciencia discurre según la configuración biológica que busca alcanzar sus fines, tales como la alimentación y la reproducción, cuyos medios de realización se encuentran fuera de él, por lo que ese afuera es adonde se dirige su conciencia.

La extroversión se interesa por lo real, es espacial y es temporal. Es espacial porque se vale de medios externos para obtener sus fines; es temporal porque se vale de datos presentes, no del pasado o del futuro. De acuerdo con esta idea de la extroversión, un cuerpo se define como lo que está “ya afuera allí ahora real”; en donde “ya” se refiere a la orientación y anticipación dinámica de la conciencia biológica; “afuera” es la extroversión de la conciencia que capta objetos distintos de sí; el “allí” y “ahora” se refieren a las determinaciones espacio temporales de esa conciencia. Según este orden de ideas, lo real es aquello de lo que depende el éxito o el fracaso biológicos y en este sentido se trata de una respuesta biológica a un estímulo, pero no es inteligente ni racional. Lo real tampoco es echar un vistazo a lo que está allá afuera, como en el caso de la extroversión o como propone el realismo ingenuo.

De acuerdo con el canon de parsimonia, lo real es lo verificado, lo que ha de ser conocido mediante la experiencia y la indagación, el acto de intelección y la hipótesis, la reflexión y la verificación. Es decir, hay dos tipos de conocimiento (ver Crowe 2000: 14), un conocimiento en sentido elemental, que se basa únicamente en la experiencia, sin más preguntas en orden a entender ni a reflexionar; el otro tipo de conocimiento es el plenamente humano, en el cual la experiencia proporciona los materiales para las preguntas en orden a entender,

se llega a actos de intelección, se formulan conceptos, y mediante las preguntas en orden a reflexionar, se llega a la verificación y se emite el juicio.

Los dos tipos de conocimiento tienen validez propia, el conocimiento elemental confirma su validez en la supervivencia, involucra cuestiones evolutivas de las especies animales; el conocimiento plenamente humano se convalida ya desde la discusión de su validez, mediante el ejercicio del propio conocimiento, el conocimiento en acto despliega su validez y se reafirma. Pero ambos están estrechamente vinculados en el ser humano: en tanto animal está en constante lucha por su propia supervivencia y en tanto sujeto inteligente y racional se encamina en la búsqueda de la verdad.

Hasta aquí dejamos la explicación sobre las cosas, reservamos para el próximo capítulo lo referente a la cuestión de la determinación y los géneros y especies en cuanto explicativos. Una vez que hemos aclarado una cuestión central sobre los cuerpos y las cosas, que además son el objeto de estudio tanto para el sentido común como para la ciencia, pasamos ahora al tercer nivel del proceso cognoscitivo.

1.7. El tercer nivel del proceso cognoscitivo es el juicio.

Consiste en el medio para saber si lo que hemos entendido es así verdaderamente y, sólo hasta entonces podemos decir que conocemos. Es en este nivel donde valoramos la suficiencia y ponderamos la evidencia; de tal forma que cuando hacemos el juicio es porque hemos captado la evidencia suficiente. ¿Cómo es que captamos la evidencia suficiente y la ponderamos? Lo hacemos cuando satisfacemos las condiciones que se requieren para conocer algo, que consisten en aplicar el proceso cognoscitivo de indagar, reflexionar y juzgar. Una vez satisfechas esas condiciones, encontramos un incondicionado, algo que ya no tiene más condiciones para ser conocido porque éstas están satisfechas. Es el incondicionado virtual y significa que

hemos captado un objeto con la evidencia suficiente para afirmarlo con nuestro juicio.

Gracias al entendimiento hemos elaborado formulaciones que son conceptos, definiciones, suposiciones, consideraciones y objetos del pensamiento, como respuestas a las preguntas en orden a entender. Este paso motiva las preguntas en orden a reflexionar, queremos saber si lo que formulamos es realmente así, y la respuesta a una pregunta en orden a reflexionar es un sí o un no. Debemos ahora juzgar si lo que hemos indagado y entendido es así, y eso lo hacemos en este tercer nivel, el del juicio, en el que debemos afirmar o negar, asentir o disentir.

El juicio es el acto que agrega el asentimiento a una proposición. Mediante este acto se producen cambios en nuestros contenidos mentales; esto es, una idea brillante en nuestro pensamiento pasa a ser un objeto de la afirmación y también mediante el juicio una proposición que era objeto del pensamiento ahora es un objeto del conocimiento (ver UB: 111-112).

El juicio es un acto personal porque es enteramente nuestro, con él se establece un compromiso personal porque es una expresión de la propia racionalidad fuera de toda presión y es nuestra entera responsabilidad. El juicio postula una síntesis, pero no es un mero acto de síntesis. Tenemos una unión de elementos que posibilitan hablar de lo verdadero o lo falso, hay una afirmación o una negación, y sin estos elementos hablaríamos de una síntesis, pero no de un juicio. La síntesis que postula el juicio es el objeto del pensamiento.

Dicha síntesis tiene su fundamento en los aspectos que percibimos de la realidad y que representamos en nuestros conceptos. En nuestra mente hay una síntesis de conceptos que puede concordar o no con una síntesis efectiva o real de aspectos. Se da una combinación de conceptos diferentes y mediante la síntesis se opera una inteligibilidad más elevada de lo que se encontraba separado. Lo que tenemos es un nivel inferior de variedades coincidentes, o de agregados, en este caso los conceptos, y mediante una dirección inmanente se

les aplica una sistematización para pasar al siguiente nivel de integración superior. En el caso de los conceptos, ese nivel superior es el juicio.

El proceso del conocimiento se lleva a cabo en tres niveles, inicia o bien con los datos de los sentidos o bien con los datos de la conciencia, y esto se traduce en que los tres niveles del conocimiento operan de dos modos: el modo directo y el modo introspectivo. El modo directo del proceso cognoscitivo comienza con los datos de los sentidos, colores, formas, sonidos, olores, sabores, lo áspero y lo terso, lo caliente y lo frío, etc., avanza a los actos de intelección y llega a la reflexión y al juicio. Los tres niveles del modo directo del proceso cognoscitivo proporcionan a su vez los datos para el modo introspectivo (ver Vertin: 115).

El modo introspectivo se despliega también en tres niveles: el nivel de los datos de la conciencia¹¹, la comprensión y formulación y, finalmente la reflexión y el juicio. Los datos de la conciencia consisten en el acto de ver, oír, tocar, oler, imaginar, preguntar, comprender, formular, reflexionar, juzgar, etc. Los datos únicamente se experimentan, porque es hasta que se da la indagación, la intelección y la formulación cuando se pueden distinguir, definir, relacionar, etc., y es hasta que llegamos a la reflexión y el juicio cuando determinamos si son correctas o erróneas, exactas o inexactas (ver IN: 338-339). Hay una complementariedad en los distintos niveles y actos. Se da también un proceso acumulativo, en la medida en que los contenidos de diferentes actos se integran en un proceso en el que los primeros se completan con los últimos y los últimos estarían vacíos sin los primeros. Hay una unificación de contenidos en uno solo y eso es precisamente lo que conocemos.

También con el juicio pasamos al mundo objetivo, al cual sólo se accede mediante las proposiciones verdaderas, por lo que el juicio incorpora el conocimiento de la verdad, que es el contenido implícito de todo juicio. Es una forma de correspondencia entre la síntesis mental que el juicio postula y lo real,

¹¹ La cuestión de los datos de la conciencia quedará más clara en el tercer capítulo, en el apartado de la libertad, que es propiamente un ejemplo de este modo introspectivo.

porque lo que se sintetiza son las presentaciones empíricas, tanto de experiencias internas como externas. Este conocimiento de la verdad no se queda únicamente en el conocimiento de la síntesis mental, sino que se trata del conocimiento de esa correspondencia entre la síntesis mental y la realidad, es decir, saber en qué consiste esa correspondencia, que es el aspecto posicional de la existencia porque compromete y responsabiliza a la persona que juzga. Al estar consciente de la validez de la evidencia que ha reunido, ha captado la realidad y esto es una verdad en el sujeto.

La verdad es la correspondencia entre la síntesis mental y la real. El juicio incluye el conocimiento de la verdad, y tal conocimiento de la verdad no es sólo conocimiento de la síntesis mental sino esencialmente conocimiento de la correspondencia entre la síntesis mental y la realidad. (Galán 2015: 78)

El aspecto subjetivo del juicio es el asentimiento. Al asentir, la inteligencia vuelve sobre sí misma y con este movimiento se confirman los principios mediante los cuales la inteligencia juzga. El asentimiento llega únicamente cuando pensamos que nuestro juicio tiene sólidas razones para ser afirmado, por lo que asentir equivale a juzgar poniendo el acento en aspectos subjetivos, tanto de la evidencia reunida como de la conciencia sobre la validez de dicha evidencia, que se expresa en las razones que tenemos para afirmar la realidad.

El juicio es entonces un acto personal, es una verdad en el sujeto y un medio por el cual es captada la realidad; compromete a la persona que lo enuncia y la hace responsable de lo que asevera en su propio juicio, porque éste depende totalmente de nuestro control. Lo que nos lleva a asentir es el hecho de alcanzar la demostración apoyada en los principios de la actividad intelectual. Si la inteligencia trabaja sobre la base de sus propios principios, entonces no puede proceder en el error porque ella misma es su propia regla de operación.

No es sino hasta que llegamos al juicio cuando nos encontramos con lo verdadero y lo falso, lo real y lo imaginario; sin embargo, hay también condiciones psicológicas que se deben cumplir para que el acto de juzgar alcance su objetivo. En esta actividad la inteligencia no es la única involucrada,

existen otros factores que pueden afectar nuestro proceso cognoscitivo, como son los sesgos, la escotosis, etc., factores que analizaremos en el tercer capítulo de este trabajo.

El juicio es la última operación en la serie que inicia con las presentaciones sensibles, continúa con la intelección y la formulación para llegar finalmente a la reflexión y a la afirmación o negación, por lo que el contenido propio del juicio es el 'sí' o el 'no' y es la ampliación parcial final del proceso.

Pues nosotros no conocemos hasta que juzgamos; nuestros juicios se apoyan en una aprehensión del incondicionado virtual; y el incondicionado virtual es un condicionado cuyas condiciones se han cumplido de hecho. Así, todo juicio suscita una nueva pregunta; revela que un condicionado es virtualmente incondicionado, y por lo mismo revela unas condiciones que de hecho se han cumplido; ese cumplimiento fáctico es un hecho bruto y, si no ha de ser un mero hecho bruto sin más explicación, surge una nueva pregunta. (IN: 751)

Así, el juicio tiene la función intelectual de establecer la verdad en cuanto al ser proporcionado a nuestro conocimiento. Establece entonces la realidad, establece que algo es así, que es verdadero, y esto lo hace porque se ha logrado una intelección infalible o invulnerable en donde ya no hay más preguntas ulteriores pertinentes o relevantes que permitan dudar sobre nuestro juicio.

1.7.1. La comprensión reflexiva.

La comprensión reflexiva también es un acto de intelección, ocurre dentro de la conciencia racional y tiene la función de responder a las preguntas para la reflexión, conduce hasta el juicio y capta la suficiencia de la evidencia para el juicio anticipado. Mediante este acto de entender vamos más allá de la conjetura para ubicarnos en el terreno de la justificación, porque en la comprensión refleja el objetivo es ordenar y sopesar la evidencia. "Por el mero hecho de haber planteado una pregunta en orden a reflexionar, el juicio

prospectivo es un condicionado: depende de la evidencia suficiente que se necesita para un pronunciamiento razonable”. (IN 344)

En la conciencia racional se realizan cuatro procesos: el primero es la pregunta ¿es eso así? y para Lonergan la pregunta es más importante que la respuesta; el segundo paso es que la conciencia racional impone la alternativa que lleva al principio del tercero excluido: algo es o no es, algo es verdadero o es falso, no se aceptan términos medios; también impone la alternativa que lleva al principio de no contradicción de la lógica, este último principio indica que en un juicio no podemos afirmar y negar algo al mismo tiempo.

En el tercer paso se da un elemento de lo absoluto en la verdad del juicio; si un hecho es verdad aquí y ahora nunca dejará de ser verdad en otro tiempo. A manera de ejemplo, es verdad que el muro de Berlín fue demolido el nueve de noviembre de 1989 y nunca será verdad que el muro de Berlín jamás se demolió. El cuarto y último paso se refiere a que en el juicio se realiza el tránsito a un mundo objetivo. Esto significa que en el juicio vamos más allá de sensaciones y de apariencias al afirmar o negar un hecho. En el ámbito de la objetividad¹² no se trata de un único juicio, sino que debemos ubicarnos en un contexto ordenado de juicios.

Precisamente en la comprensión reflexiva elaboramos los juicios con las características que acabamos de describir, y en este nivel se lleva a cabo propiamente la justificación, porque es aquí en donde debemos sopesar y evaluar la evidencia para, finalmente, poder dar o no nuestro asentimiento. Además, el acto del juicio es motivado por el acto de captar la evidencia suficiente, estableciéndose así una relación causal. También se trata de un proceso racional porque ante la evidencia, la conciencia racional se ve obligada a juzgar por necesidad racional, por lo que el juicio depende racionalmente de la evidencia suficiente (ver UB: 112).

¹² El tema de la objetividad lo analizamos más adelante.

Para considerar una evidencia como suficiente debemos captar un incondicionado virtual, esto significa que sopesar la evidencia es alcanzar el incondicionado virtual (ver UB: 119). Hay dos casos de incondicionado: el incondicionado formal, que es aquel que no tiene en absoluto ninguna condición, mientras que el incondicionado virtual tiene condiciones, pero éstas se han cumplido. La palabra virtual viene del latín *virtus* que significa poder, facultad o fuerza, entonces, por la fuerza del proceso se cumplen las condiciones y llegamos al incondicionado virtual. Toda vez que se cumplen las condiciones, se convierte en un incondicionado de hecho y se expresa en un juicio de hecho.

Captar que la evidencia es suficiente para un juicio prospectivo es aprehender el juicio prospectivo como virtualmente incondicionado. Cabe distinguir, pues, entre el incondicionado formal y el incondicionado virtual. El incondicionado formal no tiene en absoluto ninguna condición. El incondicionado virtual tiene ciertamente condiciones, mas éstas se hallan cumplidas. (IN: 344)

Un condicionado es sencillamente la expresión de lo que ha de ser afirmado, algún juicio preliminar o anticipado; en general, todo lo que deseamos conocer es un condicionado para el cual hay que cumplir ciertas condiciones, que consisten en llevar a cabo el proceso cognoscitivo. Así, el condicionado es el objeto por conocer, todo lo que hay por conocer, y todo lo que deseamos conocer, y todo esto es el ser. La noción del ser es más amplia aún, porque nos dice que el ser es todo lo conocido y todo lo que hay por conocer.

En la intelección reflexiva aprehendemos lo siguiente: 1) que hay un condicionado, que es un juicio prospectivo acerca de que una intelección directa es correcta; 2) un nexo entre el condicionado y sus condiciones, que ocurre cuando un acto de intelección es correcto y por lo tanto invulnerable; 3) el cumplimiento de las condiciones, esto es, que el acto de intelección finalmente cumple con responder todas las preguntas pertinentes. Así, el juicio prospectivo es un condicionado y requiere por lo tanto de evidencia suficiente para su afirmación razonable. La función propia del acto de intelección reflexivo

es buscar la respuesta a la pregunta para la reflexión, convirtiendo el juicio prospectivo, en tanto condicionado, en un incondicionado virtual. El acto de intelección reflexivo capta las condiciones del incondicionado y su cumplimiento.

El nexo entre el condicionado y las condiciones que se cumplen es una estructura inmanente que opera dentro del proceso cognoscitivo: es la estructura heurística del método empírico generalizado. Y la forma general de estas estructuras y procedimientos está delineada con base en los tres niveles de presentaciones, inteligencia y reflexión o experimentar, entender y juzgar. El entender reflexivo utiliza la forma logística de exposición, porque el silogismo muestra la conclusión como un incondicionado virtual. El silogismo tiene la función de ordenar el pensamiento hasta ser capaces de poner nuestras afirmaciones como conclusiones de otras premisas y es una expresión relevante para el tercer nivel de la conciencia racional.

Podemos captar un incondicionado virtual mediante el esquema general e ilustrarlo como una inferencia deductiva, como un silogismo:

Si A , entonces B (en donde A y B representan una o más proposiciones, y B se presenta como condicionado). Es así que A (aquí se cumple la condición de A). Luego, B (la combinación de la premisa mayor y la premisa menor muestra a B como incondicionado virtual).

Por ejemplo: Todos los hombres son mortales. Sócrates es hombre. Sócrates es mortal. La conclusión "Sócrates es mortal" es un condicionado porque requiere de un argumento para mostrar cómo se llega a ésta afirmación. En la premisa mayor encontramos el vínculo entre el condicionado y sus condiciones: "Si A , entonces B ". En la premisa menor encontramos el cumplimiento de las condiciones A . La forma de inferencia deductiva tiene la función de mostrar la conclusión como virtualmente incondicionada. Ésta es la estructura que aprehende la comprensión refleja porque el silogismo coloca las proposiciones en la forma del objeto del entender reflexivo y mediante la coerción racional llegamos al juicio. Antes de pasar a los juicios de hecho, es

importante detenernos brevemente en la cuestión de la creencia y lo que la distingue del conocimiento claro y distinto. Decimos brevemente porque este punto se abordará con más amplitud en el tema de las virtudes epistémicas.

1.7.2. La creencia.

La creencia, afirma Lonergan, es la aceptación de lo que nos dicen otros en quienes confiamos razonablemente (ver IN 505). Es un juicio que se basa en el testimonio de un tercero. Es de enorme importancia, porque gran parte de nuestro acervo de conocimiento así como de nuestro contexto está constituido por las creencias. Si bien la creencia no es conocimiento directo o inmanente, sí es de gran ayuda para la colaboración en el avance de la comprensión humana y de la difusión del conocimiento.

El acto de creer también es un acto de comprensión reflexiva, en el cual también tenemos un condicionado, que es el valor de decidirse a creer en una proposición determinada, por lo que también debemos establecer el nexo entre el condicionado y sus condiciones. Esto consiste en que la proposición haya sido aprehendida como incondicionada cumpliendo con el criterio de la verdad. El cumplimiento de las condiciones se da cuando sabemos que la proposición ha sido comunicada de manera exacta por su fuente, y cuando la fuente la expresó como verdadera, con verdad y no se cometió algún error (ver IN: 814).

La pregunta que surge es cómo saber que no se cometió un error, y si se cometió, cómo podemos detectarlo. La regla general que encontramos en *Insight* es muy sencilla: consiste en ser inteligente con perspicacia y ser reflexivo de manera crítica (ver IN: 815). También en *Insight* encontramos una manera práctica de detectar una creencia errónea y consiste en el siguiente procedimiento: primero debemos descubrir e identificar un error nuestro cuyo origen sea una creencia errónea; cuando hayamos descubierto una cuestión en la que nos hemos equivocado, ésta será nuestra guía para descubrir otros errores, y una vez descubierto el error seguiremos rastreando otros. Para ello

se deben buscar las fuentes que pudieron haber contribuido al error, investigar las motivaciones y los juicios en los que se apoyaron esas fuentes, así como las consecuencias del punto de vista que se rechaza. Tras haber llevado a cabo este procedimiento tendremos una base más amplia para detectar más errores, si los hay¹³. Sobra decir que este procedimiento no implica ninguna garantía, porque la raíz de las creencias erróneas está en la escotosis del sujeto, en los sesgos y aberraciones, así como en las contraposiciones filosóficas (ver IN: 818).

Finalmente, en la creencia damos nuestro asentimiento a una proposición en la que no podemos aprehender un incondicionado virtual por nosotros mismos, puesto que no tenemos una experiencia directa. Sería imposible conocerlo todo. El asentimiento a una creencia dependerá de las razones que se tengan para apoyar esa proposición, las cuales pueden ser por ejemplo: confiar en el conocimiento personal de las habilidades de un sujeto o una fuente, o en el testimonio de otros cuyas habilidades y conocimientos ya han sido probados.

1.7.3. Los juicios concretos de hecho.

Conocer una cosa consiste en aprehender una unidad-identidad-totalidad inteligible en los datos individuales. Conocer el cambio es aprehender la misma cosa o identidad en diferentes momentos o con diferentes datos individuales. Si una identidad muestra diferentes datos en diferentes momentos, se ha producido un cambio. Esto ya lo hemos constatado en el nivel de la experiencia; en el nivel del entendimiento relacionamos los datos de la experiencia actual con experiencias anteriores para saber si algo cambió. Ahora lo que sigue en nuestra estructura inmanente es elaborar el juicio fáctico concreto, en el cual se cumplen las condiciones del condicionado: la estructura cognoscitiva es lo que vincula al condicionado con las condiciones. Los juicios

¹³ Este proceso que podríamos llamar auto-correctivo sobre la creencia, está muy cercano a la corriente de las virtudes epistémicas, que analizamos en el tercer capítulo.

concretos de hecho¹⁴ no implican que algo deba ser como es o que debería ser de otra manera, simplemente este juicio asevera que algo es como es.

El ejemplo que ofrece Lonergan del hombre que encuentra su casa incendiada, ilustra muy bien el párrafo anterior, pero ahora quisiéramos dar el siguiente ejemplo: una persona estaciona su auto, que no tiene ralladuras ni golpes, y lo deja durante unas horas; cuando regresa, conforme se va acercando al auto, ve que hay vidrios en el piso, ya frente al auto ve que le han roto una ventana, faltan los espejos retrovisores, el auto no está como lo dejó. Entonces hace el juicio “algo pasó”. La persona tiene dos grupos de datos, los que percibe en ese momento y los que recuerda cuando recién estacionó su auto; son dos grupos de datos de experiencia. Planteado como un silogismo tenemos que los dos datos de experiencia tanto presentes como los que él recuerda son la premisa menor; en el nivel intelectual él tiene la unidad de una serie de cosas que son su auto, el estado en que se encuentra su auto respecto de como él recuerda haberlo dejado es diferente, hubo un cambio y, por lo tanto, “algo pasó”. Así, en las presentaciones actuales y en el recuerdo de su auto está el cumplimiento de las condiciones, es el nivel empírico; el nexos entre las condiciones y el juicio está en él, se realizó en el nivel de la inteligencia y es la premisa mayor. La conciencia racional capta el incondicionado virtual de los dos niveles anteriores,

Premisa mayor: Si las cosas no están como yo recuerdo haberlas dejado, entonces algo pasó.

Premisa menor: Es el caso de que el auto no está como lo dejé (según lo percibo y conforme comparo mi percepción con mi recuerdo).

Luego/conclusión: Algo pasó.

¹⁴ Un contraste que establece Lonergan con respecto a Kant se refiere a las condiciones para conocer un objeto establecidas en la teoría kantiana, la teoría de Lonergan no pregunta por las condiciones para conocer un objeto, “sino por las condiciones de la ocurrencia posible de un juicio fáctico.” (IN 417)

Ahora se ha captado un incondicionado virtual y se expresa en un juicio de hecho, por ejemplo “esto es así” o “esto no es así”. Pero surge la pregunta de cómo saber que realmente tengo un conocimiento o cómo saber que he tomado en cuenta todas las condiciones para el incondicionado. Para dar respuesta a estas preguntas hablaremos sobre cómo se alcanza un acto de intelección correcto o invulnerable.

Para conocer si los actos de intelección, que constituyen la base de la estructura de nuestro conocimiento son correctos, tenemos lo siguiente: 1) los actos de intelección no sólo surgen para responder preguntas sino que son seguidos por preguntas posteriores; es decir, en el acto de intelección hemos captado algo, hemos entendido algo, pero pueden surgir más preguntas; 2) éstas pueden versar sobre el mismo asunto o pueden suscitar asuntos distintos; 3) el hecho de pasar a asuntos distintos puede darse porque surjan diferentes intereses que conduzcan la atención a otro lado, o bien, que el asunto inicial se haya agotado porque no haya más preguntas pertinentes a ese respecto.

Existen los actos de intelección vulnerables e invulnerables. Son vulnerables cuando quedan más preguntas sobre el mismo asunto, porque las preguntas posteriores llevan a posteriores intelecciones y éstas complementan o modifican las implicaciones del acto de intelección inicial. La intelección puede ser el inicio de una serie de intelecciones que podrían conducir a conjeturas nuevas sobre el mismo asunto.

El acto de intelección es invulnerable, en cambio, cuando ya no hay más preguntas pertinentes sobre el asunto. Cuando un acto de intelección enfrenta plenamente el asunto y lo capta, ya no hay más preguntas pertinentes por plantear y por lo tanto ya no se dan intelecciones posteriores que desafíen la posición inicial. Por lo tanto, un acto de intelección es correcto e invulnerable si ya no hay preguntas ulteriores pertinentes, y de esto se sigue que las condiciones del juicio anticipado se cumplen precisamente cuando ya no hay preguntas posteriores pertinentes.

Esto no significa que ya no hay o habrá más preguntas, porque las preguntas se pueden extender de forma indefinida; serían preguntas posibles y la posibilidad de preguntar no se agota. Lo importante es que no son pertinentes, puede haber preguntas posteriores pero que no sean relevantes. Tampoco significa que ya no se me ocurran más preguntas posteriores, el acento está en que ya no hay de hecho más preguntas posteriores pertinentes. Si surgiera una pregunta pertinente entonces se tendría que revisar el proceso para encontrar una respuesta. Por eso decimos que en el acto de intelección invulnerable se han agotado todas las preguntas pertinentes, esto es, que vengan a propósito o que conciernan al asunto tratado. “También hay una etapa en la que las intelecciones pasan a ser invulnerables, en el sentido de que *de facto* ya no hay preguntas relevantes posteriores que puedan complementar o cambiar una intelección dada”. (UB: 122)¹⁵

El juicio requiere de un mayor control de todas nuestras facultades, aún más que las requeridas para el acto de intelección. Lonergan habla de la serenidad de la conciencia y del control de las presentaciones sensitivas e imágenes; éstas se pueden alterar por algún problema físico o por algún trastorno psíquico. Como ejemplos de problemas físicos podemos mencionar algún defecto visual, la pérdida del sentido del gusto, del oído o de la memoria, etc. Ejemplos de trastornos psicológicos son la agorafobia, la claustrofobia, la psicosis, etc. Estos problemas alteran el control y por lo tanto alteran los juicios.

Incluso en el sueño podemos tener intelecciones, podemos elaborar silogismos, pero el error sólo lo podemos encontrar en la vigilia, porque mientras dormimos el elemento intelectual no tiene el control, lo tienen los factores inferiores. De modo que durante el sueño sí está excluida la posibilidad del juicio sano, porque éste requiere el control de todos los factores

¹⁵ Las traducciones de esta obra son mías y al pie de página se agrega el texto original para su confrontación. “There is also stage where insights move on to be invulnerable, in the sense that *de facto* there are no further relevant questions that might complement or change the given insight.”

relevantes. La relevancia estará en función del juicio que se emite. En el caso de la persona que encuentra cambios en el estado de su auto, bastará con el juicio “algo pasó”; pero emitir el juicio “han robado partes de mi auto” requiere responder más preguntas y tener evidencias relevantes.

Finalmente, lo que podemos hacer para llegar al acto de intelección invulnerable es buscar juicios más calificados. Las alternativas para calificar un juicio son múltiples, entre otras está “ciertamente,” “probablemente,” “posiblemente,” “es,” “no es,” etc. De acuerdo con esta calificación que acompaña al juicio podemos acercarnos al acto de intelección invulnerable, donde ya no habrá más preguntas pertinentes. Dicho de otro modo, es un acto de intelección correcto factualmente, porque de hecho, como ya dijimos, ya no hay más preguntas relevantes. En este sentido, cuanto menor sea lo que se afirme en un juicio, se puede tener más seguridad y por lo tanto habrá menos preguntas sobre el juicio. En el ejemplo que presentamos, el hombre que afirma “algo pasó” está seguro de que esto es así y enseguida procede a buscar evidencias para elaborar un juicio ulterior. En cambio, si hubiera en primera instancia emitido el juicio “Han robado partes de mi auto,” éste sería vulnerable porque quedarían muchas preguntas pertinentes respecto a su afirmación. En contraste, en el juicio “algo pasó” está perfectamente claro que así es en efecto, no hay duda al respecto.

Así, “el incondicionado virtual realmente implica un absoluto” (UB: 126)¹⁶, es un juicio cierto. Son juicios de sentido común, se refieren a lo concreto y lo particular, enfatizan los elementos factuales: hemos entendido una situación de una manera suficientemente correcta y hacemos un juicio calificado. A diferencia de los juicios probables, que son los juicios que también elaboran los científicos. Estos juicios involucran una gran cantidad de verificaciones y mediciones que están muy cercanas a la ley y por esto pueden estar casi seguros de lo que afirma. Además, sus suposiciones pueden variar y la ley se tomará en otro sentido, hay una alta posibilidad de que un elemento de una

¹⁶ ...the virtually unconditioned really does involve and absolute.

teoría considerado como básico pierda esta posición. El científico no excluye esa posibilidad y sus teorías son sólo probables.

Los juicios probables responden a una pregunta en orden a reflexionar, anticipan una diferencia entre el juicio y el hecho actual, y esta anticipación se fundamenta en lo inacabado de nuestro conocimiento, indica que nuestra comprensión refleja no ha logrado alcanzar el incondicionado virtual, sino que únicamente se ha aproximado. No obstante que se apoya en un conocimiento incompleto, hay cierta aproximación a la verdad, tiende a alcanzar al incondicionado virtual.

Sin embargo buscamos lo cierto que todavía no conocemos, lo desconocido. La pregunta es cómo saber que la probabilidad se aproxima a lo cierto. Para acercarnos más a la verdad y llegar a ella tenemos el proceso auto-correctivo del aprendizaje que se refiere a la secuencia de preguntas, intelecciones, nuevas preguntas y nuevos actos de intelección cuyo límite es el punto en el que ya no hay más preguntas pertinentes. Llegado este punto tenemos un juicio verdadero. “En suma, puesto que el proceso auto-correctivo del aprendizaje es un acercamiento a un límite en el que ya no hay nuevas preguntas pertinentes, hay juicios probables que son probablemente verdaderos en el sentido de que se aproximan a una verdad desconocida”. (IN: 366)

Sobre los juicios de sentido común diremos brevemente que surgen de una colaboración, se apoyan en el proceso auto-correctivo del aprendizaje e implican la creencia, el tipo de creencia del alumno que cree a su maestro pero que comprenderá y juzgará posteriormente por su cuenta, o como la creencia del científico que prueba únicamente los resultados de otros científicos. En este sentido, el juicio de sentido común expresa lo que uno conoce por sí mismo (ver IN: 358). En tanto que nosotros hacemos juicios de hecho, del sentido común, y una vez que tenemos un acto de intelección invulnerable tenemos un juicio verdadero, surge la pregunta por la objetividad: cómo es

posible saber si estamos siendo o no objetivos y en qué consiste esa objetividad. Este es el tema que analizaremos enseguida.

1.8. La objetividad.

Esta noción surge de una pluralidad de juicios que satisfacen un patrón definido; no está contenida en algún juicio singular, ni en factores experienciales o normativos en el proceso del conocimiento previo al juicio. Hay una relación directa entre los juicios y la objetividad porque la validez del patrón conveniente de los juicios será la validez de los objetos y sujetos en ese mismo sentido. Un objeto es lo que conocemos mediante un grupo de juicios verdaderos, así, un objeto significa que A es, es algo que no es yo mismo, que no es el propio sujeto, el objeto es lo que conocemos, y un objeto que es un conocedor es un sujeto, una unidad-identidad-totalidad (ver UB: 171-172). Además, un conocedor o el sujeto del conocimiento es un sujeto y a la vez un objeto, es sujeto en tanto concibe inteligentemente y en tanto es concebido inteligentemente es un objeto.

La noción de objetividad está relacionada con la noción del ser en cuanto que afirma que el ser es lo que ha de ser conocido mediante la totalidad de juicios correctos (ver IN: 449). Antes del juicio podemos pensar en el ser pero aún no lo conocemos, por eso la objetividad se alcanza mediante un patrón de juicios. Fuera del ser no hay nada, un sujeto que existe no existe fuera del ser: o bien es el todo o bien es una parte. Si es el todo, es el único objeto; si es una parte, deberá comenzar por conocer la multiplicidad de partes y al agregar que una parte conoce las otras determina que Yo soy una parte. Es decir, se trata de acceder al conocimiento para conocer el ser.

Por otra parte, hay quien tiene la idea de que para conocer el sujeto sale de sí hasta algo conocido. El sujeto cognoscente se experimenta y piensa sobre sí mismo sin elaborar juicios, pero se conoce a sí mismo en cuanto ser y objeto mediante el juicio correcto de “yo soy”. Requiere de experimentar, entender y

juzgar para conocer otros seres u objetos distintos de sí mismo y poder entonces elaborar otros juicios posibles y razonables.

Más claramente, el problema de la trascendencia, entendida como un salir de sí, o de cómo es posible que el sujeto cognoscente salga de sí para ir a conocer el objeto, se resuelve mediante la noción de objetividad. El sujeto, cuando conoce, no sale de sí para conocer el objeto, porque la trascendencia se encuentra en la intención del ser y en ese ámbito se encuentra la diferencia del objeto y el sujeto, de tal forma que la objetividad y la trascendencia se dan de hecho en la medida en que se elaboran juicios, y es cuestión del análisis del juicio saber si éste es correcto o no (ver IN: 449-450). En este sentido, se reafirma que el conocimiento no es echar una mirada, sino experimentar, entender y juzgar. La objetividad no es mera extroversión, es experiencial y normativa, y se encamina a lo absoluto.

Hay tres aspectos o componentes de la objetividad que surgen dentro del proceso cognoscitivo: 1) el aspecto experiencial de la objetividad propia de los sentidos y de la conciencia empírica; 2) el aspecto normativo de la objetividad que se encuentra en la diferencia que existe entre el deseo desasido e irrestricto de conocer y los otros deseos y temores subjetivos; 3) el aspecto absoluto de la objetividad se encuentra en los juicios singulares en sí mismos, porque se fundamentan en la comprensión del incondicionado virtual.

1.8.1. La objetividad absoluta.

La objetividad absoluta la encontramos en el incondicionado virtual, porque es un absoluto de facto. Para entender mejor esta idea, hagamos una comparación con el incondicionado formal, que está fuera del campo de los condicionantes y las condiciones, de tal forma que es intrínsecamente absoluto. Ahora bien, el incondicionado virtual sí tiene condiciones, está en ese campo de condicionantes y condiciones, es un absoluto de facto precisamente porque sus condiciones se han cumplido.

Esta objetividad absoluta del incondicionado virtual se formula en los principios de identidad y no contradicción de la lógica. El principio de identidad se refiere a la validez inmutable y definitiva de lo que es verdadero; el principio de no contradicción es relativo a la exclusividad de esa validez: si algo es, no puede no ser, no es contradictorio. La objetividad absoluta confiere el carácter público a nuestro conocimiento, porque está fuera de toda relatividad del sujeto que lo expresa, así como del tiempo y el espacio en que lo expresa. Puede ocurrir un suceso contingente en un lugar y tiempo determinados, pero la afirmación verdadera de ese suceso tiene una validez eterna, inmutable y definitiva, por lo que nadie podrá negarlo con verdad, en ningún tiempo y espacio.

La noción de objetividad absoluta corresponde a los juicios singulares en cuanto singulares, y el conjunto conveniente de juicios constituye la objetividad, por lo que cada juicio es absoluto en virtud de que afirma un incondicionado virtual. De esto se sigue que lo absoluto de la objetividad se fundamenta en el juicio absoluto al que pertenece.

La noción principal está implícita dentro de un patrón conveniente de juicios; surge automáticamente cuando los juicios que de hecho hacemos ocurren dentro de tal patrón. El aspecto absoluto está implícito en el juicio, pues, como hemos argumentado prolijamente, el juicio afirma el incondicionado que es aprehendido por el acto de comprensión refleja. (IN: 457)

El juicio ya es un absoluto, y la objetividad absoluta está ya en cada juicio, lo que implica que se ha captado el incondicionado y se afirma. Un incondicionado es absoluto, es incondicionado porque no depende de nada, no depende siquiera del sujeto. Afirmar un incondicionado virtual mediante un juicio es dar un paso al ámbito de lo absoluto, porque no hay nada que esté fuera del ser y en este ámbito no sólo hayamos objetos sino que también es un encuentro con uno mismo (ver UB: 172-173).

Hay objetividad absoluta en los juicios correctos particulares como en los juicios universales. Sin embargo, los juicios universales se expresan con independencia de las variaciones del marco de referencia espacio-temporal,

por lo que se expresan de manera invariante. En contraste, los juicios particulares se expresan de manera relativa porque su expresión no tiene esa independencia, y en este caso la variación de la expresión revela la absoluta objetividad de lo expresado (ver IN: 451). Finalmente, si tanto el juicio universal como el particular son correctos, son absolutamente objetivos.

1.8.2. La objetividad normativa.

La objetividad normativa tiene su fundamento en el despliegue del deseo irrestricto, desasido, desinteresado y puro de conocer, porque se opone a todo lo que oculta e impide el acceso a la verdad, así como a todo lo que inhibe o lastra el proceso cognoscitivo. Esto significa que en el deseo puro de conocer está la exigencia inmanente de la objetividad normativa. En este deseo puro hay una orientación dinámica que determina no solamente su objetivo sino también los medios para lograrlo. En este sentido el deseo puro se dirige al universo del ser y lo hace deseando comprender, deseando captar lo comprendido como incondicionado.

Para lograr su objetivo se vale de las preguntas para la inteligencia, así como preguntas que llevan a la reflexión. Ser objetivo en el sentido normativo también significa hacer la distinción en las preguntas, entre aquellas que permiten una solución inmediata y otras que de momento no pueden ser resueltas; distinguir las preguntas validas de otras que son absurdas, incoherentes o carecen de sentido. Sobre estas exigencias normativas del deseo de conocer descansa la validez de toda lógica y de todo método; es por esto que tanto la lógica como el método son inteligentes y racionales y no se fundamentan en creencias o en la utilidad pragmática de artefactos u objetos.

Siguiendo con lo anterior, Lonergan sostiene que los principios de la lógica de identidad y no contradicción son resultado del incondicionado y del impulso de éste sobre nuestra racionalidad. El principio del tercero excluido tiene una validez última, no inmediata; validez última porque el juicio es una afirmación o

una negación; previo al juicio, la conciencia racional también puede afirmar o negar, pero también se enfrenta a la búsqueda de una mejor comprensión del asunto. Las diferentes clases de juicios, sean primitivos o derivados, teóricos o concretos, descriptivos o explicativos, ciertos o probables, tienen preceptos que pueden derivar del requisito general del incondicionado, así como de las circunstancias de cada caso.

1.8.3. La objetividad experiencial.

Este aspecto de la objetividad se refiere al campo de los materiales motivo de nuestra indagación y reflexión, para dar cumplimiento a las condiciones del incondicionado, y sobre los cuales elaboramos una multiplicidad de juicios. Es lo dado en cuanto dado, lo dado no está sujeto a duda, de modo que aquello de lo que sí se puede dudar es la respuesta a la pregunta en orden a reflexionar. Lo dado es anterior a la actividad de preguntar y es independiente de cualquier respuesta. Lo dado es incuestionable, porque está constituido al margen de todo cuestionamiento; es lo residual cuando sustraemos lo señalado porque gracias a la intelección y a la formulación, a lo dado lo podemos señalar de forma clara y precisa. Aquello que se sustrae de lo señalado es:

- I. El acto instrumental de la significación mediante el cual lo señalamos.
- II. Los conceptos expresados por ese acto instrumental.
- III. Los actos de intelección en que se sustentan los conceptos.

Así, si lo dado es residual, puede ser seleccionado y señalado mediante la actividad intelectual entonces también es difuso, en su campo encontramos diferencias y éstas quedan indeterminadas. El campo de lo dado es igualmente válido en todas sus partes porque no hay una selección previa para su investigación, sino que gracias a esta última hacemos la selección; y debido a que algunas partes son significativas para algunos sectores del conocimiento y

otras partes lo son para otros sectores, entonces lo dado es significativo de manera diferente en sus diferentes partes.

Lonergan enfatiza que lo que se busca con esta noción de objetividad es simplemente mostrar que la indagación, la reflexión y los juicios presuponen la comprensión, que a su vez presuponen materiales que son incuestionables y no están sujetos a duda por no estar constituidos por respuestas a las preguntas, puesto que esa es la tarea de la indagación, la reflexión y la comprensión. Una vez extraídos los frutos de los contenidos del conocimiento, estos materiales serán residuales y difusos.

Podemos observar que la objetividad radica en el deseo puro, irrestricto, desasido y desinteresado de conocer; es este deseo el que da lugar a la objetividad absoluta implícita en el juicio, porque establece los lineamientos de la objetividad normativa. Este aspecto normativo no significa que se deba inventar un conjunto de reglas, sino que resulta del despliegue del deseo puro de conocer mediante la indagación inteligente y la racionalidad reflexiva. Llegados a este punto ya podemos aseverar que conocemos, que podemos hacer juicios verdaderos. Ahora nos parece pertinente analizar la noción de verdad para complementar la teoría del conocimiento, porque que la verdad es el *telos* o meta de todo conocimiento.

1.9. La verdad.

1.9.1. El criterio de verdad.

Es importante establecer el criterio mediante el cual una teoría del conocimiento identifica la verdad, cuáles son las características que debe tener una afirmación o un juicio para ser verdaderos. Lonergan distingue entre el

criterio próximo de la verdad y el criterio remoto. El criterio próximo es la aprehensión reflexiva del incondicionado virtual en el acto de juzgar. Es próximo porque procede por una necesidad racional de la aprehensión del incondicionado. La conciencia racional se actualiza en el juicio y su contenido es absoluto porque afirma un incondicionado virtual y, por lo tanto, es independiente del sujeto que juzga. Esto es precisamente la objetividad absoluta que le otorga el carácter público a nuestro conocimiento, y es en este ámbito de lo público en el que nos comunicamos y llegamos a acuerdos con los demás.

Así, la comprensión reflexiva aprehende un incondicionado virtual y se expresa en un juicio. Sin embargo, no obstante que el contenido del juicio ha sido aprehendido como incondicionado, este contenido a su vez se apoya o necesita los contenidos de experiencia o actos de intelección de otros juicios para su completo esclarecimiento. Esta necesidad de contextos de otros actos y contextos de otros contenidos requiere de la implementación de un criterio remoto de la verdad.

El criterio remoto consiste en el despliegue del deseo puro, desapegado y desasido de conocer. Este deseo es puro porque no se satisface con ningún sucedáneo, sino que siempre está en la búsqueda de lo que hay por conocer y aprecia la comprensión correcta. Es desapegado y desasido porque no tiene ningún otro interés, y se dirige a los contenidos cognoscitivos. Esto implica no permitir que otros deseos interfieran, ya que distorsionan la orientación dada por el deseo puro. Se busca la ausencia de factores que lo inhiban o lo distorsionen; este criterio remoto reconoce la inevitabilidad de un contexto de otros actos y de otros contenidos del sujeto existencial que somos y también reconoce el polimorfismo de la conciencia humana.

Este criterio remoto nos lleva al tema de las aberraciones, sesgos o bloqueos. Aún después de haber captado el incondicionado virtual, el sujeto debe analizar si su reflexión no ha sido dañada por algún sesgo. Podría darse una insuficiencia de esfuerzo, o bien la injerencia del propio temperamento. Por

esta razón es conveniente recurrir a los juicios de los demás y así convalidar los propios, reforzar las convicciones, o bien reiniciar el proceso.

Negar o afirmar un juicio puede ser cierto o probable, y tanto la certeza como la probabilidad son una propiedad del contenido del juicio. En *Insight* encontramos que hay tres sentidos de la probabilidad, el primer sentido nos dice que, tanto la probabilidad de un juicio, así como su certeza son propiedades de su contenido. Si el contenido del juicio coincide con lo captado como incondicionado virtual, entonces tenemos una certeza. El segundo sentido de probabilidad nos dice que de lo que es aprehendido como virtualmente incondicionado podría ser el caso que algún contenido tienda hacia el incondicionado virtual, entonces el contenido es una probabilidad.

Lonergan afirma que todo juicio se apoya en una aprehensión del incondicionado virtual (ver IN: 640). Hemos mencionado que los contenidos aprehendidos como virtualmente incondicionados pueden coincidir con lo que se expresa en el juicio, o bien únicamente coincidir con la aproximación de ese contenido. Esto nos remite al tercer sentido de probabilidad, que nos dice que podemos hablar de una certidumbre que admite grados, lo cual ocurre cuando el criterio próximo de la verdad se encuentra viciado por una aberración subjetiva, y en tal caso procederíamos a analizar el criterio remoto.

Cuando el sujeto está confundido o no está muy seguro de la autenticidad de su indagación, surgen nuevos cuestionamientos e incluso nuevas investigaciones y reflexiones que estarán también en duda. Si esto sucede, se dudará del propio sujeto. La confusión o la inseguridad pueden deberse a que el sujeto evada el compromiso personal implicado en el juicio; pero si observamos objetivamente, lo que sucede es que no hay interés. Llegada esta situación del desinterés, podemos recurrir a los juicios de otras personas para confirmar los propios, de esta forma nuestros juicios pueden ser reforzadas por el consenso de los demás. Y hasta el momento en que se aclaren las dudas y desaparezcan los vicios del criterio próximo de la verdad, entonces podremos alcanzar un incondicionado virtual.

1.9.2. La definición de la verdad.

Lonergan identifica al ser con aquello que ha de ser conocido mediante la aprehensión inteligente y la afirmación razonable, y la única afirmación razonable es la afirmación verdadera. Así, el ser es aquello que es conocido verdaderamente, entonces el conocimiento es verdadero por su relación con el ser y, por lo tanto, la verdad es una relación del conocimiento con el ser.

Cuando el conocimiento es idéntico a lo conocido, la relación es reemplazada por una identidad, y en tal caso la verdad consiste en la ausencia de cualquier diferencia entre el conocimiento y el ser conocido. Es así que llegamos a la definición tradicional de la verdad como correspondencia de las afirmaciones y las negaciones del sujeto con lo que es o con lo que no es.

1.9.3. El aspecto ontológico de la verdad.

El aspecto ontológico de la verdad se refiere a que hay una identificación del ser con el objeto posible de la indagación y la reflexión, de esto se sigue que hay un isomorfismo¹⁷ entre la estructura de nuestro conocimiento y la estructura de su objeto conocido proporcionado. Es el isomorfismo necesario entre el ejercicio de nuestro conocimiento y su objeto proporcionado. Lo anterior resulta de la complementariedad que se añade a los contenidos en cada una de las actividades del conocimiento, en la indagación y la comprensión, la reflexión y el juicio, que presuponen y complementan la experiencia y la comprensión respectivamente; esto es, la estructura dinámica del conocimiento es isomórfica con la estructura del ser proporcionado (ver IN: 642).

Hasta aquí hemos hablado de todo el proceso del conocimiento, el método empírico generalizado, sus cánones, las estructuras heurísticas, el sentido

¹⁷ Trataremos con amplitud el tema del isomorfismo en el siguiente capítulo.

común, las cosas, la objetividad, hasta llegar a la verdad. Ya podemos elaborar nuestros juicios verdaderos y evaluar y sopesar su evidencia. Ahora nos toca investigar cómo podríamos afirmar que el conocimiento constituye la libertad.

1.10. El conocimiento como constitutivo de la libertad.

Iniciaremos analizando los niveles de conciencia. Como vimos al principio del apartado anterior, la conciencia acompaña todo el proceso cognoscitivo; es una condición de posibilidad del conocimiento, no es posible conocer de manera inconsciente (ver Beer: 87). La conciencia es un darse cuenta inmanente en los actos cognitivos, va más allá del mero atender porque puede desplazar la atención desde el contenido hasta el acto. El desplazamiento se da en los diferentes niveles y es lo que ahora analizaremos.

Se da una conciencia empírica propia del sentir, percibir, imaginar; el contenido de estos actos es simplemente presentado, y el darse cuenta inmanente en los actos es lo simplemente dado de los mismos actos; Está en función de los sentidos y la imaginación, del flujo de percepciones que pueden contener un flujo de imágenes. Hay una conciencia inteligente que es propia del preguntar, de la intelección y de la formulación. Aquí el proceso cognoscitivo no sólo se esfuerza y alcanza lo inteligible: cuando lo hace, muestra su inteligencia. Se trata de un darse cuenta de la inteligencia, de lo que se esfuerza, satisface y formula lo entendido. La conciencia racional se da en la captación del incondicionado y el juicio. El incondicionado, como ya se explicó, es la combinación de un condicionado, un nexo entre el condicionado y sus condiciones, y el cumplimiento de las condiciones. Esta conciencia racional es el surgimiento y ejercicio del principio de razón suficiente, que afirma que todo tiene una razón o una causa, y esta razón suficiente no es sino la búsqueda del incondicionado (ver IN: 388).

La conciencia racional surge como una exigencia del incondicionado y como rechazo al asentir basado en fundamentos menos firmes. Culmina con la

coerción racional, que significa que la aprehensión del incondicionado exige el asentimiento y no puede ser de otra forma: la conciencia racional exige razones para llegar al juicio. El trabajo que lleva a cabo la racionalidad consiste en reflexionar para buscar la fundamentación de los objetos del pensamiento; dicha fundamentación se encuentra en la aprehensión refleja del incondicionado. Una vez que estos objetos están fundamentados, entonces pueden ser afirmados. Fundamentar un objeto es poder explicar su existencia mediante una sucesión de operaciones que obtenemos del mismo objeto, en tanto que en el sujeto está la conciencia racional que demanda razones para llegar al juicio, y para fundamentar un juicio debemos aportar las razones que nos condujeron a él.

Para tener más claro cómo trabaja la conciencia inteligente y racional tenemos que, por ejemplo, en un objeto se da el diseño inteligible, pero en el inventor se da la inteligibilidad del objeto y la conciencia inteligente. La inteligencia y la inteligibilidad son actividades del segundo nivel del conocer, “fundamentalmente la inteligencia es la capacidad de hacer preguntas y esta capacidad viene enteramente de la naturaleza” (UB: 164)¹⁸ y se encarga de buscar los patrones inteligibles en las presentaciones y representaciones, y los capta en el acto de intelección. “La inteligencia en ejercicio y la inteligibilidad son el anverso y el reverso del segundo nivel del conocimiento: la inteligencia en ejercicio va en pos de patrones inteligibles en las presentaciones y representaciones; aprehende tales patrones en sus momentos de intelección”. (IN: 389)

La racionalidad y la fundamentación son los componentes del tercer nivel del conocimiento. La racionalidad es el trabajo de la reflexión en su búsqueda por la fundamentación de los objetos del pensamiento, y la encuentra en la aprehensión refleja del incondicionado virtual. En la concepción clara y distinta se manifiesta la inteligibilidad del objeto, pero principalmente se manifiesta la

¹⁸ “Intelligence fundamentally is this capacity to ask questions, and this capacity is entirely from nature.”

inteligencia del sujeto, que a su vez se expresa en un juicio exacto que es la afirmación de las cosas tal y como son, y es la prueba del predominio de la racionalidad en el sujeto. Podemos afirmar que la conciencia inteligente y racional expresa caracteres del proceso cognoscitivo, y éstos no pertenecen a los contenidos, sino que emanan o emergen del procedimiento (ver IN: 390).

Lonergan sostiene que los contenidos cognoscitivos se acumulan en unidades. Hay unidades por parte del objeto y también por parte del sujeto, por lo que una serie de actos cognoscitivos se integran en un conocimiento único: muchos contenidos en diferentes niveles se acumulan en un objeto conocido único. Esto significa que los actos conscientes no se encuentran dispersos, aislados ni al azar, sino que se unifican en un conocimiento particular.

Entre las diversas percepciones de un individuo y otro, en tanto son actos conscientes, se da una identidad cuando se comparan distintas percepciones del mismo tipo entre los dos sujetos. Hay una semejanza y una identidad en los actos de percepción a lo largo del proceso; es decir que se tiene la percepción y además se da una identidad en todo el proceso, no únicamente lo percibido es investigado, entendido, formulado, reflexionado, captado como incondicionado, y afirmado en el juicio, sino además una identidad en todo este proceso. Surge una identidad inmanente en lo diverso y en lo múltiple del proceso cognoscitivo. Esto se logra gracias a que hay un yo con respecto al cual ocurre la indagación, la experiencia y la reflexión, y es entonces como se da la conciencia, porque no debemos entender a la conciencia como una mirada interior, sino más bien como una cualidad de los actos cognoscitivos que, además, difiere en los distintos niveles del proceso cognoscitivo. Esto es, hay una conciencia única que es a la vez empírica, inteligente y racional.

Es así que llegamos a la unidad de la conciencia en cuanto dada, que pertenece a un sujeto que la ejerce en tanto se percata, por ejemplo, del color y del sonido, dos actos diferentes uno del otro, pero ambos semejantes en tanto que son un darse cuenta, y también hay una semejanza entre mi acto de ver y tu acto de oír, establecido como un señalamiento abstracto de la

conciencia, y es primordialmente una identidad en cuanto integra esos actos. Así, también se define a la conciencia como una cualidad de los actos cognoscitivos, cualidad que es la identidad inmanente en la diversidad y la multiplicidad del proceso del conocimiento. “La conciencia es dada independientemente de que sea formulada o afirmada” (IN: 393), el acto de formular es proponer una explicación y el acto de juzgar es el acto de afirmar.

Para Lonergan hay un cumplimiento experiencial de las condiciones para afirmar un incondicionado, se refiere a las condiciones exclusivamente en cuanto afirmadas, y significa que las condiciones formuladas deben hacerse evidentes en el proceso cognoscitivo, y esto es con el fin de que podamos verificarlas, porque dicho proceso de verificación consiste en pasar de lo que es percibido y comprendido a lo que es meramente percibido; este es un procedimiento inverso. Las afirmaciones o aseveraciones son juicios de hecho que se apoyan en la aprehensión del incondicionado y dicha aprehensión se apoya en formulaciones y experiencias. De esta forma tenemos que, los actos de comprobación son un procedimiento inverso, porque a partir de las formulaciones de lo que debe ser percibido vamos a los contenidos cognoscitivos más rudimentarios del percibir y sentir, el modelo o patrón de actos de comprobación conforman la verificación. Éste último punto nos permitirá comprender mejor el siguiente apartado, que es un aspecto muy importante en la filosofía de Lonergan, que es el reto que consiste en aplicar a sí mismo la explicación que él ha elaborado para que uno se pueda entender e identificar como sujeto.

1.10.1. La autoafirmación.

Hay una unidad-identidad-totalidad concreta e inteligible, y es lo que Lonergan llama el “yo”. Es la unidad que acompaña la multiplicidad y diversidad de los contenidos y actos conscientes. Con este elemento podemos elaborar nuestro juicio de autoafirmación, que es un juicio relevante para la auto-apropiación.

El juicio de la autoafirmación es el acto por el que el "yo" afirma y a su vez es afirmado. El caso paradigmático es la "autoafirmación del conocedor": en este juicio, el "yo" en cuanto afirmado se determina por ocurrencias tales como sentir, percibir, imaginar, inquirir, entender, formular, reflexionar, captar lo incondicionado, y afirmar. Para llegar a la autoafirmación iniciamos con la pregunta ¿soy un conocedor? Ésta es una pregunta para la reflexión y quien la realiza puede hacerlo justamente porque está racionalmente consciente.

La autoafirmación, como todo juicio, tiene su base en la captación de lo incondicionado, en donde el condicionado es la afirmación "yo soy un conocedor" y el nexo entre el condicionado y sus condiciones puede concebirse mediante un argumento que expresa al sujeto que se afirma y las características del proceso cognoscitivo que de hecho realiza, esto es: "Yo soy un conocedor" si soy una unidad-identidad-totalidad concreta e inteligible, caracterizada por actos de sentir, percibir, imaginar, inquirir, entender, formular, reflexionar, captar lo incondicionado, juzgar, y estas condiciones se cumplen en la conciencia (ver Flanagan: 135).

La conciencia suministra el cumplimiento de las condiciones para sostener que "yo soy un conocedor". En el juicio de hecho de la autoafirmación, lo que se afirma es algo que es así de hecho. No es que yo exista necesariamente, sino que de hecho existo; no es que yo sea necesariamente un conocedor, sino que de hecho lo soy. Y el juicio de hecho de la autoafirmación se sustenta sólidamente en el componente experimental del conocer.

La autoafirmación es un juicio de hecho, y precisamente lo que deseamos entender son los hechos, y toda realización del entender origina la pregunta del ¿es eso así? Un hecho es concreto, es inteligible, es independiente de toda teoría dudosa, depende de la intelección y de la formulación que le da exactitud, y es un incondicionado virtual. En el hecho encontramos lo tangible de la experiencia, lo determinado de la intelección precisa, así como lo absoluto del juicio racional, y es el objeto del proceso cognoscitivo (ver IN: 399).

Este juicio de autoafirmación es relevante porque incluye la presencia para sí mismo. Ya hemos pasado por los tres niveles, experimentar, entender y juzgar, pero ahora veremos algo que es uno de los puntos cruciales en la filosofía de Lonergan: la presencia para sí mismo, que va más allá de toda estructura relacional. Ahora se trata de conocer nuestra propia presencia.

Hasta aquí tenemos los elementos necesarios para verificar que somos una unidad-identidad-totalidad y que somos capaces de realizar las nueve actividades de sentir, percibir, imaginar, inquirir, entender, formular, reflexionar, captar el incondicionado y juzgar. Por haber logrado esto, hemos captado un incondicionado virtual. El nexo entre el condicionado y las condiciones quedó establecido por el proceso cognoscitivo de experimentar, entender y juzgar, que comprende las nueve actividades. Así verificamos que somos conocedores y ahora podemos ir al siguiente punto.

1.10.2. La auto-apropiación.

Lonergan plantea que el conocimiento parte de la búsqueda de algo desconocido, que es un ideal o un grupo de tendencias, y este ideal se explicita en el proceso de búsqueda del conocimiento. Es decir, el ideal se hace explícito mediante la búsqueda misma. Afirma que en el hombre hay un ideal natural que lo mueve hacia el conocimiento, no es algo adquirido, es innato; sin embargo, no se concibe explícitamente por naturaleza. Toca a cada quien elaborar su propia concepción de esta meta. Desarrollar este ideal significa hacerlo concreto y explícito. No existe una definición ideal del conocimiento, natural o espontánea, no hay un grupo de proposiciones o conceptos que lo definan, pero esto no equivale, por supuesto, a decir que no exista.

Así, el ideal del conocimiento es uno mismo, entendiendo, preguntando, realizando su búsqueda, haciendo explícito su ideal, tratando de hacerlo inteligible. “Aunque la concepción del ideal no es por naturaleza, con todo hay

algo natural. El ideal del conocimiento soy yo mismo como quien entiende, como quien pregunta, como quien necesita respuestas inteligibles”. (UB: 14)¹⁹

El ideal cognoscitivo son las tendencias fundamentales que se expresan mediante el ideal que cada uno conciba. Cuando logramos alcanzar esas tendencias fundamentales, entonces estamos en condiciones de poder afianzar los hechos. Al momento de enunciarlos, lo que estaremos expresando será la explicación razonable y suficiente de nuestro ideal cognoscitivo.

Un requisito indispensable para realizar la auto-apropiación es el de la presencia, que se da, según Lonergan, en tres sentidos o modalidades y de las cuales la que más interesa es la tercera: el primer sentido es la presencia material, algo material está presente en un lugar, y solamente se puede expresar de esa forma como “las sillas están presentes en este cuarto”. El segundo sentido alude al estar presente ante alguien, la presencia de alguien frente a otro. El tercer sentido de presencia se refiere a estar presente para sí mismo; sin este tipo de presencia, los demás no podrían estar presentes para nosotros. No se trata de vernos en un espejo, porque en ese caso lo importante sería uno mismo “afuera-ahí”; por el contrario, en este tercer sentido nos importa el que ve y no lo que mira, importa la presencia del sujeto que mira, y ésta es la presencia fundamental para la auto-apropiación. (ver UB: 15)

Una vez que estamos presentes para sí mismos podemos ascender a la conciencia inteligente, es el segundo nivel del proceso cognoscitivo, en el que estamos tratando de entender, tratando de llegar al acto de intelección, estamos presentes como quien trata de entender algo que está frente a mí, tratamos de entender esa otredad que está ante nosotros y que por ese hecho despierta nuestra indagación. Deseamos comprender a la persona o al objeto que se encuentran presentes ante nosotros.

¹⁹ While the conception of the ideal is not by nature, still there is something by nature. The ideal of knowledge is myself as intelligent, as asking questions, as requiring intelligible answers.

Requerimos estar presentes para sí mismos para ascender al tercer nivel del método empírico, que es la conciencia racional, en el que una vez que hemos entendido nos preguntamos si hemos captado adecuadamente o no; en el momento en que pasamos de los juicios a la acción, entonces ya entramos al cuarto nivel del método empírico: estamos en la autoconciencia racional. En este nivel, la reflexión racional será sobre nuestras propias acciones; valoramos nuestros actos porque es aquí en donde queremos saber si lo que hacemos es lo correcto o no. Abundaremos sobre este cuarto nivel en el siguiente capítulo, en el que nos referiremos a la libertad.

Por lo tanto, en esta auto-apropiación se trata de saber que somos inteligentes, racionales y racionalmente autoconscientes, y este hecho lo comprobamos en la autoafirmación del sujeto cognoscente. Porque puedo conocer, me puedo autoafirmar como sujeto cognoscente, y por esto puedo auto-apropiarme. Puedo experimentar, entender, juzgar y decidir porque estoy consciente, estoy presente ante mí mismo en tanto experimento, entiendo, juzgo y decido.

Estamos en la autoconciencia racional, porque es en este nivel en donde nos percatamos de la unidad que se autoafirma. Es el yo que se autoafirma y es capaz de tener voluntad propia. Es hasta este nivel en donde tomamos conciencia de que somos capaces de tomar decisiones responsables y libres. Sólo aquí habremos de aprehender cursos de acción y valorarlos mediante la reflexión, para finalmente tomar una decisión.

Finalmente, la autoafirmación es captarnos como inteligentes mediante preguntas hasta llegar a concebir, formular y juzgar, hasta captar la evidencia que juzguemos como suficiente respecto a nuestro propio "yo". Una vez encontrada la evidencia también encontramos la apropiación, que es el autoconocimiento. Es la aplicación del proceso cognitivo para llegar a un incondicionado que se verifica mediante la autoafirmación y se expresa en un juicio de hecho.

Aquello en lo que nosotros verificamos, es el yo que es apropiado mediante la auto-presencia. El yo es apropiado en el sentido de que lo concebimos y lo

juzgamos, pero ese mismo concebir y juzgar nos capacita para encontrarlo; y fundamentalmente, podemos hallarlo en la medida en que hacemos preguntas. (UB: 139)²⁰

Ahora tenemos que podemos conocer, podemos hacer juicios verdaderos; por lo tanto, el juicio de la autoafirmación sería semejante al juicio de “soy libre” y éste es el condicionado cuyas condiciones tenemos que satisfacer. Una de estas condiciones es precisamente el tomar conciencia de que podemos conocer y además podemos conocernos. El siguiente paso o la siguiente condición a satisfacer será el determinar qué es lo que entendemos por libertad, cuál es la noción de libertad, qué entendemos por determinismo y, una vez hecho esto, habremos cumplido las condiciones para poder afirmar al incondicionado virtual de nuestra libertad.

Lo que tenemos hasta aquí es que con la auto-apropiación adquirimos la conciencia de que podemos conocer, y el conocimiento nos abre la posibilidad de indagar sobre el ser libre, y de esta forma es el conocimiento el que hace posible nuestra libertad. Ahora tenemos la posibilidad de conocer, de conocernos, de saber en qué consiste esa libertad y de qué manera la ejercemos. En este sentido podemos afirmar también que la libertad está en el conocimiento.

El autoconocimiento explícito y adecuado, asegura Lonergan, deriva de la afirmación de uno mismo como una unidad con una conciencia empírica, inteligente y racional. Deriva también del hecho de que es posible alcanzar el conocimiento de la realidad mediante la afirmación inteligente y razonable. También resulta de la objetividad experiencial, normativa y absoluta. Así, el autoconocimiento implica la objetivación de sí mismo (ver IN: 622), pero para lograr esto debemos evidenciar las posibilidades de nuestra naturaleza, considerar nuestros logros y aberraciones, nuestro avance y desarrollo,

²⁰ That in which we verify is the self that is appropriated through self-presence. The self is appropriated in the sense that we conceive it and judge it, but that very conceiving and judging enables us to find it; and, fundamentally, we can find it insofar as we ask questions.

nuestras posiciones y contraposiciones. Este conocimiento es la herramienta que nos permitirá descifrar, de la serie de experiencias pasadas, de nuestra historia y de nuestro porvenir, cuáles son nuestras capacidades y limitaciones reales. Con ello, este autoconocimiento cumplirá una tarea primordial que nos permitirá rescatar lo más valioso de nosotros y posibilitará una mejor convivencia humana. En este sentido, el conocimiento es un elemento constitutivo de la libertad. Es así que cerramos este capítulo en el que hemos incluido tanto la estructura del conocimiento como sus condiciones generales. Constituye el fundamento de los dos siguientes capítulos.

Capítulo II. Ontología de la libertad.

En este capítulo nos referiremos a la inteligibilidad intrínseca del ser que es el fundamento del isomorfismo entre nuestro conocimiento y el objeto conocido, este punto a su vez fundamenta la visión de la naturaleza en general; para un análisis de la libertad debemos también precisar lo que se ha entendido por indeterminación, que además estará presente en todo el capítulo; abordamos el tema de las cosas, para analizar cómo surgen y su relación con la probabilidad emergente; haremos algunas precisiones sobre el determinismo, y pasaremos al contexto del ser humano, en esta parte explicaremos la estructura de la autoconsciencia racional, que tiene como objetivo reflexionar sobre nuestras propias acciones; con los elementos anteriores entramos ya de lleno al tema de la libertad; para polemizar sobre este punto y para conocer el estado actual de las cosas en este tema, presentaremos las posturas de Nagel, de Habermas y de sus críticos Searle y Schroeder.

2.1. El isomorfismo de la actividad cognoscitiva y lo conocido.

Una primera explicación del isomorfismo la encontramos mediante el análisis del proceso cognoscitivo y lo que se conoce: Todo lo que conocemos acerca del ser es lo que se conoce mediante los datos, la intelección y el juicio, y los contenidos de este proceso son intrínsecamente constitutivos del ser; por esta razón el ser es lo que se capta y se postula en el juicio. El ser es todo lo que se puede llegar a conocer, por lo tanto, el ser es completamente inteligible, es lo que se conoce mediante la captación inteligente y la afirmación racional. Si no fuera así, si el ser no fuera inteligible, no tendríamos oportunidad de conocerlo, no podríamos captar lo real (ver IN: 772).

El isomorfismo que se da entre la estructura de nuestro conocimiento y la estructura de su objeto conocido tiene como fundamento la inteligibilidad intrínseca del ser. El argumento en el que se apoya esta posición afirma que aquello que ha de ser conocido por la inteligencia es propiamente lo inteligible: si el ser es conocido por la inteligencia, entonces, el ser es inteligible.

Una segunda explicación del isomorfismo se obtiene mediante el análisis de los contenidos. Ya hemos establecido que el conocimiento consiste en una serie de actos, un conjunto relacionado de actos, experimentar, entender y juzgar; en tanto lo que es conocido en estos actos es el conjunto relacionado de los contenidos de estos actos. De tal forma que el patrón de las relaciones entre los actos y el patrón de las relaciones entre los contenidos de los actos son semejantes (ver IN: 475).

Los contenidos de los actos se obtienen del conocimiento de la estructura organizadora del ser proporcionado. Ahora bien, el ser proporcionado tiene tres componentes o elementos que son lo conocido: potencia, forma y acto. De modo que el ser proporcionado ha de conocerse por la experiencia, la captación inteligente y la reflexión razonable, y cada uno de estos actos es isomórfico con cada uno de los componentes del ser proporcionado; esto es, la experiencia con la potencia, la captación inteligente con la forma, y la reflexión razonable con el acto (ver Galán 2015: 257). La potencia, la forma y el acto son tres componentes de un sólo ser proporcionado y constituyen una unidad; por lo tanto, los contenidos de los tres niveles de actividad cognoscitiva también constituyen una unidad. Así, el conocimiento de la estructura organizadora del ser proporcionado está constituida por la potencia, la forma y el acto, que son los contenidos de lo que ha de ser conocido. Lonergan los explica de la siguiente manera:

La 'potencia' denota el componente del ser proporcionado que ha de ser conocido en el conocimiento explicativo pleno mediante una experiencia configurada intelectualmente del residuo empírico.

La 'forma' denota el componente del ser proporcionado que ha de ser conocido no al comprender los nombres de las cosas, ni al comprender sus relaciones con nosotros, sino al comprenderlas cabalmente en sus relaciones de unas con otras.

El 'acto' denota el componente del ser proporcionado que ha de ser conocido al expresar el sí virtualmente incondicionado del juicio razonable.

De lo cual se sigue que la potencia, la forma y el acto constituyen una unidad. Pues lo que es experimentado es aquello que es comprendido; y lo que es comprendido es aquello que es afirmado. (IN: 510)

Por lo tanto, la estructura cognoscitiva de experimentar, entender y juzgar es isomórfica con la estructura de sus contenidos compuesta por la potencia, la forma y el acto. Finalmente, la unidad de los tres niveles del conocimiento y la correspondiente de los tres componentes de un sólo ser proporcionado forman a su vez una unidad en el conocimiento del ser proporcionado. *“In his quae sunt sine materia, idem est intelligens et intellectum.”* (UB: 238)

Una vez que hemos explicado el isomorfismo entre la actividad cognoscitiva y lo conocido, pasamos a explicar el indeterminismo y la visión de la naturaleza en general, para buscar mediante la estructura heurística la ontología de la libertad.

2.2. Noción de libertad.

Para tener un panorama amplio que nos permita llegar a la noción de libertad, será necesario establecer como punto de partida, qué entendemos por indeterminación, y por qué nuestra visión de las cosas y la probabilidad emergente rechazan el determinismo.

2.2.1. Indeterminación. Visión de la naturaleza en general.

Lonergan precisa que el indeterminismo es una tendencia actual que aparece como resultado de la mecánica cuántica, conforme a la cual lo real es ahora microscópico y azaroso, y en sentido contrario, lo macroscópico es lo aparente. Es en este ámbito macroscópico donde tienen verificación las leyes clásicas.

Por indeterminismo entendemos una tendencia contemporánea que debe su origen a las ecuaciones verificadas de la mecánica cuántica, pero va más allá de su fuente en tanto se pronuncia acerca de la naturaleza del conocimiento científico y aun sobre cuestiones filosóficas. Si bien se opone radicalmente al determinismo mecanicista, sus rasgos positivos no admiten una descripción somera... (IN: 180)

Uno de los problemas que enfrenta la teoría indeterminista es el de la verificación, que establece cierto rechazo de la idea de las partículas y ondas

imaginables obsoletas, pero por otro lado favorece un simbolismo conceptual. Esto parecería indicar que la única verificación posible de lo imaginado en cuanto imaginado ocurre en las sensaciones correspondientes, pero en el caso del electrón, por ejemplo, o de partículas muy pequeñas que no producen ninguna sensación, no puede haber verificación ni afirmación alguna por parte de la ciencia. De esta forma, únicamente las formulaciones conceptuales con implicaciones sensibles son susceptibles de verificación.

Otro argumento a favor de la indeterminación es el de la vaguedad de los datos. Si las leyes clásicas son formulaciones conceptuales que poseen la precisión y determinación formal de los conceptos y tienen como base la determinación formal de los datos, entonces una revisión de los conceptos así como de los datos significaría que se cuenta con objetos más precisos para las mediciones. Sin embargo, en tanto esta revisión no se realiza, se cuenta únicamente con una determinación meramente potencial, porque la determinación actual que se alcanza se vincula con un residuo no especificado determinado por la vaguedad de los datos. Esto quiere decir que los datos son irreductiblemente vagos, lo que implica que las mediciones jamás podrán ser exactas aunque sean llevadas hasta el enésimo decimal; por lo tanto, las leyes clásicas sólo pueden ser aproximadas (ver IN 181).

Otro de los problemas, que es propiamente un defecto, es que la validez universal que se atribuía a un tipo de explicación sólo ocurre en situaciones esquemáticas que deben realizarse de manera perfecta, sin considerar que el surgimiento de lo esquemático se puede explicar mediante de las probabilidades de lo no esquemático.

Para Lonergan, el viejo determinismo debe dar paso a una visión puramente metodológica que consiste en la anticipación de un objeto determinado, que contaría con dos tipos de variables o componentes, un componente antecedente de supuestos metodológicos y un componente consecuente de leyes y frecuencias probablemente verificadas; y esto se hace posible mediante el desarrollo de las estructuras heurísticas (ver IN: 183). Así el

indeterminismo no escapa a la necesidad de preceptos metodológicos, ni al surgimiento de nuevos puntos de vista que, mediante la anticipación, vislumbren nuevos objetos determinados por conocer. En el siguiente apartado encontraremos claros ejemplos de indeterminismo; abordaremos brevemente el asunto de las cosas y la probabilidad emergente, así como las cuestiones de los géneros y las especies explicativas.

2.3. La visión de las cosas contra el determinismo.

2.3.1 Las cosas y la probabilidad emergente.

Ya hemos explicado en el primer capítulo en el apartado de la “probabilidad emergente” que dicha probabilidad es la realización sucesiva de las series de esquemas de recurrencia relacionadas con las probabilidades subsecuentes; ahora veremos cómo esta probabilidad se extiende también a las cosas. Lonergan propone cuatro postulados para mostrar cuál es la relación entre las cosas, los esquemas de recurrencia y la probabilidad emergente.

El primer postulado es el lógico, se sigue necesariamente de la noción de cosa. Afirma que si existen conjugados²¹ de un orden superior, deben existir cosas del mismo orden superior. No pueden existir propiedades sin una cosa del mismo orden. El segundo postulado de orden probabilístico afirma que si existen cosas diferenciadas por un tipo de conjugados que funcionan con un esquema de recurrencia determinado, entonces existe la posibilidad y alguna probabilidad de que ocurran de manera asistemática agregados de eventos, los cuales ocurrirán regularmente sólo si las cosas de un orden superior existen.

El tercer postulado es de carácter evolucionista: si ocurren de manera asistemática ciertos agregados de eventos, entonces surgirán los conjugados

²¹ Recordemos que “los conjugados son propiedades de las cosas y las probabilidades se refieren a la ocurrencia de cambios en la cosa.” (IN 306)

de un orden superior para hacer que la recurrencia de esos agregados sea sistemática, y lógicamente existe una cosa de orden superior. La probabilidad emergente hace posible los esquemas de recurrencia (ver IN 321). Este postulado también se explica con el axioma *materiae dispositae advenit forma*, es decir, la forma adviene a la materia dispuesta a recibirla. Esto implica la ocurrencia de una distribución conveniente en el orden inferior de cosas y el surgimiento de un componente del orden superior.

El cuarto postulado es de orden secuencial y se refiere a la ampliación de la probabilidad emergente a las cosas. Es la posibilidad de que una serie condicionada tanto de las cosas como de los esquemas de recurrencia se realice acumulativamente según las tablas de probabilidades.

La probabilidad emergente se amplía tanto a las cosas como a los esquemas de recurrencia y, por tanto, a su diferenciación, sus números, su distribución, su desarrollo, su supervivencia y desintegración. En este sentido, el orden universal es la probabilidad emergente generalizada (ver IN: 323 y 699). Estos postulados se aplican tanto en los procesos del surgimiento de los géneros como de las especies explicativas y ofrecen una prueba de que en la naturaleza no hay determinismo.

2.3.2. Los géneros en cuanto explicativos.

La ciencia se encarga de las relaciones de las cosas entre sí, que por lo tanto pertenecen al conocimiento explicativo. Los sistemas explicativos sirven para definir un conjunto de términos conjugados que pueden ser vinculados con los datos concretos mediante una serie de correlaciones.

Consideremos un género de cosas, por ejemplo, L1, con conjugados explicativos S1 y esquemas de recurrencia R1. Supongamos que ocurre un agregado de eventos E1 y es considerado como coincidente (no recurrente) si se mide con lo que normalmente pasa con la cosa L1 y con lo que siempre ha ocurrido en sus esquemas R1. Ahora bien, si el agregado de eventos E1 ocurre

regularmente, es decir, si no se trata de una mera coincidencia, es necesario avanzar al punto de vista superior de un género de cosas L2 con conjugados S1 y S2 y con esquemas de recurrencia R2. El punto de vista inferior es insuficiente porque tiene que considerar como coincidente lo que de hecho es regular. El punto de vista superior se justifica porque los conjugados E1 y los esquemas R2 constituyen un sistema superior que hace regular lo que de otra forma sería coincidente.

Dicho de otro modo, el sistema superior sólo entra en el campo del sistema inferior para hacer sistemático en el nivel inferior lo que de otra forma sería únicamente coincidente. Esto opera del mismo modo en nuestro intelecto: “En fin, los niveles superiores de la indagación, el acto de intelección, la reflexión y el juicio funcionan con respecto a los objetos sentidos e imaginados.” (IN: 318) Cuando hablamos de géneros explicativos nos referimos a que hay diferentes clases de cosas; éstas se definen por sus relaciones entre sí, conforme se pasa de un género al siguiente o al superior se agrega un nuevo conjunto de leyes y mediante las correlaciones establecidas de manera empírica define sus condiciones básicas.

2.3.3. Especies en cuanto explicativas.

La primera noción clave de la especie explicativa es que una serie de cosas C1, como los elementos subatómicos, con unos conjugados F1 y unos esquemas de recurrencia R1, admite una serie de agregados coincidentes de eventos subatómicos E1. Esto conduce a intelecciones que pertenecen al punto de vista superior de la química y arroja dos niveles. En un primer nivel tenemos los conjugados F2 que definen la tabla periódica y establecen las diferencias de los elementos químicos. Estos elementos químicos son las cosas C2, que son las que han llevado a cabo la sistematización de los agregados E1.

La segunda noción clave de la especie explicativa se refiere a una especie inferior de cosas C1, que son elementos y compuestos químicos, con unos conjugados o propiedades F1 y esquemas de recurrencia R1 según reporta la química; se da una serie de agregados de procesos químicos E1, que son meramente coincidentes y conducen a intelecciones que pertenecen al punto de vista superior de la biología. Estos agregados E1 varían de acuerdo con las diferentes clases de células; los agregados de agregados (conjunto de partículas y elementos que se agregan a otros conjuntos) los llamamos E2 y varían de acuerdo con las diferentes clases de organismos multicelulares. Llamemos C2 a la serie de especies biológicas que son los sistemas superiores que hacen sistemáticos a los agregados coincidentes E1 y E2. En este ejemplo, dejan de ser agregados asistemáticos y son sistematizados para formar parte de una especie biológica.

Entonces las especies biológicas son sistemas superiores que se encargan de la sistematización de los agregados coincidentes de los procesos químicos, por lo que una especie “es una solución inteligible a un problema de sobrevivencia en un medio ambiente dado...” (IN 327) Cuando se producen cambios menores en los agregados ocurren variaciones en la especie; cuando se producen cambios mayores en los agregados y son sistematizados con éxito, dan lugar a nuevas soluciones y a nuevas especies.

La tercera noción clave inicia con los organismos biológicos como nivel inferior. La cosa es un organismo biológico con un tipo de conjugados superiores F2, que son estímulos y respuestas psíquicos, y sistematizan a los agregados E1 que son eventos neurales que ocurren en un sistema nervioso constituido. Su función depende del sistema psíquico superior, por lo que el sistema superior es la sensibilidad animal. Con esto se ha mostrado que la inteligibilidad inmanente o el diseño constitutivo cada vez adquieren una mayor significación, hay un continuo ascenso de sistemas superiores a sistemas todavía más elevados.

Lo que domina la tabla periódica de elementos químicos son los números y pesos atómicos, es decir, dominan las entidades subatómicas subyacentes; en la diversidad de compuestos químicos los agregados de agregados conformados ya permiten que el dominio subatómico sea directo; en las plantas multicelulares en donde cada célula es un agregado de agregados y además un agregado determinado por sus leyes de desarrollo y crecimiento, tampoco hay dominio de entidades subatómicas; un tercer caso aparece en el animal, en el cual las plantas multicelulares son aprovechadas como materiales para el sistema superior de la conciencia biológica.

Mientras que los elementos químicos están dominados por las multiplicidades que sistematizan, la estructura multicelular se compone de una variedad de agregados y se controla de manera inmanente con un sistema nervioso orgánico y un sistema psíquico más elevado. Estas estructuras están dominadas por una idea o un inteligible patrón de organización funcional y, a su vez, por un patrón organizado de un estímulo y respuesta consciente (ver IN: 326).

Vemos que todo este proceso es una serie condicionada de cosas y esquemas con la posibilidad de sistematizar, y la base fundamental para el cumplimiento de las condiciones y del desarrollo de las diferentes especies lo encontramos en el campo de la posibilidad inteligible.

La cuarta noción clave lleva al ser humano, el sistema superior lo constituye la sensibilidad, la percepción y todavía un sistema más elevado lo constituye la indagación, la intelección, la reflexión y la elección. En la indagación y la intelección el ser humano tiene una fuente perenne de sistemas superiores que trascienden el ámbito de lo sensible. En la inteligencia también tiene una fuente de sistemas que unifican y relacionan los contenidos sensibles; con esta capacidad inventa sus propios esquemas y crea sus condiciones.

La sensibilidad es un sistema superior de eventos orientado de forma inmanente. Junto con la imaginación proporciona los contenidos para la comprensión. Tanto la comprensión como la indagación tienen su base en la

estructura de contenidos psíquicos. Este surgimiento de los géneros y las especies explicativas muestra que hay indeterminismo y que hay una probabilidad de que los sistemas inferiores sean aprovechados por los sistemas superiores.

Pasamos ahora a revisar qué es el determinismo según nuestro autor, para corroborar si la visión de las cosas, y el surgimiento de géneros y especies explicativas son ajenas a las propuestas deterministas. También revisaremos qué dicen otros autores al respecto para ampliar el criterio con el que juzgamos si el mundo es o no determinista.

2.3.4. El determinismo.

El determinismo mecanicista tiene su base científica en el hecho de que Galileo concibió la explicación como una reducción de las cualidades secundarias a las cualidades primarias. Esta corriente sostiene que cada evento está determinado por las leyes de tipo clásico, no ve la posibilidad del surgimiento de sistemas superiores mediante el aprovechamiento de los inferiores, y en caso de aceptarlo sería a condición, para el caso del mecanicista, de que el componente superior fuera un cuerpo. En el determinista simplemente no cabe la posibilidad de que el componente superior modifique la actividad inferior.

El antiguo determinismo estaba equivocado por no llegar a vislumbrar la posibilidad del desarrollo en las estructuras heurísticas. Consideraba la validez universal de un tipo de explicación que es posible sólo cuando las condiciones se realizan perfectamente y soslayaba la posibilidad de un tipo de explicación en que la probabilidad de lo no esquemático pudiera explicar el emerger de lo esquemático (ver IN: 183). Pero la respuesta al determinismo antiguo no es la afirmación del indeterminismo, sino la indeterminación de lo abstracto que presenta el carácter asistemático de lo concreto. El determinismo mecanicista afirma que todas las cosas pertenecen a una sola clase y se fundamenta en la

idea del realismo ingenuo, del cual ya hemos hablado en el capítulo anterior en el apartado sobre los cuerpos, y que postula a las cosas como instancias de lo que está ya-afuera-allí-ahora-real (ver IN: 316).

El mecanicismo es la determinación adicional para descubrir lo que no es ni una correlación, ni algo verificado, ni algo observable. Si algo se descubre de esta forma se declara real y objetivo; y en contraste, lo observable llega a ser lo meramente aparente (ver IN: 258). El determinismo mecanicista ha implicado una visión extra-científica del mundo. La respuesta de Lonergan al determinismo son los residuos estadísticos, que excluyen el determinismo y se refieren a los datos empíricos que desafían las explicaciones que se obtienen mediante los métodos clásicos. Los residuos estadísticos de los datos no pueden ser explicados mediante combinaciones de correlaciones clásicas y por esto requieren otro tratamiento mediante métodos estadísticos.

La evidencia de que no hay determinismo aparece en el hecho de que las mismas leyes clásicas requieren de una serie de condiciones espacio-temporales para que éstas se cumplan, y resulta que cada condición, a su vez, requiere de otras condiciones. Ante este panorama de conjuntos de actos condicionados, no todo se cumple puntual o exactamente como lo afirmarían los mecanicistas, y de ahí surgen las series divergentes que se apartan del orden sistemático y constituyen los residuos estadísticos.

Los esquemas de recurrencia son los que hacen posible el cumplimiento de los acontecimientos de forma sistemática; sin embargo, ya hemos visto que la probabilidad emergente hace surgir los esquemas de recurrencia, incluso las cosas también se realizan según las tablas de probabilidades. La posibilidad del surgimiento de géneros explicativos y especies explicativos también posibilita el aprovechamiento de sistemas inferiores por los superiores haciendo sistemáticas las multiplicidades coincidentes asistemáticas. En el siguiente apartado veremos cómo ocurre el aprovechamiento de los sistemas inferiores por los superiores en el ámbito intelectual.

2.4. Una visión del ser humano.

Para tener una visión del ser humano, analizaremos la estructura de la autoconsciencia racional que se compone del flujo sensible, intelección práctica, reflexión práctica y la decisión, es el cuarto nivel del conocimiento y es en este nivel en donde podemos hablar de libertad.

2.4.1. El significado de los residuos estadísticos.

En el primer capítulo hemos explicado qué son los residuos estadísticos, ahora lo que haremos es establecer lo que significan a la luz de la noción de la libertad. Brevemente diremos que los residuos estadísticos constituyen las multiplicidades coincidentes, y esto se refiere a las dimensiones de datos empíricos que no se sujetan a las explicaciones de las leyes clásicas; estos residuos estadísticos constituyen la posibilidad de las integraciones superiores y son aspectos de los datos empíricos que quedan después de haber agotado los medios para la explicación por métodos clásicos, por lo que requieren la aplicación de métodos estadísticos. Es decir, no admiten una formulación sistemática.

La aplicación de los métodos estadísticos o leyes estadísticas, no significa que los eventos ocurran libremente, tampoco significa que no puedan predecirse mediante la aplicación de esquemas de recurrencia. Lo que significa es que no se pueden predecir mediante la deducción sistemática. Como hemos visto, los residuos estadísticos hacen posible las integraciones superiores, que permitirán que los residuos sean sistematizados en un nivel superior; el nivel superior regula las multiplicidades coincidentes del nivel inferior, de modo que en todos los niveles hay residuos estadísticos y, por lo tanto, los eventos en cualquier nivel no se pueden deducir de manera sistemática. Esto excluye un determinismo del nivel inferior sobre el superior; pero no significa todavía que nuestras elecciones sean libres. Sin embargo, emerge la probabilidad de los

eventos, uno de los cuales es la libre voluntad. Así se abre la posibilidad de que la voluntad sea también una condición de posibilidad de la libertad.

La explicación positiva de la libertad se refiere al proceso intelectual, es la base de la libertad esencial y se encuentra en la estructura dinámica de la autoconciencia racional. Comienza con la integración superior de multiplicidades inferiores; en la integración superior, el acto de intelección muestra los cursos posibles de acción, que son evaluados por la reflexión y se hacen actuales o dejan de ser posibles mediante la elección (ver IN 795). Este proceso es lo que explicaremos a continuación.

2.4.2. El flujo sensible subyacente.

El flujo sensible subyacente se refiere a las presentaciones sensibles, las representaciones imaginativas, las emociones afectivas y agresivas, los datos de la conciencia en general. Son los materiales que pasarán a formar los agregados, que forman a su vez los residuos empíricos, y éstos forman las multiplicidades coincidentes, las cuales serán sistematizadas mediante la imposición de integraciones superiores. Es a través de este proceso que se llega a los actos de intelección; es decir, una afirmación inteligente y razonable es producto de la imposición de integraciones superiores por parte de la inteligencia sobre los agregados coincidentes de los niveles inferiores. La posibilidad de imponer integraciones superiores sobre las multiplicidades coincidentes inferiores abre la posibilidad de la elección libre, y es también el proceso que lleva a una afirmación inteligente y razonable. Estas posibilidades aparecen porque hay un indeterminismo probabilístico y abren la probabilidad de que la elección sea libre.²²

Es más, esta posibilidad de imponer integraciones superiores sobre multiplicidades coincidentes inferiores no se restringe a los investigadores en

²² Observamos que el orden del universo es la probabilidad emergente, por lo tanto, todos los eventos que ocurran están regidos por este principio; el proceso para llegar a la decisión es probable, así como la ejecución de lo que se decide.

psicología; es una posibilidad general; y sólo en la medida en que esta posibilidad se realiza, surge la cuestión de la elección libre. (IN: 702)

La actividad intelectual hace posible las integraciones superiores inteligentes para que una elección sea libre. Sin embargo, los actos que no pasan por este proceso no pueden considerarse libres. Es el caso de las acciones rutinarias que no requieren de ninguna integración superior por parte de la inteligencia. Pero en tanto hay preguntas sobre qué es lo que debemos hacer, el proceso se activa y el nivel superior siguiente es la intelección práctica.

2.4.3. La intelección práctica.

La intelección práctica se encarga de buscar los cursos posibles de acción, vislumbra las diferentes opciones que tenemos para actuar, busca las posibles alternativas y tiene por objeto mostrarnos lo que se podría hacer. En este sentido, también implica la aprehensión de alguna unidad o correlación inteligible, como toda intelección es el resultado de la indagación. La diferencia con la intelección directa es que ésta resulta del esfuerzo de la inteligencia por comprender, es el componente que se añade en cuanto hemos comprendido.

Un ejemplo de intelección práctica lo tenemos cuando vamos manejando y nos enteramos por la radio que el camino está bloqueado; nos preguntamos qué otros caminos hay para poder llegar y cuál sería el más rápido. Tenemos el acto de intelección práctico cuando decimos “ya sé, me voy por este camino o por este otro”. Pero no queda ahí nada más; ahora tenemos que seguir el proceso de revisión de los cursos de acción y ver hacia dónde nos lleva ese análisis exhaustivo.

2.4.4. La reflexión práctica.

En la reflexión práctica aprehendemos que un curso de acción no tiene por qué conducirnos directamente a su ejecución (ver Pereda: 51), en esta etapa

pueden surgir nuevas preguntas según la importancia y la familiaridad con el problema y, según las condiciones; se tienen que medir las consecuencias del curso de acción propuesto así como la incertidumbre para asumir la responsabilidad y asumir los riesgos que implique. Pues la aprehensión de un curso posible de acción no tiene por qué llevar de manera automática y ciega a su ejecución. Podrían surgir nuevas preguntas, y esto dependerá de nuestra familiaridad con la situación, con las consecuencias del curso de acción formulado, con el grado de incertidumbre y riesgos que implica, con nuestra disposición o indisposición volitiva para asumir las consecuencias. El punto es que en la reflexión no se trata de plantear un cierto número de preguntas, ni tampoco se reduce al tiempo que uno tarda en dar las respuestas.

Este proceso requiere del examen de nuestra disposición volitiva, hay que analizar la jerarquía de valores para saber cuáles nos comprometen, revisar nuestros hábitos, y una de las principales tareas de la reflexión es que posibilita lanzar una pregunta al interior de sí para saber si somos realmente inteligentes y razonables, saber si atendemos las cuestiones inmediatas pero soslayamos las cosas más importantes de nuestra vida.

Al reflexionar hacemos una actualización de la autoconciencia racional. Es el último nivel de la conciencia, que inicia en la experiencia y es en donde aparece la conciencia empírica. El siguiente nivel consiste en la indagación y formulación, es el nivel en donde hacemos preguntas y formulamos conceptos para poder tener el acto de intelección; en este nivel somos intelectualmente conscientes. Después ascendemos al siguiente nivel, en el cual tratamos de aprehender el incondicionado virtual, analizamos y elaboramos juicios de hecho; es el nivel en el que somos racionalmente conscientes. Ascendemos enseguida al cuarto nivel, que es donde investigamos los cursos posibles de acción y elaboramos juicios de valor; aquí estamos interesados por las razones que motivan nuestros propios actos. Este último nivel es el de la autoconciencia racional. “Pero llego a ser racionalmente autoconsciente en cuanto estoy interesado por las razones de mis propios actos, y esto ocurre

cuando examino el objeto e investigo los motivos de un curso posible de acción.” (IN: 705) La reflexión nos revela que la acción es concretamente posible, mediante este acto se pueden conocer las opciones más factibles y sus razones, pero esto no implica que este conocimiento necesariamente se lleve a ejecución.

En fin, la reflexión jamás decide el asunto, puede determinar que un curso de acción dado es valioso o agradable o útil; pero solamente la decisión hace que el curso de acción sea actual; y la decisión no se presenta porque la reflexión haya concluido, sino que la reflexión concluye porque la decisión fue tomada. (IN: 795)

Algo muy importante es que Lonergan asegura que la reflexión es un conocimiento, y lo es porque ya hubo un término interno, es decir, ya se alcanzó un incondicionado virtual, hasta este punto pasamos del orden inteligible al valor; hemos examinado hechos ya realizados, pero ahora se examinan las razones, los motivos, las consecuencias que derivan al hacer algo porque se trata de una acción futura, además, buscamos lo que tiene más peso, lo que vale más; cuando ya se tiene un curso posible de acción; lo que se requiere es poner término a la reflexión y para esto surge la decisión.

Queremos poner el acento especialmente en la afirmación de que la reflexión consiste en un conocimiento que incluye el interés, las razones para actuar, así como las consecuencias, incluso mediante la reflexión podemos detectar la influencia de factores inconscientes. Pero aun tratándose de estas tareas, no podemos quedarnos indefinidamente en este paso de la reflexión. La autoconciencia racional demanda conocer las razones y motivos que tenemos para actuar, para lo cual se vale de la reflexión. Sin embargo, surge un problema cuando se dedica demasiado tiempo para reflexionar y nos olvidamos de que hay otras cosas también urgentes que demandan una respuesta rápida en la vida. Así que la reflexión debe concluir para dar paso a la acción de la decisión y ejecutarla, convertirla en una realidad o actualidad. La reflexión práctica se interesa por conocer para guiar nuestra acción, esto implica una transformación que amplía la conciencia para pasar de ser una

conciencia racional a una autoconciencia racional (ver Tugendhat: 223). Una vez que esto sucede, la reflexión termina para dar paso a la decisión.

En la reflexión práctica expresamos los juicios de valor, que afirman si algo es verdaderamente bueno o no. También afirmamos o negamos si algo es mejor, más urgente o más importante que otra cosa, valiéndonos de la comparación de diferentes instancias de lo que es bueno. Estos juicios tienen su criterio de verdad en la autenticidad (ver Fisher: 10) o falta de autenticidad del individuo y son objetivos si proceden de un sujeto que se auto-trasciende. Éste es un término que Lonergan utiliza en su obra *Método en teología*, y quisiéramos hacer un breve paréntesis para explicar en qué consiste.

Las nociones trascendentales son dinamismos de la intencionalidad consciente, su tarea consiste en hacer que el sujeto ascienda de un nivel inferior de conciencia a un nivel superior en los distintos niveles del proceso cognoscitivo. Conducen a la plena conciencia, pero además proveen los criterios para saber si los objetivos en los distintos niveles han sido alcanzados. El objetivo alcanzado por el deseo de conocer es la comprensión, de no ser así, se tendrán que responder las preguntas ulteriores pertinentes. Llegamos al punto en donde la racionalidad otorga su asentimiento ante la suficiencia de la evidencia, y esta racionalidad es impulsada por el deseo de verdad, pero el deseo del valor tiene como objetivo lograr la auto-trascendencia y como recompensa tenemos una conciencia feliz. Ahora bien, por auto-trascendencia entendemos el fruto de la intencionalidad consciente, y es una característica del hombre virtuoso, cuya manera de obrar debe ser continua. Es precisamente en el cuarto nivel del proceso cognitivo, que es el que corresponde al presente capítulo, en el que se lleva a cabo la deliberación (ver Friel: 40-41), la evaluación, la decisión y la acción. En este punto ya conocemos y podemos ir a la acción para hacer lo que nos satisface y sobre todo aquello que es verdaderamente bueno y valioso. Hacer esto es alcanzar la auto-trascendencia (ver MT: 41).

Una vez aclarada la noción de auto-trascendencia, haremos algunas precisiones sobre los juicios de valor para indicar la diferencia entre un juicio de valor y un juicio de hecho, que radica en su contenido. En los juicios de valor se conoce lo que es verdaderamente bueno, lo que vale la pena y lo que es mejor, mientras que los juicios de hecho expresan lo que las cosas son. Así, la diferencia radica en el contenido, no en la estructura. La estructura no varía en el sentido de que en ambos aparece la distinción entre criterio y significación; el criterio en común es la auto-trascendencia del sujeto, que en los juicios de hecho es puramente cognoscitiva y en los juicios de valor es una auto-trascendencia moral.

En cuanto a la distinción de significación, en los dos tipos de juicio ésta es independiente del sujeto. Los juicios de hecho expresan lo que es o no es, en tanto que los juicios de valor expresan lo que es verdaderamente bueno o lo que es mejor. Lonergan sostiene que los juicios verdaderos de valor van más allá de la auto-trascendencia intencional, pero no alcanzan la plenitud de la auto-trascendencia moral porque ésta consiste en saber y en hacer. Es posible conocer lo que es justo sin llegar a hacer lo justo. Entonces, mediante el juicio de valor el sujeto no se queda solamente en el conocimiento, sino que además lo realiza, y este juicio tiene realidad en el orden moral y el sujeto se constituye como capaz de auto-trascendencia moral.

2.4.5. La decisión.

El sujeto consciente de manera empírica, inteligente y racional permite la ampliación y transformación de la conciencia, y esto se realiza en la actividad de la reflexión práctica cuyo término es la decisión (ver Melchin: 147). En este orden de ideas, es en la reflexión práctica, en la autoconciencia racional, donde se puede llegar a la conclusión de que un curso de acción puede ser obligatorio, y con esto surge la necesidad racional en la conciencia racional, y la racionalidad queda ligada al acto mediante un nexo necesario en el momento en que juzgo que no puedo actuar racionalmente de otra manera.

De tal forma que la racionalidad que impone y cumple con una obligación no está condicionada por un acto de la voluntad, sino por un acto razonable de la voluntad. Así, un sujeto racional que se impone una obligación es un sujeto cognoscente; en tanto que un sujeto que cumple con su obligación, es un sujeto actuante cuya racionalidad se extiende desde el conocimiento hasta cumplir con su acción, y entonces la fuerza del conocimiento para que éste se cumpla en la acción radica en el acto razonable de la voluntad. La decisión, afirma Lonergan, es un acto de volición.

Ahora bien, el acto de consentir o rehusar constituye la elección, y éste es el núcleo de la decisión. Con este acto se concede actualidad a un curso de acción; es además un acto de la conciencia racional, por lo que es una exigencia del sujeto racionalmente consciente y, por lo tanto, hay una exigencia de consistencia entre el conocimiento y la decisión. Como ya hemos dicho, no se trata de lograr una consistencia en abstracto, superficial, ilusoria o inadecuada; se exige una consistencia profunda e íntegra, que sea resultado del deseo desinteresado e irrestricto de conocer.

Hemos visto que el método para llegar al juicio es similar para llegar a la decisión, pero veremos que hay similitudes y diferencias importantes, y esto es así porque nos estamos moviendo en dos ámbitos distintos, pero que están íntimamente ligados. Cuando llegamos al juicio, tenemos un incondicionado virtual, estamos en el terreno epistemológico; en tanto que al reflexionar sobre los posibles cursos de acción, buscar el bien y decidir, nos ubicamos en el terreno de la ética.

Las similitudes entre un juicio y una decisión son las siguientes:

- I. En ambos casos se selecciona un miembro de dos posiciones contradictorias.
- II. El juicio afirma o niega y la decisión consiente o rechaza.
- III. Ambos se ocupan de lo actual; sin embargo, el juicio se interesa por completar nuestro conocimiento de algo que es actual y que ya existe. La

decisión confiere actualidad a un curso posible de acción que de otra forma no existiría.

IV. Ambos son racionales y sus contenidos son lo aprehendido mediante un acto de intelección y ocurren en virtud de la aprehensión reflexiva de las razones.

La diferencia entre el juicio y la decisión es radical y consiste en lo siguiente: el juicio es un acto de la conciencia racional, la racionalidad del juicio surge del despliegue del desasido y desinteresado deseo de conocer, pero también la racionalidad del juicio surge si ocurre de hecho un juicio razonable. Por su parte, la decisión es un acto de la autoconciencia racional, pero una vez que se llega a este punto, “nuestras decisiones toman el control, pues establecen el objetivo de nuestra actividad total y seleccionan las acciones que han de conducir a la meta” (IN 718) y la racionalidad de la decisión surge en la exigencia del sujeto racionalmente consciente que reclama la consistencia entre el conocimiento, su decisión y su acción, y también la racionalidad de la decisión surge si ocurre una decisión razonable. Podemos afirmar que el sujeto es efectivamente racional sólo si no permite que interfiera algún otro deseo en la articulación del deseo puro de conocer. Ser racional fortalece tanto al conocimiento como a la voluntad y permite acceder sin más a la congruencia.

2.5. La libertad.

Ahora quisiéramos hacer el siguiente corolario:

Si la libertad tiene que ver con el estudio del intelecto y de la voluntad, y estos son una serie de integraciones superiores, entonces:

-Hay multiplicidades coincidentes de las presentaciones sensibles en el flujo sensible subyacente, en el cual soy empíricamente consciente porque estoy experimentando.

-Surge una integración superior en los cursos posibles de acción que son comprendidos por la conciencia inteligente, por lo que soy intelectualmente consciente en tanto estoy indagando o formulando de manera inteligente.

-En el siguiente nivel los cursos de acción son evaluados por la conciencia racional, y entonces soy racionalmente consciente en tanto estoy buscando aprehender el incondicionado virtual o juzgando con base en esa aprehensión.

-Finalmente la autoconciencia racional decide llevar a cabo un curso de acción, hacerlo actual, por lo que soy racionalmente autoconsciente en cuanto estoy interesado por las razones de mis propios actos y examino los motivos de los cursos de acción para llevarlos a la práctica.

De lo anterior también se sigue que el proceso que nos lleva al acto de intelección y finalmente a la volición y a la decisión es propiamente el proceso del conocimiento, y todo esto viene a ser el fundamento de la libertad, por lo que podemos afirmar que la condición de posibilidad de la libertad es el conocimiento.

Decidir razonablemente es cumplir con la exigencia de la conformidad de la acción con el conocimiento. Sin embargo, debemos hacer notar algo importante: si bien es cierto que la aprehensión inteligente de un curso de acción posible no conduce directamente a su ejecución (porque debe intervenir la reflexión crítica para evaluar el objeto y los motivos), y la reflexión crítica por ser un conocimiento tampoco puede ejecutar la acción, (porque el conocimiento por sí solo no puede lograr que la acción sea necesaria), es solamente con el acto de volición que la congruencia entre el conocimiento y el acto de volición se actualiza, para que entonces surja la decisión que finalmente realiza o rechaza el curso de acción, y con esto se cumple la realización efectiva de la autoconciencia racional. De esto se sigue la afirmación: "Libertad significa, por supuesto, no indeterminismo, sino auto-determinación." (MT: 54)

Debemos señalar que el acto de volición de por sí es un surgimiento contingente, y es así porque surge de la imposición de un orden superior inteligible sobre las multiplicidades coincidentes, e incluso la imposición del orden inteligible es contingente porque, primero, no se trata de una posibilidad única y, segundo, la conciencia racional elige de entre varias alternativas de entre la multiplicidad, y tercero, aun tratándose de una posibilidad única, ésta no se realiza necesariamente.

Afirmar que un curso de acción se lleva a cabo necesariamente implica que el acto de volición es necesariamente consistente con el conocimiento, lo cual sería incongruente tanto de hecho como de principio, dado que en los hechos la experiencia muestra que hay divergencia entre lo que se hace y lo que se debe de hacer, pues la congruencia conocimiento/decisión es resultado de una elección razonable, y lo que resulta de esta manera no puede ser un principio universal, pues si fuera el caso, todas las decisiones serían necesariamente razonables. Así pues, el acto de volición es contingente.

Tenemos también que hay contingencia general de la existencia y la ocurrencia en el ámbito del ser proporcionado, debido a que pertenece al carácter asistemático de la multiplicidad, de la continuidad y de la frecuencia material. Así, el agente es contingente tanto en su existencia como en la ampliación de la conciencia racional hasta la autoconciencia racional, y también su objeto es simplemente posibilidad.

Habremos de notar que en este texto, pero principalmente en esta última parte, hay un esquema de recurrencia en la utilización de la palabra contingencia, de tal forma que ahora podríamos hacer una integración superior para establecer la noción de libertad. Nos parece también que éste es el método empleado en el libro *Insight*, en donde podemos observar una serie de esquemas de recurrencia que nos llevan a nuevas integraciones superiores, en el caso de textos, a nuevas formulaciones o concepciones. Lonergan ha dejado muy claro que la inteligibilidad es intrínseca al ser, y hace una clasificación que consiste en que hay seres espirituales y seres materiales; los seres materiales se

refieren a una inteligibilidad que no es inteligente; los seres espirituales son una inteligibilidad que además es inteligente.

Esta distinción, sostiene Lonergan, tiene por objetivo dejar claro que la inteligencia y lo racional en una intelección práctica está relacionado con el nivel de operaciones distintivas del ser humano: no somos únicamente inteligencia y razón caminando por la vida, también tenemos otros componentes, físicos, químicos, psíquicos, y todos interactuando para lograr las integraciones superiores necesarias para el desarrollo del ser.

Hay una distinción mayor: la realidad material es inteligible y está sujeta a leyes; la realidad espiritual posee una inteligencia innata que se manifiesta mediante las sistematizaciones superiores que impone a los niveles inferiores. Estas sistematizaciones, en los seres humanos, no se imponen como una ley, sino que se generan mediante los actos de intelección práctica, la reflexión racional y la decisión y, en este sentido, establecen las leyes del nivel de las operaciones distintivas del ser humano.

Otra distinción radica en las leyes: las leyes de la materia son investigadas por los científicos empíricos, son abstractas y no se pueden aplicar concretamente sin agregar nuevas determinaciones de multiplicidades asistemáticas. En cuanto a las leyes del espíritu, el espíritu es legislador porque da origen a órdenes inteligibles que son comparables con las inteligibilidades que los científicos empíricos estudian. Estas leyes del espíritu son principios y normas que gobiernan al espíritu en su función legislativa, por lo que tienen un punto superior de aplicación. Las leyes del espíritu se encuentran en la propia estructura dinámica de las operaciones cognoscitivas y volitivas.

Es el espíritu, este ser inteligible e inteligente, el que desarrolla las aplicaciones concretas de la ética, porque es él quien aprehende inteligentemente, reflexiona racionalmente y su voluntad decide los cursos posibles de acción, lo que no es otra cosa sino la imposición de un nuevo orden inteligible sobre lo que de otra suerte sería meramente coincidente. Sin embargo, esta volición es contingente, aunque no en el mismo sentido de la contingencia general de la

existencia y la ocurrencia. La contingencia del acto de volición no resulta de lo asistemático, surge de imponer un orden inteligible y dicha imposición es contingente. Además, los cursos posibles de acción no se realizan necesariamente, el acto de volición no es necesariamente consistente con el conocimiento; de acuerdo a la experiencia, hay una divergencia entre lo que hacemos y lo que deberíamos hacer, y este es el concepto de libertad de Santo Tomás, quien afirma que la libertad es una cualidad de la voluntad, pues ocurre que a pesar de tener todas las condiciones para hacer algo, no lo hago.

Lonergan sostiene que la libertad es una clase especial de contingencia, que no surge del residuo empírico que fundamenta lo asistemático, sino que esa contingencia, como ya se dijo, surge de la aprehensión inteligente, la reflexión racional, y de la voluntad. Ahora podemos afirmar que no hay ninguna certeza absoluta del cumplimiento del conocimiento y la decisión, la única seguridad es que la congruencia es probable (ver IN: 713).

El aspecto negativo de la libertad radica en que excluye la necesidad o el determinismo, en el sentido de que la aprehensión inteligente de un curso posible de acción no se ejecuta automáticamente, se deben analizar y evaluar los motivos mediante la reflexión crítica, y ésta, por ser un conocimiento, no puede hacer que la decisión sea necesaria, pues se requiere del acto de volición que es el que concede actualidad a la consistencia entre el conocimiento y la volición, y es así que surge la decisión que realiza o rechaza el curso de acción y con ello la autoconciencia racional se actualiza.²³ “Puesto que el ser humano se determina a sí mismo, es responsable; puesto que el curso de acción que ha sido determinado y el proceso de determinarlo son ambos contingentes, el ser humano es libre.” (IN: 795)

²³ Isaiah Berlin también sostiene la idea de la libertad en sentido positivo y libertad en sentido negativo; el sentido positivo se refiere a la libertad para, ser libre para hacer algo, crear algo; en tanto la libertad en sentido negativo o estar libre de ataduras, se refiere a no permitir que alguien se interponga o interfiera en mis deseos (ver Berlin: 220-236).

El aspecto positivo de la libertad es la responsabilidad. Debido a que el acto de volición es un acto del sujeto, la medida de la libertad de la ocurrencia del acto es la medida de la responsabilidad de ese acto: a mayor libertad, mayor responsabilidad.

2.6. Diálogo con Nagel y Habermas.

Referirnos a la consciencia, implica dos cosas; entrar en la polémica entre quienes admiten que sí poseemos consciencia y quienes se oponen a esto, también implica que si se rechaza que tenemos consciencia están negando que se pueda adjudicar alguna responsabilidad en nuestros actos y, por lo tanto, negarían la posibilidad de la libertad, ésta es la postura naturalista o fisicalista. Para tener una mejor idea sobre este debate, presentamos los puntos de vista de Nagel y de Habermas, cuyos argumentos a favor de la libre voluntad, exponen de manera sucinta contra los postulados del fisicalismo. Presentamos también dos críticas que Habermas ha recibido de Schroeder y de Searle.

2.6.1. Diálogo con Nagel.

La primera cuestión planteada por Nagel²⁴ que provoca una serie de reflexiones es que tanto los agentes como sus acciones pasan a ser parte del flujo de hechos del mundo, es decir, los individuos no son la fuente de la acción. Esta afirmación se desprende del hecho de pensar en la posibilidad de que todas las acciones estén causalmente determinadas. Sin embargo, tanto las personas como sus acciones forman parte del orden de la naturaleza, y esto es independiente de que este orden esté determinado o no. De esto se desprende el sentimiento de que no somos agentes y, por lo tanto, no estamos sujetos a ninguna responsabilidad por lo que hacemos. No obstante, la visión

²⁴ La obra de Thomas Nagel que será la base para nuestro trabajo es *Una visión de ningún lugar*.

interna del individuo podría ir en el sentido contrario: él tiene la sensación de ser el agente y el responsable de sus actos.

Nagel plantea el primer problema con la pregunta: ¿Qué es la acción? Esto va más allá del problema del albedrío, es aplicable a cualquier persona, incluso a cualquier ser capaz de acción. Analiza la conducta más deliberada, desde los movimientos inconscientes, así como los sub-intencionales de los seres humanos. Si hablamos de un mundo de impulsos nerviosos, reacciones químicas y movimientos óseos y musculares, o bien de sensaciones, percepciones y sentimiento, entonces se podría afirmar que no hay cabida para la acción, sino solamente tenemos “lo que sucede” o lo que acontece. La acción, afirma Nagel, si pensamos en el mundo objetivamente, no tiene cabida o se diluye y, en este sentido, lo que nos queda es pensar en la acción como una categoría mental o una categoría psicofísica básica, que no se reduce a términos físicos ni términos mentales. Si el hecho de minimizar la sensación de libertad no debilita la acción, entonces es posible actuar sin libertad, así como también es posible dudar de la libertad de los otros, pero sin dudar de que están actuando. Lo que está fuera de duda es la acción.

Ahora bien, debemos tomar en consideración que hay dos formas en que la objetividad amenaza a las suposiciones comunes sobre la libertad humana. La primera es el problema de la autonomía, que se presenta como un problema sobre nuestra libertad. La segunda es el problema de la responsabilidad, y se trata del problema sobre la libertad de los demás. Nagel asegura que hay un sentimiento de impotencia respecto de lo que hacemos, estimulado por una visión objetiva en donde las acciones se manifiestan como hechos en el orden natural, independientemente de que esté determinado o no, lo cual también pone en duda la idea de atribuir responsabilidad.

También debemos considerar que hay una visión externa que plantea que todo es un gran engranaje y, por lo tanto, se percibe como una amenaza para mi autonomía, así como también amenaza mi sentimiento sobre la autonomía de los demás. Esta visión hace que parezca inapropiado asignar admiración o

menosprecio, resentimiento o gratitud, culpa o alabanza; pues si todo es un enorme engranaje, ya no hay cabida para tales expresiones.

Cuando actuamos se abren una serie de alternativas, una de las cuales hacemos efectiva mediante nuestra elección; sin embargo, desde la perspectiva externa no es así, esta perspectiva toma en consideración las circunstancias, las influencias que rodean la acción; de tal forma que podría ser el caso de que sea imposible contemplar desde la perspectiva externa muchas de las alternativas que se presentan desde la perspectiva interna.

Al actuar adoptamos la perspectiva interna, y podemos adoptarla y ser comprensivos con las acciones de los demás. Pero cuando abandonamos nuestro punto de vista individual y consideramos nuestras acciones y las de los demás como parte del flujo de acontecimientos que se dan en un mundo que habitamos entre otros objetos y criaturas, empieza a parecer como si en realidad nuestra contribución siempre fuera nula. (Nagel 1996: 164)

La perspectiva interna de la acción nos dice que sólo podemos elegir lo que conocemos, y esto ya representa un problema por el hecho de que nuestras elecciones resultan de una variedad de influencias, de las cuales no somos totalmente conscientes, o únicamente lo somos de algunas de ellas. Es por estos problemas que se llega a creer que la perspectiva externa proporciona una visión más amplia, más completa o superior.²⁵

La posibilidad de elegir nos proporciona la sensación de que somos los autores de nuestros propios actos y esto a su vez es una creencia, de tal forma que si esto fuera una mera ilusión, dicha creencia debería abandonarse. Lo que procede es encontrar el fundamento de la creencia sobre la propia autoría, y si no hay tal fundamento, entonces sí habrá que desecharla. Nagel propone que no se trata en absoluto de una creencia inteligible, porque consiste en creer que las circunstancias y las condiciones antecedentes no determinan completamente todo lo que hacemos, y esto abre la posibilidad de que quede

²⁵ Nos parece que en cuanto a la perspectiva externa la duda sobre la intencionalidad persiste, porque el observador externo también tiene influencias, está en un contexto, en una circunstancia determinada. La pregunta sería en qué radica su imparcialidad.

un residuo, un espacio al que corresponde la autodeterminación mediante nuestras elecciones, que tienen su origen en los motivos, y no están determinadas causalmente, lo cual, como dijimos, no es una creencia inteligible a su juicio.

El mundo fija de manera inevitable las condiciones de la elección, tanto internas como externas y, por lo tanto, escapan a nuestro control. Lo que sucede normalmente es que hacemos una elección de entre una serie de posibilidades que se nos presentan, y una vez que hemos elegido se ha realizado una de tantas posibilidades. Entonces tenemos el informe de que, considerando las circunstancias que antecedieron la elección, hemos actuado intencionalmente, y esta explicación nos parece comprensible. Desde nuestro particular punto de vista, pensamos que había razones suficientes para elegir una acción.

Y cuando al actuar hago que se realice alguna de tales posibilidades, la explicación final de ello (una vez que se ha tomado en cuenta la situación antecedente que define las posibilidades) recae en la explicación intencional de mi acción, la cual sólo es comprensible desde mi punto de vista. "Mi razón para llevarla a cabo es la única razón de que suceda, y no resulta necesaria ni posible ninguna explicación ulterior". (Nagel 1996: 166)

Sin embargo, la visión objetiva no acepta que haya dicha autonomía, equivalente a la ausencia de toda explicación, porque en esta visión sólo se acepta la explicación causal y aplica para cualquier suceso. Es decir, dadas las condiciones y acontecimientos, el suceso que le sigue se muestra como necesario, se explica únicamente mediante la necesidad, de tal forma que si no hay necesidad alguna, tampoco hay explicación. Desde esta posición, sólo tiene cabida la explicación por la acción causal y, por lo tanto, queda únicamente buscar una forma diferente de explicación si se quiere argumentar a favor de la libertad, y esta forma distinta tendría que estar conectada con el punto de vista interno del individuo o agente.

Según el punto de vista interno, para realizar una acción libre no debe haber determinación por condiciones anteriores; la acción libre debe ser intencional y estar justificada en razones y propósitos, dando explicaciones. Hablamos de una explicación intencional autónoma, lo cual supone un problema porque se dan razones de lo que hicimos, pero no se explica por qué se llevó a cabo esta acción y no otra que era también posible e inteligible. No hay explicación causal, lo que hay es una explicación trivial, sin argumentar por qué unas razones motivan más que otras. No se especifica cuál es el sustento de creer que somos autores de acciones libres, sólo hay una sensación de que se tiene una explicación interna.

Esto revela que el deseo de autonomía está presente tanto en el problema de la libertad como en el problema del escepticismo epistemológico, aquél en el ámbito de la acción y éste en el de la creencia. En otras palabras, se trata de demostrar que la libre voluntad es posible y demostrar epistemológicamente cómo justificamos esa creencia.

Para Nagel, hay una incoherencia en el objetivo del conocimiento porque las creencias formadas bajo los principios y métodos del razonamiento y, posteriormente, confirmadas para ser juzgadas como correctas o no por el mismo agente, no consideran otras bases de influencia o de evaluación. La incoherencia radica en que no nos es dado evaluar o confirmar el sistema completo de nuestros pensamientos y juicios desde afuera, pero tampoco podemos salir de nosotros mismos, porque en ese caso seríamos totalmente ajenos al proceso.

En la búsqueda del conocimiento nos encontramos con un mundo cerrado del cual ya formamos parte y en algunos casos los procesos de pensamiento ya están dados. Somos un producto, no hemos creado el mundo al que pertenecemos y, a su vez, pretendemos llegar a una visión más amplia y más profunda que nos revelaría las fuentes no elegidas en nuestros intentos de autonomía. Pero la pregunta que surge es si sería posible conocer esas fuentes no elegidas por nosotros.

Actuamos a la luz de las circunstancias externas y a sus posibilidades y, en cuanto a lo interno, son los motivos, principios y hábitos los que nos impulsan. Nada de esto pasa por el filtro de nuestra crítica. Este marco crece gradualmente hasta el punto de absorber al yo, impidiendo que participemos en la acción. Finalmente, lo que tenemos es escepticismo e impotencia, no podemos salir del mundo y la anhelada autonomía queda como una ilusión. Nagel ahora plantea la siguiente tesis para su análisis: todo lo que tiene que ver con las personas, incluyendo sus propias acciones, parece fundirse con las circunstancias, sobre las cuales no tiene se ningún control.

Cuando nos vemos a nosotros mismos y vemos a los demás, desde nuestro interior, distanciados del mundo, consideramos que somos responsables de nuestros actos; sin embargo, dado que todo depende de las circunstancias y debido a que no se tiene control sobre éstas, no parece haber manera de atribuir responsabilidad a algunos de nuestros actos. Considerando que somos parte del mundo, y mediante una visión externa, viendo el mundo como totalidad, nos damos cuenta de que las circunstancias y las posibilidades que ellas abren envuelven nuestros actos, por lo que no podemos encontrar de qué depende la justificación del juicio de que somos responsables de nuestros actos.

Nagel explica que un juicio de responsabilidad se compone de dos partes, que él llama juez y acusado, y puede incluso tratarse de la misma persona. Para dejar más clara su idea, propone que el acusado es un agente y el juez tratará de introducirse en el punto de vista del acusado y evaluar la acción en razón de las posibilidades que se le presentaron a éste, con base en las cuales eligió o dejó de elegir, y las consideraciones que tomó o dejó de tomar en cuenta. Se trata de juzgar al agente por haber cometido algo, dadas ciertas circunstancias. Se requiere confrontar el acto realizado con las opciones que fueron rechazadas de manera deliberada; cuando se afirma que el acusado es responsable de lo ocurrido, se habla por haber adoptado su punto de vista y haber evaluado la acción desde el interior del agente o acusado.

Un problema se presenta cuando en el proceso se involucran sentimientos intensos por parte del que juzga, entran en juego impulsos de retribución o castigo. Si hay una identificación del juez con el acto protervo, surgirá en él una mayor o menor intensidad de desprecio o admiración hacia el acusado. Además, un juicio de responsabilidad se puede debilitar por diferentes causas, por ejemplo: que las circunstancias no son realmente lo que parecían; la falta de conciencia de las consecuencias; estar sometido a una fuerte coacción; cambios en las opciones que tuvo el acusado al momento de actuar, sin que nos percatemos de cuáles fueron esos cambios.

La otra forma en que se debilita un juicio de responsabilidad es que en el análisis del juez, elaborado desde la perspectiva del acusado, resulte irrelevante el acto a evaluar, por ejemplo: cuando se actúa bajo la influencia de alguna droga o si no se tratara de un ser racional. En estos casos, el juez se mantendrá fuera de la perspectiva del agente y entonces estamos ante lo que Nagel llama “la desaparición filosófica de toda responsabilidad”.

En el juicio de responsabilidad, en esencia, se trata de hacer una comparación interna de las elecciones que el agente no llevó a cabo en contraste con las que efectivamente si ejecutó, y la visión objetiva del agente nos podría llevar a modificar nuestro juicio sobre las opciones que tenía para elegir, de manera que la visión que tenemos de él desde fuera es más completa y, en este sentido, lo veremos como un engranaje más del mundo, como parte de un todo.

Considerando desde un punto de vista objetivo extremo las opciones que el agente pudo haber considerado como opciones abiertas, dicha objetividad extrema constituye las posibles direcciones del mundo, de tal forma que la idea de que lo que no sucedió pudo haber sido mejor o peor que lo ocurrido, no contribuye en ningún sentido a dicha valoración. Esto significa que la visión externa no permite observar ninguna explicación intencional de la acción, porque el punto de vista externo ve las posibilidades no como del agente sino del mundo, y no se le puede atribuir responsabilidad al mundo.

La posición externa que ve el complejo total como un fenómeno pone en una situación muy vulnerable a los juicios que se hacen sobre la base de un punto de vista humano, porque éste último se proyecta a los demás y al hacer esto tenemos la sensación de que el acusado tenía varias opciones. La visión externa nos muestra que esta sensación no es más que una ilusión del sentimiento de autonomía que el juez proyecta sobre el acusado; se trata de un sentimiento ilusorio por la cercanía de sentimientos que se involucran.

Así, lo que plantean las exigencias de un punto de vista radicalmente externo son imposibles de cumplir; para ser verdaderamente autónomo, debería tomar en cuenta todas las posibilidades que involucran mi acción, tanto internas como externas, incluso las direcciones que podría seguir el mundo, lo cual parece irreal o imposible.

Nagel hace una breve mención del caso del teniente William Calley²⁶, quien podría ser visto como peligroso y repulsivo aún sin condenarlo, y proyectando en su punto de vista nuestra sensación de que existían opciones genuinas para haber actuado de otra forma. No podemos dejar por mucho tiempo los sentimientos que producen los hechos ocurridos que motivaron su condena inicial, y en el análisis de estos hechos no podemos salir del teniente Calley. Sin embargo, el punto de vista externo está allí y una vez que se adopta, los juicios internos de responsabilidad ya no se ven de la misma forma, pareciera que hemos olvidado que somos parte del mundo y de la historia.

Este caso reviste una importancia particular, porque Calley fue encontrado culpable de la matanza de civiles inocentes durante la guerra de Vietnam, pero tres años después fue exonerado. Al parecer, las exigencias del ejército estadounidense ejercían tal presión, que éstas podían ser causa de desajustes

²⁶ William Calley teniente del 1º. Batallón del 20º. Regimiento 11ª. Brigada de infantería fue encontrado culpable por el asesinato de 109 vietnamitas civiles en My Lai en marzo de 1968. Calley fue condenado a cadena perpetua, posteriormente la Corte Militar de apelaciones redujo su condena a veinte años, la secretaría de la armada hizo otra disminución a diez años y en 1974 el presidente Richard Nixon decretó su libertad condicional. La traducción es mía. <http://www.history.com/this-day-in-history/calley-charged-for-my-lai-massacre>

en la conducta de algunos soldados y llevarlos a ejecutar acciones que ellos mismos reprobarían. Es por esto que el punto de vista como agentes permite ver el punto de vista de Calley, y en esta perspectiva se debe hacer la evaluación, pero también está la visión objetiva externa, que permite apreciar una multiplicidad de circunstancias donde el individuo es sólo un pequeño engranaje.

En esta obra que analizamos, *Una visión de ningún lugar*, Nagel propone que se da un paralelismo entre las posturas internas y la externa del agente, con respecto al escepticismo epistemológico; este escepticismo epistemológico mina la confianza en todas nuestras creencias, tanto generales como particulares; de igual manera ocurre cuando evidenciamos las limitaciones y restricciones impuestas desde fuera, o bien de las creencias internas que suelen estar más ocultas. Todas estas limitaciones repercuten en nuestra respuesta para actuar.

Sin embargo, cualquier comprensión del mundo comienza por nuestro punto de vista, es decir, todo inicia con la ambición de dar razón de nosotros mismos, llegar a comprendernos, para lo cual no basta con la comprensión interior, deseamos entonces trascender nuestros puntos de vista para tener una comprensión más amplia del mundo, pero no hay una defensa contra el escepticismo radical.

En un extremo está la validación teísta de Descartes de la percepción y el razonamiento científico por la prueba de Dios, que es responsable de nuestras facultades y no puede engañarnos. En el otro extremo está la epistemología naturalista que argumenta que se puede confiar en que las facultades perceptivas y cognoscitivas desarrolladas por selección natural nos conducen a creencias verdaderas.

Ninguna de estas propuestas proporciona una defensa contra el escepticismo radical, es decir, contra la posibilidad de que nuestras creencias sobre el mundo sean falsas. Tal defensa será inevitablemente circular en tanto que la confianza que podamos tener en la verdad, ya sea de una explicación teísta o evolucionista de nuestras capacidades cognoscitivas, tendrá que depender del ejercicio de esas capacidades. (Nagel 2014: 52)

El problema real es la objetividad, debemos actuar y vernos desde un punto de vista objetivo, y que los motivos, razones y valores por los que actuamos sean únicamente los que aceptamos. Sin embargo, la visión objetiva se refiere a lo que sabemos y podemos utilizar y, a su vez, lo que sabemos que no sabemos y que no podemos utilizar. Esto equivale a una visión incompleta, porque hay algo que no podemos tomar en cuenta al actuar y esto es lo que Nagel llama “el punto ciego” que se encuentra detrás de nuestros ojos y que, además, actúa sin ningún tipo de concesión.

Debemos considerar que en nuestra libertad hay un influjo del que no estamos conscientes, hay un impulso irracional que no podemos impedir, que está más allá de la posibilidad de la aceptación o el rechazo. El punto de vista más objetivo al que tenemos acceso es desde nosotros mismos, y esta es una visión incompleta. Dadas estas condiciones, no es posible confiar ciegamente en nuestras acciones de manera irrevocable, a lo más que podemos aspirar es a una cierta confianza.

Aún mediante el autoconocimiento y la autocrítica, el proceso para ampliar la deseada objetividad siempre se quedará incompleto. Nagel afirma de manera contundente que “siempre se quedará corto en el camino de la omnisciencia.” (Nagel 1996: 186) Porque, además, cada vez que nos acercamos a una visión más objetiva, se añade también una dimensión más a la visión del observador y esto hace que el punto de vista objetivo se aleje.

Lo que puedo hacer es actuar basándome en la visión más objetiva posible, aunque incompleta, pero tratando de quedar a salvo de la desaprobación, si observo desde las visiones que están a mi alcance y de las que pudiera conocer, pero aún no conozco, permitiendo que la visión objetiva incompleta sea el fundamento de mi acción. Es la manera como no me veré amenazado por el sentimiento de actuar únicamente bajo una visión interna. Nos parece que esto sería un autoengaño, sólo estaríamos convalidando nuestra visión adaptándola con las de la comunidad.

Para Nagel, se trata de dos estrategias, la más ambiciosa consiste en buscar fundamentos positivos para mi elección, que sean equivalentes a las verdades matemáticas, cuya falsedad no se pueda concebir, no obstante que dicha elección esté alejada de mi perspectiva particular. La otra estrategia es la de tolerancia objetiva, la cual es menos ambiciosa, y se basa en encontrar fundamentos para actuar, pero ahora dentro de mi perspectiva personal y hasta donde el yo objetivo pueda tolerar, debido a que las pretensiones de objetividad son limitadas. Evidentemente esta última estrategia de tolerancia objetiva está destinada preferentemente para casos en los que no se aspira a un grado elevado de dominio de uno mismo.

Al momento de elegir, decidir y actuar, se ponen en juego inclinaciones y apetitos que no nos detenemos a analizar acerca de cuál de éstos tiene más peso o si fue o no algo conveniente. Desde la perspectiva exterior no pasa nada con la elección y los deseos, el problema surge cuando desde la perspectiva interna evaluamos las acciones en cuanto a las preferencias, motivaciones y valores, las comparamos entre sí, y resulta que en estos casos actuamos conforme a la situación inmediata, porque son estas situaciones las que de alguna forma inclinan la elección y ejercen el control.

Por ejemplo; cuando estoy extremadamente cansado, después de una ardua jornada de trabajo, me recuesto para una siesta, sin pensar que tenía una cita importante o que tenía algún otro asunto que concluir. El control lo ha tomado la situación, ya no me detengo a analizar preferencias o motivaciones. Otro ejemplo muy evidente de esto es el caso del apetito: si ha transcurrido mucho tiempo sin que yo ingiera alimentos, en la primera oportunidad de llevarnos algo a la boca, lo hacemos sin reparar en lo que realmente deseábamos o teníamos pensado comer. Lo anterior se explica, decíamos, mediante la tolerancia objetiva, porque en estos casos no tengo un control absoluto, pero han sido también mis inclinaciones inmediatas las que han tomado la elección. Por lo tanto, al hacer un análisis de las decisiones tomadas, no me sentiré impotente al considerar mi situación objetivamente.

En este sentido, ante la perspectiva cada vez más externa y, por lo tanto alejada, tenemos dos opciones. La primera es que al no poder considerar esa perspectiva como parte de mis puntos de vista, y si esto pudiera hacerme sentir que no tengo por completo el control de mi vida, puedo optar por rechazar tales valores y motivos que me provocan dicho sentimiento, argumentando que son erróneos. La segunda opción es la de tolerar esos valores y motivos con el argumento de que mis pretensiones de objetividad, en el plano subjetivo, son limitadas pero son legítimas como base para actuar. Tenemos entonces que esta cuestión del reforzamiento y posteriormente de la tolerancia de puntos de vista o perspectivas cada vez más externas, que producen a su vez una separación radical objetiva entre los actos y sus motivaciones, ya no debe causar temor alguno.

Ahora lo que subyace en los motivos es la creencia de que no tienen fuertes pretensiones de objetividad, a partir de lo cual un punto de vista externo más objetivo no los puede considerar como improcedentes. Esto impide quedar en una situación de vulnerabilidad; en otras palabras, las pretensiones limitadas de objetividad conceden cierto grado de inmunidad. Con lo anterior podríamos decir que el sujeto es quien tiene el control de su vida, porque él considera lo que va a fundamentar su acción, considerará o no el punto de vista exterior o el interior según sus motivaciones.

Las complicaciones surgen en cuanto se pasa a un nivel superior de deseos o cuando surgen conflictos entre distintos tipos de deseos. El punto de vista objetivo elabora un juicio práctico, pero ahora también requerimos la seguridad de que una visión más objetiva no lo descalificará. Ante esto, Nagel distingue entre una "racionalidad prudencial" y una "racionalidad práctica ordinaria" La racionalidad prudencial se pone en operación desde un punto de vista objetivo separado del presente, y con esta racionalidad otorgamos el peso que deben tener todos nuestros intereses tanto presentes como futuros, y cuando la prudencia entra en conflicto con otros motivos, o son nuestros deseos e intereses los que están en problemas, la prudencia sugiere la adopción de un

punto de vista externo al presente, para no permitir que se dé prioridad a los deseos más intensos y así no sean estos los que dominen en nuestra elección.

Para Nagel, la racionalidad práctica ordinaria consiste, de manera análoga, al proceso de formar un conjunto coherente de creencias a partir de las propias impresiones. Esto implica reforzar de manera efectiva algunos de nuestros motivos, suprimir y revisar otros, pero esto desde un punto de vista externo, diferente a aquel en el cual se originó el conflicto. La prudencia se puede ver como un ejemplo de búsqueda de libertad, toda vez que por medio de la prudencia se puede dar marcha atrás a los impulsos que presionan a actuar y de ese modo podemos visualizarnos desde el exterior. El peligro, en cuanto a la prudencia, es que llevada al exceso puede llegar a ser una forma de esclavitud.

Mediante la prudencia podemos incrementar el control que ejercemos sobre las operaciones de los motivos y, a través de alguna forma de voluntad objetiva, lograr un incremento de nuestra libertad. La primera etapa para el desarrollo de una voluntad objetiva es la prudencia, y los motivos prudenciales son producidos como respuesta a la adopción de un punto de vista objetivo. La prudencia se encargará también de reforzar nuestras preferencias y motivos inmediatos, entre los que están ciertas necesidades y deseos básicos y persistentes, con exclusión de caprichos o concesiones. Ahora bien, una vez que ajustamos nuestros actos a la visión objetiva, esto nos permitirá rehusar alguna consideración prudencial y aceptar o tolerar un impulso presente, reforzando así la voluntad. El punto es que las preferencias dejen de dominar, para dar paso a una voluntad cada vez más objetiva.

Cuando observamos el punto de vista externo, la objetividad, nos encontramos entre otros individuos, interactuando en el mundo, encontramos que cada uno tiene sus motivaciones y deseos, y que no debemos dedicarnos únicamente a satisfacer los deseos de los demás, para lo cual ponemos un límite a la tolerancia objetiva. En este sentido, preferimos creer que nuestros impulsos y deseos no carecen de objetividad y así pasamos al reforzamiento objetivo.

En las situaciones comunitarias aparece un nexo distinto entre el punto de vista objetivo y la acción: el involucramiento, que es, fuera del presente y aún de la propia vida, la base de la formación de los valores que vienen a ser, afirma Nagel, una serie de restricciones a la conducta, mediante juicios hechos fuera de nosotros, la adopción de puntos de vista externos sobre cómo vivir, y una vez aceptados se aplican de manera general.

A la ética, le corresponde la discusión en torno a las formas de integración de lo interno-externo. Esta afirmación descansa en el hecho de que en este ámbito es posible ampliar el alcance de nuestras voliciones en cuanto a lo que a nosotros mismos se refiere, incluso en cuanto a nuestros motivos, deseos y rasgos caracterológicos. Se trata de buscar el fundamento de nuestras acciones, lo cual reduciría la brecha entre explicación y justificación, para lograr de esta forma que las determinaciones de las acciones que no deseamos y que sólo son observables desde fuera sean focalizadas y poderlas acotar.

Pero es claro que no se puede tener el relato completo de todo lo que hacemos y sus justificaciones, por lo que la manera de acercarnos a esto sería mediante la ampliación de nuestra voluntad más allá de nosotros hasta el punto de las circunstancias de la acción, y la condición para acceder a esto es mediante la extensión del ámbito de la ética a la política.

El inconveniente es que una política basada en nuestros intereses sólo apunta a tener el control sobre nuestro entorno para eliminar las barreras externas a la libertad, y lo que buscamos es precisamente localizar y eliminar las barreras internas que nos impiden ser y hacer lo que deseamos, y lo más importante, enfrentar las elecciones que queremos. Entonces debemos interesarnos en la ética, para ubicarnos en el camino que nos conduzca al involucramiento objetivo, para que nuestra voluntad esté cada vez más próxima a la trascendencia del entendimiento. Lo anterior no significa abandonar las dudas, sino analizarlas y resolverlas si es el caso, con las posiciones que estén a nuestro alcance.

Esto nos lleva de regreso al tema de la responsabilidad moral y al problema de la comparación interna de la acción con las demás opciones. A este respecto, Nagel afirma que las posibilidades del involucramiento objetivo no cambian; dicha responsabilidad se encuentra tanto en las buenas acciones como en aquellas a las que no se les puede otorgar ningún respaldo desde un punto de vista objetivo. Al ubicar la libertad en el desarrollo de la autonomía racional y moral nos encontraremos con el problema de que si se busca la libertad a través de ejercer valores objetivos y éticos, entonces “la libertad es una condición de la responsabilidad”. De ser así, una persona libre no podría ser mala y si llegara a actuar de manera incorrecta, ¿cómo se le podría adjudicar responsabilidad moral?

Toda acción es una manifestación de los valores, es en lo que nos basamos para emitir un juicio. Es por esto que el juicio de responsabilidad no se da conforme a una visión externa, porque dicho juicio depende de proyectarnos en el punto de vista del involucrado, observar las opciones que estaban a su alcance, para lo cual se tendría que hacer a un lado la visión externa. Visto desde afuera es un fenómeno natural, y la visión interna pierde sentido. En opinión de Nagel, falta mucho por decir para llegar a la verdad.

Vemos que para Nagel el asunto se presenta muy contradictorio, porque en líneas generales si queremos actuar libremente debemos conocer objetivamente las motivaciones y razones para actuar, esto se logra mediante la objetividad, mediante un punto de vista externo, que tiene una visión más amplia de la realidad, pero si queremos ser responsables debemos regresar al punto de vista interno, quiere esto decir que ¿nos tenemos que estar moviendo entre ambos puntos de vista?

Desde el punto de vista de Lonergan, en primer lugar, como ya hemos visto en el capítulo anterior, el contenido de un juicio es absoluto, es independiente del sujeto, así como del tiempo y espacio de quien lo expresa, es de carácter público, y esto tiene como fundamento el hecho de que en el juicio se afirma un incondicionado virtual, esto se refiere a los juicios de hecho; en cuanto a los

juicios morales podemos revisar la objetividad normativa, que es el despliegue del deseo puro de conocer que busca llegar a la verdad, desea comprender correctamente mediante preguntas en orden a entender y a reflexionar; a su vez, este deseo puro de conocer es el criterio remoto de verdad, que impide que la orientación del deseo puro se desvíe o se distorsione. Este criterio reconoce el polimorfismo de la consciencia humana, los contextos y contenidos de los actos; de esta forma, el deseo puro de conocer es a la vez un deseo personal así como la normatividad objetiva; pero finalmente, como ya lo hemos explicado anteriormente, es en la reflexión práctica en donde analizamos los valores que están en juego, los valores que motivan nuestros actos, se analizan las consecuencias; y esto nos permite tener una visión amplia para finalmente tomar una decisión responsable. Nos parece que este punto podría ser la solución a las cuestiones planteadas por Nagel; mediante la objetividad y la reflexión es posible acceder a ambos puntos de vista, tanto interno como externo, y poder conocer las motivaciones y razones de nuestros actos; hemos visto también que con la auto-apropiación y autoafirmación nos podemos conocer, hacer juicios sobre uno mismo y poder saber si estamos actuando libremente, podemos conocer nuestras determinaciones. No obstante, debemos admitir que todo este proceso y su realización es solamente probable.

2.7. Diálogo con Habermas.

Habermas sostiene que de acuerdo con la concepción determinista en un mundo cerrado a la causalidad no hay espacio para la libertad de elección entre diferentes opciones. Ésta es la tesis que ha sido el eje de discusión entre científicos y filósofos. Ahora el problema que está a discusión parte de la premisa de que:

...la conciencia de la libertad que los propios autores se atribuyen a sí mismos se basa en un autoengaño... La libertad de la voluntad, entendida como una causa mental es, con ello, pura apariencia, tras la cual se esconde

una conexión totalmente causal de procesos neuronales que responden a leyes naturales. (Habermas 2008: 159-160)

Para Habermas no hay duda de que el determinismo es irreconciliable con la idea de la autoconciencia de los sujetos, nos asumimos como autores responsables de nuestros actos, y el informe que ofrece la ciencia moderna basándose en leyes naturales sobre el determinismo de nuestros actos no ha podido elaborar un cuestionamiento serio sobre la autoconciencia que hace posible a la responsabilidad. Buscamos una imagen coherente del universo, en la cual también se encuentra el ser humano, un ser natural, sujeto a las leyes naturales pero estas leyes no ofrecen una explicación a un hecho evidente como el de la conciencia de la libertad. En este sentido, Habermas propone un debate que tenga como punto central la confrontación que se da entre la libertad y el determinismo en torno a la manera adecuada de la naturalización del espíritu.

Habermas defiende un naturalismo débil no cientificista (ver Anderson:7), en el que sólo es real lo que puede expresarse en enunciados verdaderos (ver Habermas 2011: 237), en proposiciones verdaderas; pero también argumenta que la realidad no se agota en el conjunto de enunciados limitados por una localidad o región que, de acuerdo a los estándares actuales, se consideran como verdaderos enunciados científicos de la experiencia (ver Habermas 2008: 161). Esta definición del mundo o de lo real manifiesta la prioridad epistémica del lenguaje pero falta el elemento crítico de reflexión sobre lo conocido; por ejemplo, en el realismo crítico de Lonergan encontramos ese elemento reflexivo, él afirma que “lo real es lo que ha de ser conocido mediante hipótesis verificadas, asimismo el cambio es aquello que ha de ser conocido mediante afirmaciones correctas, sucesivas y opuestas.” (IN: 320) Sin embargo, para llegar a la hipótesis y su verificación se exige que haya pasado por todo el proceso cognoscitivo: “...lo real es lo verificado; es aquello que ha de ser conocido mediante el conocimiento constituido por la experiencia y la

indagación, por el acto de intelección y la hipótesis, por la reflexión y la verificación”. (IN 313)

2.7.1. En pro y en contra del reduccionismo.

El reduccionismo, asegura Habermas, intenta disminuir la brecha epistémica entre las perspectivas explicativas y las formas de saber complementarias. En este sentido, la explicación racional de la acción propone que debe existir un concepto de “libertad condicionada” que no sea determinista y enmarcada en la idea de la autoría responsable. La manera para acceder a esta meta es mediante la teoría analítica de la acción, que a su vez resulta opuesto a un determinismo causal.

Habermas elabora una crítica del valor informativo de los experimentos de Libet²⁷, a partir de lo cual delinea el concepto que él considera fenomenológicamente adecuado de la libertad de acción. El experimento de Benjamin Libet es un test de observación neurológica que consiste en pedir a las personas que inicien espontáneamente un determinado movimiento del brazo, haciendo constar el momento exacto de la decisión. El punto clave está en el intervalo de tiempo entre la ejecución de los procesos inconscientes observados en las áreas primarias y asociativas de la corteza cerebral y el acto consciente que la persona experimenta como su propia decisión.

Lo anterior parece probar tres cosas:

1.- Que las acciones conscientes están determinadas por los procesos cerebrales.

²⁷ Benjamin Libet (1916-2007) fue un científico de Estado Unidos que durante los años setenta realizó algunos experimentos que mostraban que una sensación táctil tarda medio segundo en ser reportada conscientemente por la consciencia, sin embargo, subjetivamente la percibe como si hubiera llegado en el mismo instante (ver Bartra: 185)

2.- Que la voluntad no desempeña un papel causal.

3.- A su vez, los estudios psicológicos comprueban que las personas bajo circunstancias determinadas atribuyen posteriormente la ejecución de las acciones a su propia intencionalidad.

La crítica va en el sentido de que no obstante el peso de prueba que se atribuye a los experimentos sobre la tesis determinista, es difícil que realmente lo tenga, porque la cuestión que se considera gira en torno a la validez de hacer una generalización de los resultados. Se trata de un test que comprime en un breve lapso de tiempo los actos de planificar, decidir y ejecutar un movimiento, sin considerar fines ni alternativas fundadas, por lo que sólo capta “producciones artificiales”, sin considerar por ende aquello que hace que las acciones sean libres: se trata de la conexión interna con razones.

Un dato interesante sobre este asunto lo proporciona Roger Bartra, para quien el experimento probó que el libre albedrío es posible. Comenta que las conclusiones de Libet fueron duramente criticadas por los deterministas y afirma:

Libet llegó a la conclusión de que la acción intencional se inicia inconscientemente. Pero también observó que la conciencia puede controlar el resultado del proceso mediante una especie de poder de veto: podría inhibir los mecanismos que llevan a la acción, aun cuando ya se hubiesen iniciado inconscientemente. (Bartra: 185-186)

No obstante lo anterior, Bartra también menciona que los deterministas se quedaron con el resultado del experimento que demostraba que el acto voluntario se inicia inconscientemente, como lo interpreta Habermas, rechazando a la vez la posibilidad de que la conciencia pudiera interrumpir el proceso. Para Habermas no hay libertad manifiesta posible en la decisión de extender el brazo porque faltan las razones que lo motivan. Sólo mediante el contacto con las razones se puede dar paso a la libertad, porque la deliberación consiste en poder obrar de uno u otro modo. Es únicamente mediante la ponderación de las razones como podremos acceder a tomar una

posición respecto de una acción, bien sea a favor o en contra según las razones que entren en juego. La voluntad se llega a configurar mediante una serie de análisis de las razones, por lo que resulta que la experiencia de la libertad sólo ocurre en las acciones que se llevan a cabo más o menos conscientemente y, en este sentido, afirma Habermas que “Sólo es libre la voluntad deliberada.” (Habermas 2008: 164)

Para Peter Bieri²⁸ puede haber una “condicionalidad racional”, porque en cuanto el agente asocia su voluntad a las razones, es un acto de libre decisión; pero hay un factor de apertura de la decisión que lo conduce a aquello que él tiene por correcto, y entonces el agente se considera a sí mismo libre si el resultado de su análisis o deliberación es aquello que quiere y que estableció como correcto.

No hay libertad cuando hay coacción externa, que impida actuar de la forma como queremos hacerlo, sin que prevalezca nuestro criterio. Es en este sentido que se formula la “libertad condicionada”, es decir, se tiene en cuenta tanto el factor de la libertad como el factor de la condicionalidad. El agente no es absolutamente libre para obrar de una forma u otra, porque las aptitudes, el carácter y las circunstancias vienen a ser razones que robustecen su decisión, aunque esté limitada por la situación.

Además, en un “modelo de causalidad” de un suceso observable no se puede explicar o no es posible comprender el efecto motivador de las razones. Son éstas las que proporcionan los elementos para enjuiciar y fortalecen la autocomprensión del sujeto como autor de su decisión. En sentido contrario, en el proceso natural que se explica según la causalidad, el individuo se siente privado de su iniciativa.

La coacción causal es una limitación impuesta y no nos permite obrar como queremos, por lo que la influencia que motiva que nos inclinemos a preferir un

²⁸ La obra citada por Habermas es: P. Bieri, *Das andere Werk der Freiheit*, Múnich, 2001 (trad. Cast.: El oficio de ser libre, Barcelona, Ariel, 2002).

“sí” o un “no” es algo de otra índole, de tal forma que cuando experimentamos la ausencia de nuestra autoría se debe a que no hemos podido ejercer una real influencia en nuestro querer y obrar. De acuerdo con esto, la libertad exige una forma de condicionalidad y sin ésta no sería posible. Así, esta libertad es conciliable con la condicionalidad que nace en las motivaciones que ejercen mis razones.

Habermas cita brevemente a Robert Brandom para quien solamente desde la perspectiva de quien participa en el proceso público de “dar y recibir motivos racionales” éstos adquieren un significado. Para ello se precisa la descripción del proceso discursivo en un lenguaje que incluya predicados como “opinar” o “convencer”, “afirmar” o “negar”, es decir, se requiere un “lenguaje mentalista”. Ahora bien, en caso de usar un “lenguaje empirista” se deberá excluir las referencias a las posiciones proposicionales de las convicciones de verdadero o falso de los sujetos. Según esta visión, el proceso discursivo se convierte en un acontecer natural que se realiza sin considerar las convicciones de los sujetos (ver Habermas, 2008: 165-166).

Peter Bieri busca armonizar el concepto de una “libertad condicionada” con un proceso natural determinista, afirmando que el análisis de las alternativas es un acontecer que de cualquier forma nos dejará ligados con un acto de volición totalmente determinado. Esta propuesta es considerada por Habermas como un “monismo ontológico”, según el cual los motivos y causas son dos aspectos de la misma cosa, y un tercer aspecto que lo abarca todo. El hecho de conceptualizar este proceso como libertad condicionada no brinda ningún soporte.

De acuerdo con esta concepción, los motivos son la parte subjetiva, es decir, los “procesos neurológicamente constatables” y la forma como éstos se experimentan o se viven. Hay encadenamientos de sucesos neurofisiológicos en el que las razones son lo interno, el aspecto subjetivo; en tanto que las causas son el aspecto externo, lo neurofisiológico, que a su vez es lo físico, y un tercer aspecto que abarca todo, cuyo proceso es determinista e inaccesible

para nosotros. Esta concepción pretende apoyarse en la propuesta de Donald Davidson²⁹ en su “teoría causal de la acción”, que afirma que a los deseos, tomas de posición, intenciones y convicciones se les considera como causas de la acción cuando constituyen los motivos que llevan a actuar al sujeto. Esta conceptualización de los motivos como causas, aunque expresada de manera reduccionista, busca la forma de reducir la separación entre lo espiritual y lo físico, pero sin alcanzar ese objetivo.

En la explicación racional de la acción, las razones se presentan como la fuerza motivadora. En determinadas circunstancias son verdaderamente decisivas, porque son suficientes para vincular la voluntad del sujeto. Esta explicación, sin embargo, no muestra cuáles fueron las condiciones suficientes para el surgimiento de la acción. Así, la motivación basada en razones requiere de un sujeto que tome la actitud racional y además acepte ser determinado por su manera de comprender el mundo. Cuando hablamos de “autoría responsable”, además de la motivación por razones, también interviene la fundamentación de la iniciativa que el autor se atribuye, y esto convierte al actor en autor de su propia acción.

Los agentes no están fuera del mundo cuando dejan que su voluntad sea determinada por lo que está al alcance de sus fuerzas y lo que ellos consideran correcto. Dependen del substrato orgánico de su poder, de la propia historia vital, del carácter y las aptitudes, del entorno social y cultural, no siendo factores menores los datos actuales de la situación en que se produce la acción. Pero, en cierto modo, el actor hace suyo todos esos factores, hasta tal punto que ya no ejercen su influjo sobre la configuración de la voluntad como causas externas ni pueden irritar su propia conciencia de ser libre. (Habermas 2008: 169)

Pero ahora nos encontramos con lo que podría ser una paradoja de la evaluación del sistema científico, en el sentido de que, por un lado, sus integrantes están especializados en la cooperación de la búsqueda de la

²⁹ El texto que cita Habermas es D. Davidson, *Handlungsfreiheit, en Handlung und Ereignis*, Frankfurt del Meno, 1985, pp. 99-124. Obra original en inglés, *Actions and Events*, Oxford University Press, 1980.

verdad y la deliberación de razones, y por otro lado está la afirmación de que las razones y sus justificaciones son de carácter ilusorio. La perspectiva neurobiológica asigna a toda praxis justificatoria el carácter de epifenómeno, que a su vez resulta de un planteamiento reduccionista de la investigación. En este sentido, sostienen que no es posible observar las razones como se observa algo físico, y no pueden ser identificadas con las causas usuales. Como no admiten explicaciones causales, sólo se les puede asignar el rol de comentarios vinculados que se racionalizan con un comportamiento inconsciente explicable neurológicamente, por lo que actuamos a partir de causas, y ante los demás nos justificamos con razones.

De esta forma el reduccionismo se ve en problemas, porque si las razones no cumplen un papel causal, entonces no se puede entender desde la perspectiva evolucionista cuál sea la razón de la existencia de un ámbito de razones. La auto-comprensión de los sujetos subyace al acto de dar y recibir razones; a través de éstas se plantea una forma de legitimación de las acciones, por lo que al considerarlas como epifenómeno, toda esta superestructura de socialización quedaría anulada.

Nuestra conciencia de libertad tiene un carácter estable, que se contrapone a la idea del determinismo de las ciencias naturales, se explica en gran medida desde el punto de vista de una forma de vida comunitaria, formada gracias a la socialización de los individuos, que de esta manera han podido encontrar la solución a sus problemas. Desde este punto de vista antropocéntrico, continúa siendo insuperable la existencia de los dos tipos de vocabulario, así como de perspectivas explicativas que imponemos al mundo. Se trata de un dualismo epistémico, es la perspectiva del participante, desde la subjetividad de su vida consciente, y la intersubjetividad en cuanto se establecen relaciones comunitarias. De esta manera, al compartir el lenguaje se comparte la conciencia mediante el diálogo con los demás.

El dualismo epistémico, afirma Habermas, apareció muy probablemente de un proceso de aprendizaje evolutivo, originado por la necesidad de socialización

de miembros de la misma especie, y debió de justificarse mediante el avance cognitivo del homo sapiens y sus demandas en un mundo de constantes peligros. Es la alternativa frente a la propuesta objetivista, y esto permite que la continuidad de una historia natural garantice la unidad de un universo al que los seres humanos pertenecemos, no obstante la brecha epistémica entre la naturaleza objetivable en las ciencias naturales y una cultura que se entiende de manera intuitiva.

Habermas se inclina por la propuesta de la autoría responsable, en donde las razones son un factor decisivo y vinculan la voluntad para que el sujeto se auto-determine. Esta propuesta tiene cierto paralelismo con Lonergan, no obstante hay una diferencia importante porque para éste último, las razones únicamente nos preparan para elegir, pero es la voluntad la que finalmente elige, no son lo decisivo como indica la propuesta habermasiana.

Afirmar la libertad del acto de la voluntad no equivale a afirmar que no sea guiado ni que esté indeterminado; obviamente hay razones para nuestras elecciones. Lo que se afirma cuando uno habla de la libertad de la voluntad es que las razones no determinan las elecciones. ...Ustedes pueden razonar y argumentar acerca de lo que sería correcto elegir, y lo que sería más ventajoso elegir, etc., pero todas esas razones simplemente preparan las bases para la elección. (UB: 227)³⁰

Entonces, para Lonergan, las razones son una condición necesaria pero no suficiente, la libertad no se agota en tener razones para actuar, sino que a las razones les precede la evaluación reflexiva, en la que se analizan los cursos posibles de acción y, posteriormente, la elección será ejecutada por el acto de volición, pero, además, el proceso que nos lleva a la elección y a la decisión, así como a la acción, es contingente.

³⁰ To affirm the freedom of the act of will is not to affirm that it is unguided or indeterminate; there are obviously reasons for our choices. What is affirmed when one speaks of the freedom of the will is that the reasons do not settle the choices. You can reason and argue about what would be the right thing to choose and what would be the most advantageous thing to choose, and so on, but all of those reasons simply prepare the ground for the choice.

2.7.2. Acerca de la interacción de naturaleza y espíritu.

Al no poder hacer una traducción de un vocabulario mentalista a un vocabulario empirista, los intentos de naturalización del espíritu fracasan, porque no se hace la traducción requerida de los conceptos fundamentales. Es lo que sucede con el materialismo, que busca reducir los estados intencionales a posiciones sobre estados y sucesos físicos, o el funcionalismo, que propone que así como los circuitos electrónicos son los que llevan a cabo las tareas en la computadora, en el caso del cerebro serían las estructuras fisiológicas las que tienen los roles causales asociados con procesos mentales. Las traducciones que estas teorías proponen se nutren del sentido de las expresiones mentalistas, pero cometen errores en cuestiones fundamentales del fenómeno de partida, sin ofrecer definiciones útiles. Y lo anterior debido a que a la gramática de estos lenguajes subyacen ontologías opuestas. Por ejemplo:

Al interpretar la sucesión de dos estados observados, A y B, como una relación causal (en el sentido estricto de que el estado A es una condición suficiente para la aparición de B), nos dejamos llevar, implícitamente, por la representación de que nosotros mismos podríamos hacer surgir ese estado B si interviniéramos instrumentalmente en el mundo y diéramos lugar al estado A. Ese trasfondo intervencionista del concepto de causalidad deja bien claro por qué escapan a este tipo de explicaciones causales los estados mentales o los contenidos semánticos que nosotros no podemos manipular por vía instrumental como cosas y sucesos. (Habermas 2008: 175)

Esto quedaría patente en el acceso bifocal a la realidad, como observadores y como participantes el proceso evolucionista del aprendizaje, y es a lo que parece no estar enfocado incluso el conocimiento objetivante de la naturaleza. La dimensión de la libertad de acción surge con la conciencia de libertad, en donde ya opera un ámbito de razones, y este es el espacio en donde se produce la motivación racional de convicciones y acciones, sujetas a reglas lógicas, lingüísticas y pragmáticas, y esto no puede ser explicado mediante leyes naturales.

Sin embargo, Singer³¹ impugna este argumento en tres puntos: 1. ¿Cómo representar el flujo causal de un espíritu inobservable en el cerebro? 2. Los procesos neuronales conscientes son variables dependientes de procesos que son inconscientes. 3. La neurobiología no encuentra un correlato de un “yo mismo” de un agente que se atribuye decidir conscientemente. El problema de causalidad se deriva de no poder ensamblar las dos clases de perspectivas del saber, porque, según parece, nuestro aparato cognitivo no está equipado para entender la interrelación de las conexiones causales deterministas y sigue siendo un misterio la causalidad mental que resulta de intenciones comprensibles sobre lo corporal que tiene explicación neurológica. Así, el determinismo califica como auto-ilusión la conciencia de sujetos racionales.

Asegura que la libertad de la voluntad aparece en la dimensión de las decisiones conscientes y esto hace surgir una objeción, basada en la irrelevancia, lo neurológico, y la diferenciación entre procesos conscientes e inconscientes. También se puede afirmar que las vivencias importantes son las únicas que llegan a la conciencia, están afianzadas en la memoria a corto plazo, son articuladas por el lenguaje y también pueden ser tomadas de la memoria a largo plazo; pero estas vivencias son insignificantes si se les compara con la totalidad de operaciones que permanecen inconscientes, que solamente se concretan de acuerdo a modelos tan antiguos en la historia de la evolución que se encuentran en lo más profundo. Existe una especie de prioridad genética de los procesos inconscientes en relación a los conscientes, lo cual sugiere que también estos últimos están sujetos al determinismo de las leyes naturales.

Según Singer, lo que no está disponible como variables para las decisiones conscientes son: las estrategias de deliberación, las valoraciones y los contenidos implícitos del saber, porque llegan a nuestro cerebro mediante antecedentes genéticos, mediante procesos de aprendizaje inconscientes y,

³¹ La referencia que da Habermas es W. Singer, *Selbsterfahrung und neurobiologische Fremdbeschreibung*, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, p.p. 235-256.

por lo tanto, escapan a la concienciación. Sin embargo, nuestro cerebro también realiza premisas de tipo cultural que éste ha desarrollado mediante procesos conscientes, aunque éstos no tienen una influencia en la infraestructura de los procesos cerebrales, por lo que tenemos una dependencia de la vida consciente con el substrato orgánico reflejado en la conciencia del cuerpo (ver Habermas 2008: 185).

La otra objeción es el “yo mismo”, que se refleja en la autoconciencia de sujetos que piensan que pueden obrar de una manera o también de otra distinta. La neurobiología busca en el cerebro una instancia coordinadora a la que se le asigne el papel del “yo” subjetivamente experimentado, lo cual no ha sido posible; es por esto que Singer llega a la conclusión de que la conciencia del “yo” es algo ilusorio y con esto nuestra intuición yerra dramáticamente. La evidencia está en que los diagramas sinápticos de las áreas de la corteza cerebral no registran alguna indicación de un centro de convergencia. Por lo tanto, no hay algún lugar específico al que se le pudiera adjudicar el mando central donde se funda un “yo”. Es el caso de los animales vertebrados, que gracias a su desarrollo cerebral llevan a cabo una serie de operaciones y procesos dando lugar a percepciones y a movimientos coordinados de manera congruente y ordenada, y no requieren para la organización de estos procesos un centro de confluencia, un “yo” que de hecho no tienen. Si no hay un yo que dé unidad a todas nuestras experiencias pasadas y presentes, que unifique nuestras percepciones y que nos permita deliberar y decidir, entonces el humanismo no tendría sentido; y también sería interesante saber cómo se describen los neurocientíficos a sí mismos, y sus investigaciones son guiadas por una serie de circuitos, cómo explican las neurociencias las manifestaciones artísticas, o la experiencia de contemplar un paisaje o un cielo azul.

Lo anterior da origen al problema de la configuración cerebral, que se refiere precisamente a la cuestión de qué es lo que hace posible que haya una coordinación cerebral con una infinidad de procesos, que van desde la coordinación motora, hasta la interpretación coherente de las percepciones

sensoriales, y que además éstas queden fijas con una nitidez casi perfecta. El argumento anterior adquiere relevancia a la luz de la idea tradicional de la filosofía de la conciencia que sostiene que “la autoconciencia” es el punto central del sujeto experimentador y, por lo tanto, hay una auto-referencia de la acción responsable, de modo que hay una unidad central que toma el mando, y a esta unidad central le corresponde un correlato neuronal.

Habermas finalmente deja en claro que aún si se entiende al “yo” como una construcción social, no es condición suficiente para considerarlo una ilusión. En la conciencia del yo se reflejan las conexiones cerebrales del individuo y su contexto social. que mediante programas culturales que se reproducen a través de una comunicación social dan forma a los distintos roles de hablantes, receptores y observadores. Vemos que en este apartado subyace la intersubjetividad, nuestra comunicación lingüística nos permite relacionarnos como personas y estas relaciones son intencionales, y forman el contexto social. Gracias al uso del lenguaje, el individuo queda inmerso en el entorno de razones que validan y justifican su acción responsable y libre.

2.7.3. Sobre el entrelazamiento de razón y naturaleza.

El punto a tratar ahora es el de cómo es posible que la libertad de la voluntad que encontramos arraigada en la naturaleza tenga cabida inteligible en un mundo causalmente cerrado. Tratar de discernir por qué los sujetos que actúan libremente bajo la guía de la razón no se desligan de su procedencia natural. Habermas, analizando las ideas de Adorno sobre este asunto de la libertad y el determinismo³², sostiene que el discurso de éste va dirigido a romper con la contradicción que existe entre estas dos categorías mencionadas y para tal fin propone un desplazamiento semántico de la categoría de naturaleza.

³² Este análisis aparece en la misma obra de Habermas *Entre naturalismo y religión*, para lo cual se basa en dos obras: Th. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie* (1983), Frankfurt del Meno, 1996. y *Negative Dialektik*, en *Gesammelte Schriften*, t.6, Frankfurt del Meno, 1973.

A continuación se presentan tres análisis que tienen como hilo conductor los siguientes puntos: Adorno considera que surgió una segunda naturaleza del espíritu, que apareció al igualar el espíritu con la naturaleza objetivada; esta segunda naturaleza es invertida por la forma de relaciones sociales pseudo naturales y bárbaras, y ha quedado doblemente marcada por la causalidad, por leyes de la naturaleza y por razones que no se contraponen a las acciones responsables.

2.7.3.1. La fenomenología de la conciencia de la libertad.

Para el primer análisis se propone la fenomenología de la conciencia cotidiana de la libertad, que acompaña intuitivamente nuestras acciones, en donde encontramos un concepto des-trascendentalizado³³ de libertad condicionada por la naturaleza, que no roza la antinomia de libertad y determinismo.

Cuando nos referimos a la conciencia de la libertad estamos hablando de la conciencia implícita de actuar; consiste en indagar en la realización de la acción, en donde surge el saber qué la hace posible intuitivamente, considerando que quien actúa libremente lo hace dentro de un espacio común a otros, en comunidad e intersubjetivamente, de tal forma que otros nos pueden pedir cuentas de nuestra acción. De ahí que no nos sentiríamos libres si en un caso necesario no fuera posible dar cuenta de los motivos de nuestra acción; en este sentido, nos encontramos con que nuestras reacciones y emociones no podrían ser consideradas como acciones, porque se realizaron de manera involuntaria, no hubo una intención, no hubo un propósito y, por lo tanto, obedecen a impulsos ciegos. Es decir, nos sentimos intuitivamente libres cuando tenemos razones posibles para actuar que son producto de nuestra

³³ Para Habermas, des-trascendentalizar se refiere a que somos parte de un universo unificado, formamos parte de la naturaleza, por lo que nuestro aprendizaje es una continuación de la evolución y éste puede ser el origen de la validez de nuestro conocimiento, y no algo fuera del mundo como quería Kant.

voluntad, que ya han sido reflexionadas, y de ahí que se nos puede imputar responsabilidad.

Lo que permite que un sujeto se comprenda a sí mismo como el autor de sus acciones es el hecho de actuar con conciencia de su libertad (ver Habermas 2002: 48), porque esto implica que el sujeto y sólo el sujeto es quien toma la iniciativa de la acción; sentirse libre de iniciar algo nuevo, o en términos kantianos, de fundar nuevas series causales. Esto también podría entenderse como ser autor de la posición o suspensión de nuevas determinantes. Adorno sostiene que el “impulso” es el elemento práctico del cual se deriva el aspecto teórico de las buenas razones que conducen a la acción; es “lo que brota” o la “espontaneidad”, lo cual no es algo puramente mental, sino también somático, que impacta a su vez la esfera de la conciencia. Es hacer valer la existencia corporal, el cuerpo vivido que se manifiesta.

La voluntad pasa a formar parte de nuestra vida porque establece lazos muy profundos en nuestra naturaleza subjetiva hasta quedar arraigada orgánicamente y acompañar nuestras vivencias somáticamente y, con esto, establecer la raíz de la auto-atribución de las acciones, es decir, la referencia a “sí mismo”. Sin embargo, el ser corporal es condición necesaria pero no suficiente para la auto-referencia reflexiva a “sí mismo”, para la autoría de nuestras acciones; además del impulso corporal, está también la historia vital como un entorno fértil para la preocupación existencial por la búsqueda del bien propio. Esta autocomprensión individual adquiere una perspectiva más amplia y ahora es la voluntad ética que permite integrar los intereses de los otros. La voluntad ética en su constante reflexión es el factor que impulsa la formación del carácter. La reflexión permite también la autocomprensión, con lo cual se constituye un “sí mismo”, se expresa el “yo”.

En este sentido, Adorno opta por el concepto de “libertad que brota de la naturaleza”, que se basa en la experiencia del cuerpo y en la historia vital, así como en el carácter que marca a la persona. Prefiere ese concepto al de “libertad incondicionada”. Desde la perspectiva del sujeto o del participante, la

causalidad natural no está presente, lo que él tiene es su acción, de la cual está obligado a rendir cuentas por ser el autor.

El problema resurge en el cambio de perspectiva entre el participante y el observador de la naturaleza. La conciencia de la libertad ganada reflexivamente mediante los motivos para el propio actuar se pone en peligro ante la consideración del mundo como serie de acontecimientos regidos por leyes en un mundo causalmente cerrado. La perspectiva es tan diversa porque el sujeto al actuar no se siente sometido a la causalidad natural, pero sabe que es parte de la naturaleza, su cuerpo con toda su estructura fisiológica es naturaleza, y este entramado son las condiciones de posibilidad para que sus actos sean libres.

Es indudable que la socialización y el entorno llegan a marcar nuestra identidad; sin embargo, esta influencia tan importante no se interpreta como una restricción a la libertad, porque los factores determinantes que dejan una impronta fueron implementados mediante actos de apropiación e identificación más o menos conscientes, por lo que no fue obra del destino.

Es el agente quien toma la decisión de hacer suyo algún modelo determinante; la libertad consiste aquí en dejarse determinar por alguna forma cultural o tradiciones que el sujeto juzgue valiosos. En el caso de que para el sujeto sea indiferente este tipo de decisiones y las considere como parte de un proceso natural ajeno a toda decisión, entonces sí será una imposición y una limitante para ejercer su libertad. Finalmente, para puntualizar la importancia del uso de las razones, cabe señalar que la conciencia de la libertad es posible gracias al empleo de razones para fundamentar las acciones, porque de esta manera se logra el intercambio de razones que contribuye a la formación y reforzamiento de la voluntad libre.

2.7.3.2. La libertad como emancipación frente a la pseudo-naturalidad. Recuerdo de la naturaleza en el sujeto.

Adorno sostiene la tesis de que la naturaleza interna posibilita la libertad, lo cual significa que la existencia está vinculada al cuerpo; la voluntad es el producto final del material que está accesible para la experiencia de sí. Hablamos de impulsos corporales, estados de ánimo, de emociones, etc. Las reflexiones sobre los propios deseos, sobre las condiciones, los medios y sobre las consecuencias de las acciones, son las que fortalecen la motivación de la voluntad libre y tienen su origen en la naturaleza subjetiva, en el sujeto como autor responsable de sus acciones. Así lo aprecia desde su actitud performativa como agente, pero esto no tiene un correlato en la naturaleza objetivada desde la perspectiva de un observador, desde la cual se puede atribuir causalidad natural.

Lo que se busca es disolver la antinomia de libertad y determinismo, para tal fin se requiere establecer una relación inteligible entre, por un lado, la experiencia de sí en el acto de tomar una decisión y, por el otro, el proceso que se produce objetivamente en el sustrato del cuerpo. Se trata de construir un puente entre el lenguaje de la filosofía vinculado a la perspectiva de la acción y el lenguaje de la neurología, que es la perspectiva del observador; en otras palabras, traducir el acto de asumir la autoría de las propias acciones a un proceso observable y causalmente explicable.

Adorno resuelve el problema de la antinomia desde una perspectiva interna, favorable a una preservación de la libertad, para lo cual desplaza la causalidad, por la vía de la represión de la libertad, desde una primera naturaleza constituida por las ciencias empíricas, a la esfera de una segunda naturaleza (pseudo-naturaleza), constituida socialmente. Se trata de experimentar la causalidad como constricción, como una restricción del espacio para las alternativas de acción. Es decir, la pseudo-naturalidad es “la causalidad social de una libertad retenida, reprimida y expulsada de la conciencia.”

Es en la reflexión racional en donde se subliman los sentimientos y necesidades para convertirse en preferencias y posteriormente devenir en representaciones de la felicidad. Así, la razón se convierte en aliada de la

naturaleza subjetiva y forma la voluntad prudencial y ética, en tanto se disocia de la naturaleza, con fines de auto-conservación, para devenir en lo otro de la naturaleza; inicia así la dialéctica que consiste en que cuanto más se convierta la razón en el opuesto absoluto de la naturaleza y olvide la naturaleza que hay en ella misma, tanto más retorna regresivamente a la naturaleza, pero ahora convertida en lo que Adorno llama auto-afirmación embrutecida.

El concepto pseudo-natural hace referencia a una sociedad en constante competencia, al grado de convertirse en una sociedad opaca y funcional en donde prevalece el imperativo de auto-conservación que finalmente se vuelve contra la propia felicidad individual y social. Es una forma de sociedad pseudo-natural y bárbara porque aquí los individuos se encuentran sistemáticamente encadenados, se ha trastocado su libertad y se ha rebajado la interacción social por debajo del nivel de la acción libre. Mediante la interiorización de principios normativos y mecanismos de coacción social se impone un ambiente de competencia egocéntrica hasta llegar a transformarse en coacciones neuróticas y, por lo tanto, inconscientes, todo envuelto en una apariencia de libertad. Así, Adorno pone el acento en la libertad como emancipación ante el hechizo de una sociedad pseudo-natural, para lo cual se requiere de un esfuerzo auto-reflexivo de la razón para que la voluntad tome conciencia de la propia falta de libertad.

Es la razón instrumental la que provoca la escisión con la naturaleza, porque entorpece el proceso de tornar disponible la naturaleza objetivada, y lo que entrega es una naturaleza explotada por un imperativo social del desencadenamiento de las fuerzas productivas. Esta razón instrumental también encarna en las ciencias que tienen la tarea de subsumir la naturaleza bajo leyes y principios de causalidad y así tornarla disponible. Hasta aquí entonces únicamente queda la reflexión como forma de superación de la libertad reprimida, impuesta en las relaciones sociales pseudo-naturales y una razón instrumental.

2.7.3.3. La penetración naturalista en la naturaleza subjetiva.

Ahora Habermas, continuando con la revisión de las teorías de Adorno para tratar de conectarlas con la discusión actual, centra la atención del debate en las consecuencias que acarrearía la disponibilidad de la naturaleza hasta el punto del dominio, una de las cuales podría ser la justificación de una ortogénesis, llegar incluso a la manipulación genética de las cualidades y capacidades que deseamos para nuestra descendencia. Se trata de establecer los límites del proceso que torna disponible la naturaleza subjetiva; esta disponibilidad permite que un sujeto realice la objetivación de su entorno natural y posteriormente impulsará su auto-objetivación, el dominio de sí mismo, la auto-apropiación como objeto que, finalmente, será su propia aniquilación. En la búsqueda frenética por el dominio se objetiva todo: lo que en realidad se está dominando, reprimiendo u oprimiendo es lo vivo, la vida.

Es una relación dialéctica entre el dominio de la naturaleza y el aniquilamiento del sujeto y aparece en esa “segunda naturaleza” establecida por las relaciones sociales, que desencadenan las fuerzas productivas sin un sentido específico. Habermas afirma que esta dialéctica es la que operaría en el caso hipotético de una persona modificada genéticamente, en donde la naturaleza disponible es “el cuerpo embrionario de la persona futura; y la naturaleza subjetiva que se desmorona es el organismo desarrollado a partir del embrión.” (Habermas 2008: 208)

Es con la identificación de nuestro cuerpo como nos atribuimos nuestras acciones, éste es la base de referencia que otorga la autoría responsable. En este sentido, el desmoronamiento del sujeto, modificado genéticamente, se presenta en el momento en que éste no se identifique con los cambios genéticos operados en él, que esos cambios o nuevas dotes genéticas no contribuyan con su proyecto vital, y ahora debe aceptar que en su historia vital intervinieron coautores no solicitados, que decidieron, según sus propias preferencias, los recursos naturales para un futuro proyecto vital aún

desconocido. De esta forma queda coartada la libertad de configurar la propia vida.

Con estas ideas, Habermas advierte sobre la imposición de nuevas tecnologías y prácticas transformadoras que van ganando terreno gracias a la autocomprensión naturalista de los sujetos. El peligro es lo que él llama la cosificación epistémica, esto es, los fenómenos mentales como los pensamientos, las intenciones y las vivencias serían traducidos a un lenguaje observacional para hacerlos epistémicamente disponibles, para formar parte de cosas y sucesos identificables espacio-temporalmente y ajustarlos a procesos conectados por leyes y susceptibles de explicación causal, para así quedar convencidos de la determinación natural de nuestra voluntad.

En cuanto a los intentos por naturalizar la mente, Habermas los aborda de la siguiente forma: hay un juego epistémico de naturalización de la conciencia de libertad, consistente en el intento de reducir las razones a causas, esto es, reducir la motivación racional por razones a la causación³⁴. Sin embargo, las razones no valen absolutamente, se comunican por medio del lenguaje, tanto la comunicación como la respuesta están orientadas por reglas gramaticales y este lenguaje natural es el espacio público de las razones. Mediante el intercambio de razones es como adquieren la cualidad de autores responsables de acciones. Hay un primado del lenguaje, gracias al cual se da la encarnación del espíritu en el intercambio cotidiano intersubjetivo, que no se puede sustituir por la idea naturalista de las operaciones de una computadora, porque afirma que el dualismo de juegos del lenguaje es irrebasable.

Se trata de la fisura semántica entre el lenguaje cotidiano de las personas, y los lenguajes científicos y sus enunciados descriptivos. Es nuevamente la

³⁴ Ésta re-conceptualización de las razones como causas, Adorno las interpretaría como las huellas de lo no-idéntico, la razón objetivante que todo lo somete se topa con las relaciones sociales, objetivar un alter ego es atentar contra esa persona. En la intersubjetividad con el otro hay una apertura y se da el reconocimiento de la alteridad del otro, esta interacción preservaría a ambos su carácter de ser lo cercano, la lejanía y lo diferente (ver Habermas 2008: 210-211) Éstas ideas le sirven a Habermas de preámbulo para su reflexión.

perspectiva del observador y la perspectiva del participante. Es el problema de las dos perspectivas de las formas de saber: el saber positivo o fuerte, que es el de las ciencias naturales, basado en la experiencia y la observación, que presupone al mundo como un mundo objeto; y el saber hermenéutico débil, que se basa en la interpretación o explicación de significados, el sentido de las emisiones simbólicas que se abre sobre la base de sus competencias lingüísticas, la comprensión dependiente de la comunicación, a partir de la participación de prácticas comunes.

La forma de saber de las ciencias de la naturaleza destaca por su fuerza explicativa y predictiva, además asegura la vía para cerciorarse de la realidad. Resulta evidente que ésta es la perspectiva del observador; sin embargo, esta perspectiva se nutre de la hermenéutica porque las experiencias están estructuradas conceptualmente y deben contar con argumentos sólidos para su defensa ante los demás, sería una forma de dar razones para rendir cuentas. Por lo anterior, se puede afirmar que ni la interpretación ni la experiencia pueden estar aisladas en el proceso cognoscitivo; es decir, la perspectiva del observador no puede separarse de la perspectiva del participante, y entonces podríamos afirmar que ambas perspectivas se complementan.

Finalmente, Habermas afirma que las perspectivas del observador y del participante, que dan origen al dualismo de lenguajes, son compatibles, ya que emergen de las propias formas culturales de vida. Sostiene que hay una complementariedad de las dos perspectivas del saber. Debemos comprender que la conciencia de libertad se origina con la forma de vida lingüísticamente estructurada.

2.7.4. El juego del lenguaje del agente responsable y el problema de la libre voluntad. ¿Cómo reconciliar el dualismo epistémico con el monismo ontológico?

En la obra que da título a este apartado³⁵, Habermas hace algunas aclaraciones importantes sobre el asunto que venimos tratando de la libertad, de las cuales comentaremos algunos de los puntos sobresalientes, y presentaremos las críticas que recibió tanto de Schroeder como de Searle.

2.7.4.1. El fenómeno de la libre voluntad: su aparición.

Únicamente encontramos la libre voluntad en el agente intencional y esto lo comprobamos en el momento en que podemos pedir cuentas de lo que ha hecho. Adquirimos conciencia de nuestros actos en el momento en que tenemos que dar razones de los mismos, Actuar de una manera o de otra es algo que se asume tácitamente. Que podamos actuar de otra forma implica que podemos ponderar las razones por las que actuamos. Es la dimensión volitiva mediante la cual podemos considerarnos autores de nuestras acciones.

Para que se adjudique responsabilidad a alguien se necesita presuponer su libre voluntad, y es en este sentido que se puede pedir cuentas de su acción, es dar cuentas de nosotros mismos; esta libre voluntad es una presuposición del “juego del lenguaje del agente responsable,” los contenidos únicamente han sido revelados al participante quien asume una actitud frente a otra persona. Este juego del lenguaje es a su vez un componente integral de la actividad comunicativa en la vida diaria y permite que los actores se den cuenta de que se encuentran ya en una dimensión en la que es obligatorio dar razones, así como dejarse influenciar por dichas razones o cuestionarlas.

Las razones epistémicas tienen un carácter obligatorio para que nuestras creencias sean coherentes y válidas. Aun los actos más nimios o rutinarios que no requieren mucho pensamiento también están sujetos al elogio o a la

³⁵ Habermas, Jürgen. The language game of Resposable Agency and the Problem of Free Will. How can epistemic dualism be reconciled with ontological monism? *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, (2007) 10:1, 13-50, DOI: 10.1080/13869790601170128.

culpabilidad y por ello también debemos dar razones. Las expectativas sociales ejercen presión para que nuestro ejercicio de la libre voluntad sea justificado, y esto implica que el sujeto se encuentra en el ámbito de dar razones, tanto a favor como en contra; que el juicio práctico dependerá de las razones relevantes; y que el sujeto tendrá razones cognitivamente decisivas.

La acción libre en un sentido fuerte requiere de tres condiciones, a saber: a) La libertad depende de la capacidad de reflexión y auto-reflexión, ser conscientes de nuestros motivos y circunstancias nos aligera las presiones. b) La ponderación de razones está ligada a la conciencia de poder actuar de otra forma. c) La autodeterminación significa tener la fuerza de voluntad para asegurar que uno está determinado por las razones que hemos encontrado más convincentes, y adquieren una causalidad efectiva al asumir el rol de los motivos para la acción.

La fuerza motivadora de la acción que poseen las razones la adquieren una vez que entra en la conciencia de la persona, quien ya tiene una preparación previa mediante los procesos de socialización. La personalidad para Habermas, se trata de una socialización ontogenética temprana de la cognición y es lo que da forma a la estructura de la acción y a la formación de motivos. Esta conexión es la base para conceptualizar la presuposición de la libre voluntad como un reflejo de un cierto modo de causación.

Habermas propone un “naturalismo débil,” que integra la libre voluntad en la naturaleza, esta postura rechaza el naturalismo fuerte que sostiene que la física es el paradigma tanto de las ciencias naturales como de la explicación racional del universo. Para el naturalismo fuerte las acciones libres de ninguna manera son “acciones incondicionadas,” o sin que intervenga ninguna causa. Existen una serie de condiciones que hacen a las acciones inteligibles y éstas son conceptualmente diferentes de los acontecimientos ligados a las leyes de la naturaleza. Al permitir que las razones sean el fundamento de nuestras acciones, entramos a la lógica semántica y al ámbito gramatical de sistemas de

reglas intersubjetivamente compartido que es independiente de nosotros. Estas reglas tienen una obligatoriedad distinta de las leyes de la naturaleza.

Si como principio adjudicamos a todas las personas la libre voluntad, lo que variaría en cada caso es el grado de reflexión y de voluntad debido a las diferencias de las circunstancias y de su carácter. Sin embargo, en circunstancias especiales se requiere de un alto grado de voluntad y reflexión, porque si cometemos un acto de manera negligente, también somos responsables, en tanto que los motivos que incluyen las emociones, actitudes y hábitos supuestamente ya pasaron por nuestro proceso de deliberación se llevaron a cabo bajo nuestro consentimiento, incluso si habiendo remordimiento y crítica las consecuencias se deben asumir.

Habermas afirma que cuando hay un cambio de nuestras perspectivas fundamentado en nuevas razones, requiere de un mayor grado de reflexión; hay un constante flujo en las razones que tenemos para actuar que exige un mayor grado de reflexión. La libre voluntad representa una forma de ser, que es el modo en el que los individuos existen en el ámbito de las razones y que a su vez responden a las razones transmitidas culturalmente y socialmente institucionalizadas. Nos parece que para Habermas las razones no son el punto decisivo de la decisión, porque al referirse a “un mayor grado de reflexión” es una acción que media entre las razones y la acción que se decida.

2.7.4.2. El problema de la libre voluntad en el discurso del derecho penal.

La motivación mediante razones es la única forma de determinación que es compatible con la libre voluntad. Sin embargo, los neurocientíficos sostienen que todos los actos mentales así como las experiencias no son propiamente creados por procesos cerebrales sino más bien están determinados por estados cerebrales; en este sentido toda motivación y deliberación, sobre las bases de la interacción de procesos neuronales determinados nomológicamente, señalan que la libre voluntad es una ficción, de acuerdo con

esto no podríamos obrar de una manera distinta, y la referencia a un “yo” deja de tener sentido.

Si la compleja causación de la conducta humana se reduce a un patrón de activación cerebral, entonces no podríamos pensar que alguien pudiera alterar el estado del mundo mediante su intencionalidad. Si esto es así, lo mental no produce ningún efecto cerebral y la anhelada conexión entre la reflexión y la libertad es un engaño. Desde el punto de vista de la neurología, la jerarquización de razones que surgen en la reflexión sólo sirve para ratificar lo que ya se decidió en las regiones cerebrales y no en la conciencia. Por lo anterior, tenemos que sin la presuposición de la causalidad efectiva de la mente y sin la conexión entre la reflexión y la libertad, el juego del lenguaje del agente responsable se derrumba (ver Habermas 2007: 20).

Para ofrecer una idea de cómo el juego del lenguaje se va minando, Habermas pone como ejemplo el discurso sobre la determinación de la culpa y el castigo institucionalizado en el derecho penal. Es decir, se trata de cómo se atribuye responsabilidad en la comisión de un acto criminal y los procesos formales para inculpar o exculpar; una vez constituidos los elementos de un crimen, se debe determinar si el acto se atribuye al acusado, si hay algunas atenuantes y si el inculpado es completamente responsable. Un factor importante de este discurso legal es la explicación científica del comportamiento, que tiene su base en las causas físicas, químicas y biológicas, para analizar o diagnosticar si se trató de un desajuste mental o si no hubo libre voluntad, la cual se presupone siempre como una cuestión de principio. Así, si el acusado no es responsable de sus actos, y esto no como excepción sino como regla, entonces la presuposición de la libre voluntad no cuenta.

Al buscar razones para mitigar, disculpar o exculpar, se requiere de un cambio de perspectivas del participante que acusa o justifica, a la del observador analítico que, considerando las circunstancias de las restricciones tanto internas como externas, dará una explicación del comportamiento. Entre las consideraciones para atenuar la culpa están las circunstancias externas que

restringen la libertad, tales como la de sacrificar la vida de otro para salvar la propia; están las exigencias internas que también limitan la libertad, como la deficiencia mental o la confusión en casos extremos de autodefensa; otras circunstancias para mitigar la culpa pueden ser un historial personal problemático o la incidencia de factores sociales o económicos, Según los hallazgos de la psicología del desarrollo, la sociedad toma por sentado que los niños carecen de la habilidad para sujetar su voluntad a las normas, de modo que para justificar la edad mínima requerida para adjudicar responsabilidad criminal tenemos que recurrir a la explicación nomológica (ver Habermas 2007: 21).

Las ciencias naturales tienen un papel incluso más importante en la expedición de certificados médicos para los impedimentos o enfermedades severas, tales como la pérdida temporal o crónica de la capacidad para enjuiciar o de la capacidad de poderse auto-controlar, en estos certificados se establece que los individuos son legal y jurídicamente incompetentes. Estas limitaciones establecidas para la incapacidad son las que buscan la explicación científica en las leyes penales. No se ha puesto la atención debida a la diferencia que hay entre las razones exculporias de incompetencia legal y las condiciones en las que se otorga el perdón, porque ambas tienen las mismas consecuencias legales, no hay un castigo para el agresor.

Las condiciones en las que se otorga el perdón tienen como base explicar las causas por las cuales se vieron restringidas las posibilidades que tuvo el acusado de actuar, deliberar y elegir. El inculpado se ve forzado por circunstancias externas o por compulsiones internas, en tanto que su disposición, así como su compromiso, permanecen intactos, por lo que, visto objetivamente, el agresor que es disculpado, actuó no sólo de manera ilegal sino de manera culposa, pero los cargos por los que se le acusa son atenuados o no implican consecuencias legales y por lo tanto, no hay castigo. En cuanto a las razones exculporias, éstas explican los motivos por las cuales el agresor fue incapaz de hacer uso de la razón, y si carecía de

capacidad para ser sujeto de responsabilidad, no puede ser declarado culpable.

Por lo anterior, Habermas afirma que toda explicación científica del comportamiento dará como resultado la imposibilidad de la culpabilidad porque está basada en conceptos deterministas de causas y efectos. En este sentido, la causación natural toma el lugar de la racionalidad de la acción. Además, esta explicación científica del comportamiento también se encarga de demostrar si hay alguna influencia de sustancias como el alcohol o las drogas, si se padecen problemas neurológicos graves, así como si existe alguna predisposición genética como podrían ser los casos de depresión clínica. En todos estos casos, carece de sentido la atribución normativa de que la persona pudo haber deliberado cuidadosamente para actuar de manera diferente. De esta forma, se recurre a la explicación naturalista en el derecho penal, para que las acciones no se interpreten desde las bases de la comprensión por motivos. Anteriormente, la omisión de la culpa era la excepción de la regla; una vez retirados los patrones complementarios de la explicación, la explicación científica tiene el papel de establecer la excepción de la regla de la acción responsable y así la excepción se convertirá en la regla. La conclusión de este punto es obvia, desde el análisis naturalista no se puede hablar de responsabilidad o límites de responsabilidad y, por lo tanto, se colapsa cualquier discurso jurídico. Cualquier tipo de determinismo va en contra de la libre voluntad y elimina la responsabilidad moral.

2.7.4.3. Los límites de la realización de la auto-objetivación.

La descripción auto-objetivante supone que nuestros pensamientos, intenciones y acciones no únicamente se producen en nuestros procesos cerebrales sino que están determinados por estos procesos, pero el informe que dan los neurocientíficos respecto a que la libre voluntad es una ilusión, va más allá de la frontera conceptual de la auto-objetivación; supone un cambio en la naturalización de la mente que anula la visión emancipadora en la que un

incremento en el conocimiento se experimentaría como una liberación de restricciones. Al derrumbarse el “yo” se destruye el referente de cualquier auto-descripción revisionista. La imagen de la conciencia es la que reemplaza esa ficción.

No obstante lo anterior, podemos ver que el uso racional del entendimiento, como la habilidad que posee una persona para dejarse influenciar por razones y elaborar su postura basándose en ellas, se lleva a cabo biológicamente y esto sólo es posible mediante la intervención de los estados cerebrales; luego entonces, tan pronto como se abandona el supuesto de que este sustrato interactúa en los niveles del pensamiento, de las intenciones, y de las experiencias que se estructuran a nivel semántico y, si se adopta la idea de que esto es una determinación unilateral de la mente por el cerebro, entonces se elimina el marco conceptual de “los puntos de referencia generados socialmente” que se atribuyen a las personas únicamente en el contexto de la interacción social (ver Habermas 2007: 24).

La descripción objetivante y el comportamiento correspondiente, a que se refieren las neurociencias, anula la distinción entre el comportamiento espontáneo y el intencional o de la acción por iniciativa propia. Habermas afirma que esta descripción de la objetivación destruye una ilusión, pero no ayuda al esclarecimiento, porque al destruir esa ilusión también elimina la auto-referencia a un sujeto. “The limits of naturalistic self-objectification are trespassed when persons describe themselves in such a way that they cannot recognize themselves as persons any more”. (Habermas 2007: 25)

Los actos ubicados espacio-temporalmente son la base para las descripciones científicas naturalistas. Esta es la explicación nomológica aplicable a los eventos deterministas. Ahora bien, recuerda Habermas que las actitudes intencionales no se pueden traducir a términos conductistas, así como tampoco las descripciones de las personas, ni sus pensamientos, pueden ser traducidos a los términos conductistas o fisicalistas sin que haya un cambio o pérdida en su significado (ver Habermas 2007: 25). Es lo que se denomina una reducción

conceptual, que no es admisible porque se trata de una persona con una constitución intersubjetiva que, mediante contenidos proposicionales, expresa su intencionalidad y responde a las reglas y normas de validez.

La objeción al intento de las neurociencias de rebasar la frontera de la auto-objetivación se encuentra en la distinción entre el “es” y el “debe” que constituye nuestra autocomprensión; es la principal objeción al naturalismo fuerte.³⁶ Esto es, si las experiencias sólo pueden evaluarse subjetivamente, se trata de un aspecto cualitativo, en tanto que el lenguaje fisicalista está adaptado únicamente para los objetos en el mundo, por lo que en este lenguaje no sería posible expresar el “qué se siente” ser de determinada forma como afirma Nagel (ver Habermas 2007: 26). Nos parece que la explicación que da el fisicalismo es incompleta, no puede expresar el qué se siente ver un cielo azul o ver el color rojo. El argumento de Nagel contra el fisicalismo del “qué se siente ser un murciélago” afirma, en esencia, que no es posible conocer el carácter subjetivo de su existencia. El fisicalismo sólo describe lo material en donde no hay una manera de ser, no hay sentimientos, no hay consciencia como el caso de una mesa o una silla, por lo tanto, la consciencia no puede ser algo físico o pretender que sea algo físico.

2.7.4.4. Tres argumentos compatibilistas.

Habermas nos presenta tres formas de compatibilismo, el cual busca quitarles fuerza a las premisas del libre albedrío, y pretende mostrar que el juego del lenguaje de la responsabilidad armoniza con el determinismo. En la primera forma de compatibilismo aparece el argumento que afirma que: “en un universo causalmente cerrado, la persona puede decir que pudo haber actuado de manera diferente.” De acuerdo con esto, quien quiere y actúa basándose en su juicio práctico lo va atribuir a sí mismo, sin importar cuál es la verdadera causa

³⁶ El naturalismo fuerte considera a la física como paradigma de las ciencias naturales y también de la explicación racional del universo.

de esa voluntad, quienes actúan con base en la razón, se sienten responsables de sus actos aun cuando no hayan podido actuar de otra forma.

En este sentido, atribuir responsabilidad no dependerá de que haya posibilidades alternas. En esto también encontramos la compatibilidad de la verdad sobre el sujeto, porque si algo es verdadero para el mismo sujeto se debe atender a las premisas que fueron decisivas en su perspectiva de participante; quiere decir que si las primeras premisas, que son los valores que orientan en la formación racional de la voluntad, están ligadas a la identidad de una persona, se tendrá la sensación de haber elegido uno mismo, independientemente de esas premisas. Así, se entenderá que los motivos decisivos para actuar configuran una cadena de eventos causalmente relacionados.

Cuando se define la libertad, como lo hace Michael Pauen³⁷, en términos del acto de elegir X en lugar de Y, en caso de que la elección de X se pueda rastrear a las preferencias personales, que tiene por objetivo desconectar la génesis de razones prácticamente decisivas de su validez, habría un error en cuanto a que no se tenga debidamente en cuenta el cambio de perspectiva desde la cual describimos orientaciones de valor que definen la identidad, ya sea como contenido semántico de premisas o como estados mentales que resultan de un proceso causalmente explicable. Reemplazar un tipo de descripción por otro trae consecuencias. Las razones están en relación semántica con otras razones y son susceptibles a la crítica desde razones opuestas, en tanto que los estados mentales causalmente explicables no pueden contradecirse entre sí.

En una descripción objetiva, las razones se transforman en algo que ya no está al alcance de ningún otro argumento y, por lo tanto, el sentido de libertad del sujeto se ve dañado, sobre todo cuando ya no se es capaz de moverse sin restricciones en el ámbito de las razones, ni de cuestionarlas. El sujeto se topa

³⁷ La obra citada de Michael Pauen es: *Illusion Freiheit? Möglichkeiten und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*. Frankfurt. Fischer. 2004.

con que los valores que definen su identidad están implícitamente respaldados por sus juicios de valor.

El segundo argumento compatibilista tiene su base en que no consideramos importante, en el contexto de la justificación, el conjunto de causas de una acción de ascendencia causal pero sí nos parece relevante en el contexto de la explicación. La libre voluntad es algo que presuponemos en el contexto de las justificaciones y esto se debe a que las razones para elegir valen como motivos para la acción y son suficientes para adjudicar responsabilidad, lo cual es a su vez el papel explicativo de los motivos inteligibles para la acción. Así, cuando las razones tienen un papel análogo en la explicación y en la justificación, que son los casos de las explicaciones de la acción racionalmente comprensibles, entonces la compatibilidad entre la causación y la libertad es evidente. En sentido contrario, la visión naturalista del mundo considera como válida únicamente la explicación nomológica; en este caso las explicaciones causales sirven para establecer los límites más allá de los cuales una persona ya no pueda ser considerada responsable de sus acciones.

Cuando las razones que pretenden la eliminación de la culpabilidad toman por base las explicaciones nomológicas, la libre voluntad se descarta de las conexiones causales. Si en el momento de la acción no hay una conexión entre las causas de la acción y las razones para actuar, significará que el acusado no pudo actuar de otra manera, y no hay ningún compatibilismo. Por lo cual, la explicación no naturalista es la que debe hacer referencia al grado de deliberación y de elección de los agentes.

El tercer argumento compatibilista es que gracias a la evolución tenemos la racionalidad, que nos permite actuar de manera inteligente en condiciones de incertidumbre, en lo práctico no hay ninguna diferencia si consideramos o no este mundo como causalmente cerrado, como lo afirma la teoría materialista. Incluso desde la perspectiva científica, la noción de un universo determinista no tiene por qué dar lugar a la consecuencia de inevitabilidad de todos los eventos.

En el mundo hay posibles riesgos inevitables, pero esas amenazas se deben conjurar, por lo que la mayor efectividad de los mecanismos de protección depende de qué tan inteligente es una criatura para poder eludir la inevitabilidad. Sólo tiene sentido hablar de opciones y riesgos evitables en relación con la perspectiva asumida por personas inteligentes, pero también necesitadas y vulnerables, que tratan de interpretar una situación sobre una base limitada de información para enfrentar las contingencias que no pueden anticipar. En este sentido, se puede impedir la inevitabilidad en el mundo determinista; como seres inteligentes y conscientes de los riesgos, da lo mismo considerar o no la libre voluntad como una ilusión, por lo tanto, el conocimiento de que el universo está causalmente cerrado viene a ser irrelevante para nuestra consciencia de agentes responsables.

Habermas, citando a Seel³⁸, habla de una falla y de una inconsistencia; la falla es en el sentido de que, la perspectiva objetivista de las ciencias naturales está por encima de la perspectiva del participante y, de acuerdo con la teoría evolucionista retomada por Dennett³⁹, este científicismo deja de ser evidente, por el hecho de que del ámbito de la finitud de una mente confrontada con la contingencia, invocar el evolucionismo es querer llevarnos al punto de vista trascendente.

La inconsistencia va en el sentido de que, por un lado, la capacidad de participar en las prácticas de justificación es esencial para todo conocimiento, por esta razón la idea última y trascendental de una descripción del universo se hace inconsistente, incluso se podría ver como una ficción; sobre esta base y visto desde el exterior, nuestro sentido de libertad se convierte en una ficción (ver Habermas 2007: 31). Estas afirmaciones son una fuerte crítica a la preponderancia de la perspectiva de las ciencias naturales, y el científicismo queda debilitado, pero también es un hecho que la perspectiva del participante

³⁸ La obra citada es: *Teilnahme und Beobachtung: Zu den Grundlagen der Freiheit*. Neue Rundschau. 2005

³⁹ La referencia de Dennett es: *Freedom evolves*. London. Penguin, 2003.

no puede eliminarse en la práctica justificatoria del conocimiento; y se llega nuevamente a la afirmación del compatibilismo, de que el principio de clausura del universo es irrelevante para nuestra consciencia de libertad y como participantes en la justificación del conocimiento. En conclusión, el compatibilismo no puede explicar si la mente es un sistema completamente determinado.

2.7.4.5. La explicación naturalista del dualismo epistémico.

El enfoque materialista no reduccionista pretende acercarse al carácter fenomenal de la mente sin eliminar la hipótesis naturalista sobre la descripción de la estructura del mundo en términos de las ciencias naturales; no obstante, en el campo naturalista establece los niveles de complejidad de la mente en términos de propiedades emergentes en un sentido débil.

Habermas, explica las propiedades emergentes de la siguiente manera: en el nivel de la vida del organismo emergen las propiedades de reproducción, dentro de las cuales está el crecimiento, la evolución, el metabolismo y la procreación; mientras que en los seres vivos más altamente desarrollados emergen las propiedades de la subjetividad, tales como sensaciones, las percepciones, y los movimientos espontáneos. Las propiedades emergentes aparecen también en la naturaleza inorgánica; son propiedades que emergen al nivel del sistema, pero no en el nivel de sus componentes, y son generados por nuevos conjuntos de las partes componentes; son las propiedades que surgen de nuevos grupos y no se pueden predecir. La intencionalidad y el lenguaje pueden ser entendidos y causalmente explicados como propiedades emergentes de manera similar a las propiedades biológicas, de esta forma, lo mental cabe en el mundo materialista causalmente cerrado, y significa que la mente emerge del cerebro, pero esto no garantiza todavía que la mente tenga una eficacia causal.

Lo que ocurre en los niveles de los sistemas se debe analizar para que mediante un modelo teórico se pueda explicar cómo surgen los eventos en los niveles de esos sistemas por la interacción de sus elementos. Esta forma de proceder significa que los sistemas, ya sean del ámbito de la vida o los de la mente, tanto naturales como artificiales, deben estar compuestos por los mismos elementos básicos.

Si suponemos que las neurociencias lograran naturalizar la mente en sentido metodológico, se sigue que se podrían identificar los rasgos distintivos de las intenciones y las experiencias subjetivas en la medida en que se ajustan a la definición de las propiedades emergentes. Así, lo mental no tendría un estatus ontológico diferente de lo físico, con lo cual tampoco sería suficiente para otorgar un nivel de eficacia causal a las propiedades mentales. Además, según las leyes de las regularidades físicas que rigen la interacción de los componentes, no hay lugar en el universo para la causación mental.

Habermas expone la teoría de Davidson⁴⁰ que sostiene que los actos mentales no se reducen a los actos físicos, no hay leyes estrictas en la relación entre hechos físicos y mentales, la diferencia entre lo mental y lo físico es una diferencia de descripciones, los hechos mentales no pueden ser explicados por el análisis científico, y rechaza la causación descendente de una posible interacción entre los actos mentales y los físicos. Para explicar la experiencia de la causación mental de manera ontológica, Davidson emplea la noción de “propiedades de superveniencia”, que trata de preservar un espacio para la actividad mental en un mundo explicado en términos fisicalistas. Este intento de salvar a la mente del reduccionismo es más bien un monismo anómalo, y parece conducir de manera involuntaria a su eliminación, porque resulta superfluo postular la existencia de un tipo especial de propiedades si no producen ninguna forma de causalidad.

⁴⁰ En Davidson, D. *Essays on action and events*. Oxford. Clarendon, 1980.

Otro intento de conciliar lo mental y lo físico se refiere a que la definición mentalista de los fenómenos sostiene que si lo mental se agota con el conjunto de acontecimientos generados por la actividad cerebral, entonces lo mental se crea mediante símbolos en un contexto de comunicación cultural y social, y con esto lo mental pasa a ser un epifenómeno o un fenómeno secundario, como el sonido de las turbinas de un avión durante un viaje; para Habermas esto es la “mente objetiva” en los estados mentales, y pretende que la diferencia entre la mente subjetiva y el medio ambiente se diluye, pero resulta una conceptualización simplista de la relación mente y cerebro.

Habermas también presenta la visión de Prinz⁴¹ desde la psicología. Para esta disciplina, el paso decisivo es la formación del yo como resultado de la interacción social, gracias al cual es posible atribuirse la autoría y la capacidad de elegir. La imagen del yo se logra mediante la adquisición de un lenguaje cuyo sistema de pronombres personales proporciona las categorías que se requieren. Los niños aprenden a aplicar el “yo,” “tú,” “él” o “ella,” activando sus funciones comunicativas intercambiables de parlante y oyente, para posteriormente llegar a un cambio en la actitud de primera persona de cara a una segunda persona y finalmente conectar ambas perspectivas con la del observador en tercera persona.

La “persona” y el “yo” cumplen la función de atribuir responsabilidad y hacen posible la organización de la sociedad. Una vez que la persona es capaz de decidir por sí misma su comportamiento, pasa a ser sujeto de castigos o recompensas. Este argumento coincide con el concepto de la libre voluntad que es el presupuesto necesario para el juego del lenguaje del agente responsable. La sociedad y la cultura son creaciones simbólicas que constituyen una realidad artificial que se sostiene gracias a la comunicación

⁴¹ Las obras citadas de Prinz son: *Mirrors for embodied communication*. Lectures presented at the Center for Interdisciplinary Research. Bielefeld, 2005. *Kritik des freien Willens: Bemerkungen über eine soziale Institution*. Psychologische Rundschau. 2001.

humana, de acuerdo con esto, la libre voluntad es el resultado de una construcción social.

La mayor contribución de la deliberación consciente es la elaboración de los procesos de toma de decisiones que se producen inconscientemente y pueden remontarse a los procesos cerebrales con ayuda de leyes psicofísicas. Además, una teoría mentalista restringida a la perspectiva del observador no puede explicar cómo las formas de interacción lingüística pueden surgir de estructuras de conocimiento pre-personal, anónimas y desinteresadas, si presuponen como una constante la interacción de los participantes.

Tratar de explicar al yo de manera naturalista como recurso para atribuirse responsabilidad tiene la ventaja de tomar en serio las conexiones comunicativas entre la mente subjetiva y la objetiva; pero debido a que la mente humana se despliega mediante las relaciones interpersonales, que no pueden ser captadas desde la perspectiva del observador que objetiva todo en el mundo, sino mediante la perspectiva del participante, que es el único que tiene acceso a sus experiencias, este intento de explicación resulta también fallido.

2.7.4.6. El giro epistemológico y la imposibilidad de moverse del dualismo epistémico.

El problema de lo que significa para la humanidad comprenderse en el contexto de la naturaleza científicamente objetivada inicia, de acuerdo con Habermas, en el siglo 17. Representó un desafío que se radicalizó con el naturalismo que exige una auto-objetivación cada vez más profunda de la mente y el comportamiento humano. La propuesta de sustituir la imagen manifiesta del hombre con una auto-descripción científica, provocó un conflicto entre las perspectivas epistémicas.

Al observar las operaciones y los logros de una mente normativamente constituida y culturalmente integrada, ya no podía simplemente presuponerse

como trasfondo y recurso para la investigación práctica. Se redujo a procesos neurales arraigados genéticamente y se planteó la cuestión de la prioridad de la perspectiva objetivante sobre la perspectiva de los participantes. A partir de esto se encontraron dos formas distintivas de aprovechar el potencial racional que se encuentra en ambas distinciones y que corresponden a las formas como nos relacionamos con el mundo. Por un lado, el trato con el mundo objetivo; por el otro, lo que está en el mundo de la vida y corresponde al conocimiento cotidiano (ver Habermas 2007: 36).

La postura de Sellars⁴², que Habermas recupera es que mediante la auto-objetivación científica se pretende ir más allá de los límites establecidos en la autocomprensión personalista, la cual no quisiéramos ver desaparecer en una descripción revisionista. Su tesis afirma que somos incapaces de salir de las perspectivas entrelazadas que se encuentran fuertemente arraigadas tanto en las formas culturales como en los postulados científicos; es decir, no podemos abandonar la perspectiva del participante porque no puede haber observación sin que haya por lo menos un participante. De esta forma, la visión científica del mundo establece o prevé una trayectoria de las partículas y moléculas atómicas, a través de los gases, fluidos, cuerpos sólidos y sustancias inorgánicas, organismos y especies. Pero surge la pregunta de si podríamos contar con que el mismo patrón nomológico de explicaciones, métodos experimentales y técnicas de medición para abrir también el camino de las neuronas a la conciencia y la cultura.

Lo anterior presenta un problema debido al dualismo de las perspectivas epistémicas, y es que en este nivel se carece de una terminología unificada para las operaciones mentales y los estados cerebrales. Hay además enormes lagunas explicativas en el mismo campo de la física. Habermas afirma que la creación conceptual de los campos de la investigación, la construcción de diseños y medidas y la producción experimental de datos están arraigadas en

⁴² En Sellars, W. *Philosophy and the scientific image of man*. In Science, perception, and reality. New York. Humanities Press, 1963.

prácticas pre-científicas; pero dicho recurso del mundo cotidiano, que es la base de las prácticas científicas, no implica un distanciamiento de las interpretaciones realistas de los conocimientos científicos. Las ciencias naturales cubren todo lo que pueda ser objetivado bajo el control técnico y esto coincide con lo que podemos descubrir desde el punto de vista de la posible explicación causal. Pero en las prácticas de investigación no se puede estar siempre junto al objeto y hacer la descripción completa de él como proceso determinado causalmente.

El giro epistémico nos ayuda a evitar la reducción de lo que queremos decir por “mente” y el nivel de los “actos mentales.” Lo mental se encuentra en el ámbito de las reglas gramaticales y depende de los contenidos semánticos de la comunicación, por lo que la mente subjetiva de las intenciones y las experiencias no se puede separar de la mente objetiva. No debemos permitir que lo que expresamos en las oraciones en primera persona sea separado del contexto pragmático de la comunicación expresiva y sea objetivado como episodios mentales que puedan representarse. Las experiencias, las intenciones y las creencias dependen de la estructura lingüística, con el añadido de una actitud intencional hacia el mundo, así como de una perspectiva propia. Lo mental depende de las propiedades emergentes, que llegan a constituir las formas de vida socio-culturales.

2.7.4.7. El proyecto de la des-trascendentalización radical: la mente como parte de la historia natural.

Dado que no podemos escapar de la prioridad epistémica del horizonte del lenguaje que articula la vida, la prioridad ontológica de la realidad independiente del lenguaje se puede hacer escuchar en nuestros procesos de aprendizaje mediante la imposición de restricciones en nuestras prácticas y direccionarnos mediante la interacción de la construcción y la experiencia.

Para Habermas, el mundo consiste en todo aquello a lo que nos podemos remitir en proposiciones verdaderas. Hablar de la totalidad de los objetos posibles de las proposiciones verdaderas, es referirse a todas las restricciones que nos provocan a conocer el mundo. En este sentido, lo que para nosotros tiene la cualidad de un conocimiento valioso no depende del mundo sino más bien de nuestra posición en él; por lo que el mundo consiste en todos los objetos a los que puedo hacer referencia. Todo contenido proposicional tiene un tiempo y un espacio en este mundo, a su vez, toda proposición debe ser asertiva y la aserción también tiene lugar en un tiempo y un espacio.

Habermas señala que el discurso gramatical así como las operaciones mentales que se llevan a cabo en los procesos cerebrales deberían ser explicados en términos de una colaboración entre los programas culturales y los procesos neuronales; sin embargo, esto no nos dice nada, ya que carecemos de un concepto de la interacción entre los procesos que describen en sus distintos niveles los términos de las diferentes categorías de causalidad, y también carecemos de una solución al problema de compatibilidad de la causación descendente⁴³ con el principio de la conservación de la energía.

Nos detenemos un momento en este punto de las propiedades emergentes, para hacer una comparación con la teoría que Lonergan presenta al respecto en *Insight*. Es semejante en las premisas, pero diferente en las conclusiones. Ya en los apartados anteriores de “especies en cuanto explicativas” y “una visión del ser humano”, hemos hablado de diferentes formas sobre el emergentismo, ahora precisaremos algunos puntos: Primero, la inteligibilidad inmanente aumenta en significación conforme avanza a los sistemas superiores, para explicar esto, Lonergan propone que hay a grados de libertad refiriéndose a la noción de un indeterminismo probabilístico (ver Renic 185), propone que un primer grado de libertad lo encontramos en la diversidad de los compuestos químicos en los cuales se forman agregados o conjuntos que

⁴³ El término causación descendente (downward causation) se refiere a que los fenómenos mentales afectan a los fenómenos físicos (ver Searle 74).

hacen que las limitaciones subatómicas no cumplan su objetivo; el segundo grado de indeterminismo aparece en las plantas multicelulares, que son propiamente agregados de agregados de células que están determinados por sus propias leyes de desarrollo y crecimiento. El tercer grado de indeterminismo aparece en el animal, que toma los contenidos de los niveles anteriores para formar el sistema superior de la consciencia biológica (ver IN 326), así hasta llegar al ser humano.

Con otras palabras, puesto que la estructura multicelular es un agregado de agregados de agregados controlado de manera inmanente, se da la posibilidad de un sistema nervioso orgánico que guarda correspondencia con un sistema psíquico todavía más elevado. Por lo tanto, si bien los elementos químicos aparecen dominados por las multiplicidades a las que sistematiza, una estructura multicelular está dominada por una idea que se despliega en el proceso de crecimiento, y esta idea puede estar a su vez subordinada a la idea superior del estímulo consciente y la respuesta consciente. ...De lo cual se sigue un cambio enorme de énfasis y significación, que va de los materiales por sistematizar a la serie condicionada de cosas y esquemas que representa las posibilidades de sistematización. (IN: 326-327)

La probabilidad emergente nos dice que en el universo los eventos concretos son sólo probables, el sistema biológico superior lleva a cabo la función de sistematizar lo que de otra suerte sería coincidente, eliminando lo que se ha vuelto inútil y asimilando materiales nuevos (ver IN 325). Esta doble función será sólo probable, así como la función de reproducción, de comenzar un nuevo proceso en materiales nuevos. Finalmente, en el ser humano este proceso conduce hasta la autoconsciencia racional (ver IN 328)

Podemos ahora establecer la diferencia entre ambas posturas; para Habermas la teoría de las propiedades emergente es el resultado de un proceso biológico y, por lo tanto, natural o físico, gobernado por leyes y está determinado, para Lonergan este proceso se da de manera probabilística, basado en su teoría de la probabilidad emergente, por eso llama grados de libertad, o grados de indeterminismo probabilístico en los diferentes niveles; es biológico, pero no está determinado por ninguna ley específica, porque es meramente probable.

Por consiguiente, la probabilidad emergente tiene implicaciones muy diferentes de las que tiene la acumulación gradual de pequeñas variaciones, que se asocia al nombre de Darwin. El elemento fundamental en la probabilidad emergente es la serie condicionada de cosas y esquemas; esa serie se realiza acumulativamente con arreglo a las tablas sucesivas de probabilidades... (IN: 327)

Loneragan asegura que tanto la sensibilidad como la percepción conforman un sistema superior de lo orgánico, mientras que en el sistema superior del proceso sensible se realiza la indagación que conduce al acto de intelección, la reflexión y el juicio, la deliberación y la elección, lo cual representa la liberación estética de la experiencia humana en relación a lo biológico. De esta forma, la experiencia y la intelección son una fuente inagotable de sistemas superiores sobre los cuales deberá reflexionar, juzgar, deliberar sobre su implementación y elegir la posibilidad que considere más pertinente. Lonergan va más allá del emergentismo en sentido débil de Habermas; cuando Lonergan propone que la comprensión representa un grado más elevado de libertad, porque opera en relación a los contenidos de las sensaciones y la imaginación, significa que las propiedades emergentes representan una liberación de la configuración biológica. Lo mental deja de ser un epifenómeno y abre la posibilidad de la causación mental.

Una vez que hemos establecido los dos puntos de vista respecto a las propiedades emergentes, continuamos con la exposición de las tesis de Habermas.

El intento de des-trascendentalizar basado en la historia natural debe tomar en cuenta la imposibilidad de desplazarse en la complementariedad de perspectivas epistémicas. Desde la perspectiva del cerebro no podemos comprender a la cultura y a la sociedad en un contexto de comunicación, no hay una “visión de ninguna parte”; es decir, no hay una observación independiente sin la participación previa en algún tipo de comunicación.

En el curso de nuestra historia cultural y científica hemos desarrollado recursos de investigación con los cuales tratamos de explicar cómo los cambios de los

procesos de la evolución genéticamente dirigidos dieron paso a los mecanismos de mutación y selección hasta llegar a las condiciones del aprendizaje cultural. Una primera explicación, afirma Habermas, es que nuestros procesos de aprendizaje que derivan de las formas culturales de vida, tienen que ver con el proceso evolutivo, son una continuación de procesos del aprendizaje evolutivo que dio origen a nuestras formas de vida.

Las condiciones intersubjetivas que posibilitan la adquisición del conocimiento son resultado de un proceso de aprendizaje natural menos complejo y esto explica por qué poseen contenidos cognitivos de gran eficacia. Una vez que ponemos en marcha las formas complejas de intencionalidad e intersubjetividad, es posible analizar desde el interior las condiciones necesarias para el aprendizaje cultural. Sólo hasta que comprendamos la evolución natural como un proceso de aprendizaje, y no en un sentido metafísico, seremos capaces de conocer el inicio de dichas condiciones propicias, y en tanto no hayamos logrado naturalizar de manera adecuada la mente, no podremos explicar el concepto, empleado provisionalmente, de historia natural.

2.7.5. Críticas a Habermas.

Finalmente, en lo que respecta a la exposición de las ideas de Habermas, nos parece pertinente presentar algunas críticas que ha recibido.

2.7.5.1. Crítica de John Searle.

En primer lugar, presentamos la crítica de John Searle, que inicia su texto afirmando categóricamente que Habermas tiene una concepción muy estrecha de la investigación neurobiológica contemporánea, y sus argumentos son los siguientes: Para Habermas la esencia del problema radica en que hay dos juegos del lenguaje contradictorios, el de la neurociencia y el de las explicaciones intencionales; también argumenta que el juego del lenguaje de la ciencia y el de la neurociencia de la intencionalidad no sólo son diferentes, sino

que no pueden conectarse entre sí. Por ejemplo, un argumento que implica razones contradictorias tiene que ser juzgado mediante reglas lógicas y no se puede describir como un resultado causal de los estados del sistema límbico; los estados corporales no se pueden contradecir. Searle opina que Habermas tiene una visión restringida de los juegos del lenguaje, por lo que no se percata de que éstos pueden ser materia de diferentes niveles de descripción de uno y el mismo sistema.

Searle sostiene que los juegos del lenguaje no están sellados herméticamente como Habermas supone. Se trata del mismo sistema, pero diferentes niveles de descripción. En un nivel, los procesos mentales pueden ser descritos como procesos neurobiológicos en el cerebro; en otro, la descripción de esos mismos procesos es en términos de propiedades intencionales y semánticas. Por ejemplo, el deseo de beber otra copa de vino es inconsistente con mi pensamiento de no consumir más vino para poder manejar de regreso. Hay dos deseos inconsistentes en el proceso neuronal de mi cerebro, en los procesos neuronales conscientes.

Nuestra posición en este último punto es que estamos de acuerdo con Searle, podemos hablar de diferentes niveles de descripción, como ya lo hemos abordado en la explicación del método empírico generalizado, en el que los procesos neurobiológicos en el cerebro, se dan en el modo directo de experimentar, entender y juzgar, y en términos de las propiedades intencionales, éstas se dan en el modo introspectivo, en la consciencia empírica, la consciencia inteligente, la consciencia racional y la autoconsciencia racional. Podríamos decir que lo que Searle llama sistema, equivale a los procedimientos heurísticos para anticipar actos de entender, y el contenido de las estructuras heurísticas es el contenido de la ciencia y del sentido común, más claramente, hemos afirmado que las estructuras heurísticas clásicas (las ciencias) también utiliza, en principio, el lenguaje del sentido común. Por lo que, en estricto sentido, no hay una contradicción en los juegos de lenguaje de las neurociencias y de las explicaciones intencionales.

Para Searle, Habermas comete el error de creer que el juego del lenguaje de la neurociencia y el juego del lenguaje de la conciencia racional no se pueden conectar, pero la conciencia y la racionalidad no se pueden interpretar como problemas científicos. Otra cuestión es que para Habermas los neurobiólogos proceden como si el cerebro fuera un simple sistema mecánico como el motor de un auto (ver Searle: 71). Esto, afirma Searle, ha cambiado, la conciencia es ahora un tema importante en las neurociencias, ahora los problemas de la identidad y la acción libre son tópicos de investigación científica. Los fenómenos mentales son reales e irreducibles y son causados y realizados en los procesos neuronales; para entenderlos tenemos que ir a sus bases neurobiológicas. La explicación científica natural no excluye la causalidad efectiva de las actitudes proposicionales.

Habermas tiene una concepción inexacta de la neurobiología, porque constantemente considera que sus resultados son nomológicos y sólo encuentra relaciones basadas en leyes, pero si abrimos un libro de neurobiología nos quedaremos asombrados por la escasez de dichas "leyes." Al parecer, no comprende que la pregunta de si el cerebro es un sistema completamente determinado sigue abierta, no obstante que procedemos como si la respuesta fuera positiva por razones metodológicas.

The main point of my criticism of Habermas here is that he does not seem to understand that it is an open question whether or not the brain is a completely deterministic system. Of course for methodological reasons we proceed as if it were, but that does not mean that is how it will turn out when we have a completely mature science of the brain. (Searle: 72)

Para Habermas hay dos posturas interactivas: la del participante, que se encuentra involucrado en la acción, y la del punto de vista del observador desinteresado; y esto es lo que él llama dualismo epistémico. Asegurar, como hacen los científicos, que los procesos mentales están completamente determinados, y al mismo tiempo están conduciendo su investigación desde la postura del participante, que actúa presuponiendo su libre voluntad, entonces

ocurre una “auto-contradicción performativa” al pretender sobre las bases de dicha investigación que no tenemos libre voluntad.

Searle señala que Habermas sólo incluye dos posturas de un gran número posible que no encajan en ninguna de estas categorías. Podríamos considerar posturas como la estética, la política, etc., el uso de la noción de lo “performativo” no es correcto; una contradicción performativa sólo ocurre si hago una expresión performativa auto-contradictoria como: “Te ordeno que no obedezcas esta orden” o “te prometo que no voy a mantener esta promesa.”

It is a misuse of the notion of ‘performative’ to describe this as a case of a ‘performative contradiction.’ Austin, who invented the term ‘performative,’ would have shuddered at this use of the term. A performative contradiction would occur if I made a self-contradictory performative utterance. (Searle: 73)

Searle asegura que es un error describir estas posturas como epistémicas, analizar las cosas como independientes de nuestra actividad, es la postura del observador para buscar la verdad; mientras que tenemos que involucrarnos en lo que vamos hacer y lo que estamos haciendo para nuestra investigación, es la postura del participante. Generalmente estamos en ambas posturas; por ejemplo, en una carrera ciclista, la preocupación es pedalear lo mejor y más rápido posible, y mantener distancia prudente con los demás, esta es la postura del participante, en tanto que reflexionar sobre la velocidad, la mecánica de la bicicleta, es la postura del observador, tenemos las dos posturas, y no hay nada epistémico, en esto no hay una reflexión sobre la naturaleza del conocimiento. Tampoco hay una auto-contradicción performativa al presuponer la libre voluntad para probar que no tenemos libre voluntad. Podemos iniciar una investigación presuponiendo que algo es verdad, como por ejemplo suponer que el agua se congela a cinco grados centígrado, para demostrar que no es así.

A neuroscientist investigating color vision might presuppose the objectivity and reality of color and color discriminations as part of his research methods while at the same time concluding that colors are a systematic illusion. Similarly, a neuroscientist investigating freedom of the will might presuppose his own free will while conducting the investigation and nonetheless conclude that

free will is a systematic illusion. There is no inconsistency in this whatever.
(Searle: 73)

Sobre el dualismo epistémico, Searle apunta que la existencia de dos posturas es irrelevante para el problema de la libre voluntad y para Habermas las posturas son parte de una ontología de la libre voluntad y seguramente porque supone que estos puntos de vista son otra parte de la ontología de los fenómenos, como si esto implicara realidades diferentes (ver Searle74).

Para Searle, es un gran error suponer que el dualismo epistémico tiene implicaciones ontológicas, que la visión se convierte en parte de la realidad vista. El mundo real no depende de ninguna postura o interpretación y la solución al problema de la libre voluntad no está en señalar que a menudo se toman posturas que no consideran que la mente es parte de la historia natural o que no consideran que estamos incluidos dentro de la naturaleza.

Except for the little corner that we create by our stances, the real world does not give a damn about our stances; it just goes on as it is, including the stances, which are just another kind of natural phenomena. The mind is indeed part of natural history, and it is not a solution to the problem of free will to point out that often we take stances which treat it as if it were not part of natural history. (Searle: 74)

2.7.5.1.1. Concepción errónea de la física y su relación con la causación mental.

Searle señala tres puntos en los que, afirma, hay concepciones erróneas; El primero se refiere a que Habermas parece avalar la perspectiva según la cual hay en cualquier momento dado sólo un curso posible de estados futuros del mundo. A partir de la mecánica cuántica, la física ya no se caracteriza por sus niveles más básicos. Como consecuencia de la indeterminación cuántica las mismas causas pueden producir efectos diferentes en diferentes ocasiones.

El segundo punto es en el sentido de que Habermas cree que necesitamos una mejor explicación sobre cómo la “causación descendente” puede ser consistente con el principio de la conservación de la energía. Para Searle es

obvio que los fenómenos mentales pueden afectar los procesos cerebrales; esto se explica con este ejemplo: pensar reiteradamente en un acontecimiento triste deprime todo nuestro sistema, la intención de hacer alguna acción causa la secreción de los químicos que el cerebro requiere para realizar dicha acción, en esto no hay ninguna energía especial de por medio y no se violan las leyes de conservación en estos casos. El cerebro es un sistema como cualquier otro sistema y opera porque los niveles superiores emergen y se fundamentan en los niveles inferiores. Searle llama a no perder de vista que lo que estamos buscando es responder la pregunta sobre la libre voluntad, sobre si el sistema es o no determinista. Si la respuesta es afirmativa, entonces no tenemos libre voluntad.

El tercer punto es que Habermas supone que en la explicación que ve a la conciencia y a los estados mentales como propiedades emergentes en un sentido débil, no puede haber causación mental, lo cual es un error.

Habermas erroneously supposes that on the account that sees consciousness and mental states as in some weak sense 'emergent' properties, there could be no mental causation. I think this is again a deep mistake. And again an analogy will perhaps make this clear. In some very weak sense of emergence, being a spark plug in a car is an emergent property of a collection of molecules, but this does not prevent the system functioning causally at the level of spark plugs, cylinders etc. (Searle: 75)

No es un problema de descripciones de dos sistemas diferentes; tampoco es un conflicto de descripciones de uno y el mismo sistema en niveles diferentes. Son dos modos de describir la realidad. La mente y la conciencia funcionan causalmente, la causación de la mente se fundamenta en el cerebro. Searle concluye sus críticas con lo siguiente: el problema de la libre voluntad surge porque no sabemos cómo conciliar dos hechos aparentes sobre el cerebro con la situación en la que nos tomamos a nosotros mismos para ser conscientes, racionales, y libres. Estos hechos aparentes son, que nuestra conciencia, depende completamente de los procesos cerebrales de los niveles inferiores. No puede ser que cualquier característica de la conciencia y el resto de la misma no sea explicada por los procesos cerebrales.

Searle afirma que tenemos que abordar la cuestión de si el cerebro es o no un sistema completamente determinista, pero aún no sabemos lo suficiente sobre el cerebro para contestar esta pregunta. Si el cerebro es un sistema determinista, entonces todo nuestro comportamiento está determinado y la libre voluntad es una ilusión. Si el cerebro tiene un elemento de indeterminación, entonces, dados ciertos supuestos sobre la conciencia, tenemos libre voluntad. Así, nos parece que en sus críticas, Searle señala lo que considera es un error en las posturas de Habermas, y deja abierta la pregunta sobre la libre voluntad, para ulteriores investigaciones.

2.7.5.2. Crítica de Timothy Schroeder.

2.7.5.2.1. Una neurociencia menos fantástica.

La crítica de Schroeder va en el sentido de que, la noción de Habermas de un emergentismo fuerte de la causación mental descendente, en donde lo mental puede ser causa de efectos físicos, y debe ser compatible con el principio de la conservación de la energía, no es posible, porque sería como aceptar un milagro, esto es, no se puede aceptar ninguna teoría de la causación mental ni de la causación de la libre voluntad, si estas causas mentales hacen lo que las leyes de la física considerarían como milagros.

Habermas tiene la esperanza como muchos científicos de que la ciencia, en un futuro, revele algo acerca de la libre voluntad, “esperan que la ciencia revele las leyes de la naturaleza del orden físico incluyendo el cerebro” (Schroeder: 79)⁴⁴. Pero a diferencia de los científicos, para Habermas sigue sin quedar claro cómo la libre voluntad produce efectos físicos sin violar el principio de la conservación de la energía.

Their only disagreement is over whether there is something other than the power to violate this physical order that might deserve the name ‘free will.’ Habermas holds that there is. (In this respect, at least, Habermas is a compatibilist: the

⁴⁴ They expect that science will reveal something about the lawful nature of the physical order within the brain,

existence of free will is compatible with the non-existence of any psychological power to violate the physical order.) Neither Habermas nor the scientists are inclined to neuroscientific fantasy. (Schroeder: 79)

2.7.5.2.2. El compatibilismo y sus malestares.

Las teorías compatibilistas, sostienen que tenemos libre voluntad y rechazan las fantasías neurocientíficas. Hay dos formas de compatibilismo. Una sostiene que la libre voluntad requiere de un poder especial para hacer una cosa diferente de la que uno hace, y es compatible con el principio de inviolabilidad del orden físico. La otra forma de compatibilismo sostiene que la libre voluntad requiere el tipo adecuado de organización psicológica; esto es, la clase adecuada de creencias, deseos, razones, y las relaciones entre ellas. También es compatible con la inviolabilidad del orden físico. Habermas se identifica con esta última postura, porque entiende la libre voluntad como la forma de enlazar su propia voluntad con las razones convincentes, y esta forma de compatibilismo no requiere la habilidad de poder hacer las cosas de otra forma (ver Schroeder: 79).

El punto de vista de Habermas sobre la naturaleza de la mente se convierte en un problema sobre la naturaleza de la causación mental, pero en última instancia, a juicio de Schroeder, esto es independiente del problema de la libre voluntad. Nuestro sentido de libre voluntad es un problema importante, pero en tanto consideramos que los procesos mentales involuntarios funcionan debido a los contenidos de los estados mentales, es lo que requiere de una investigación sobre la causación mental, independientemente de nuestra creencia en la libre voluntad. Schroeder lo plantea de esta forma: “Brevemente, Habermas ofrece al lector un estilo familiar de compatibilismo, pero no así de

su objeción. Esta objeción, sin embargo, nos lleva fuera de la esfera de la libre voluntad y dentro de la esfera de la causación mental.” (Schroeder:80)⁴⁵

2.7.5.2.3. Evaluando la teoría.

Habermas identifica tres principios que constituyen su teoría y que sirven a Schroeder para hacer su evaluación. El primero se refiere a que la libertad depende de la capacidad para reflexionar, así como para la auto-reflexión, la disposición para hacer pausa o retroceder en una situación. El segundo principio es que en el ejercicio reflexivo de la libre voluntad, la ponderación de las razones está ligada a la conciencia de ser capaz de actuar de otro modo. Y el tercer principio es que la autodeterminación significa tener la fuerza de voluntad para asegurarse de que, al actuar, uno está determinado precisamente por las razones que nos han parecido convincentes (ver Schroeder 80-81).

El primer principio sostiene que la libre voluntad requiere de poder reflexionar y de la disposición para llevarla a cabo. De esto se sigue que, una persona sin voluntad para usar su capacidad reflexiva no es libre en un contexto particular. Habermas indica que un alto grado de reflexión y fuerza de voluntad se necesita únicamente en circunstancias excepcionales. Ser responsable moralmente no siempre significa ejercer la libre voluntad. En ocasiones, en lugar de fuerza de voluntad para activar la capacidad reflexiva, lo que encontramos son sentimientos confusos, disposiciones, preferencias y valores que guían la acción inmediata previa a la reflexión; son cuestiones que ya encontramos en los rasgos de carácter que a su vez son resultado de tradiciones, costumbres y normas sociales. En este sentido, la pregunta que surge entonces es cómo es que somos libres actuando sobre las bases de normas sociales, hábitos y estados de ánimo no reflexivos, toda vez que,

⁴⁵ “In short, Habermas has a familiar style of compatibilism to offer the reader, but a less familiar sort of objection to it. That objection, however, takes us out of the realm of free will and into the realm of mental causation”.

según sostiene Habermas, en los casos en que hemos cometido una falta o negligencia esto ha ocurrido con nuestro consentimiento, el cual está implícito. Este acuerdo implícito significa que hubo una reflexión de por medio.

Everyday life is full of occasions on which, instead of willingness to exercise reflective powers, one finds 'unclear feelings, dispositions, preferences, and values that direct action pre-reflectively. These motives can be traced to moods, preferences, inclinations, and character traits that often only express traditions, customs, and social norms.' So how is it that we are free (to the extent we are) in acting on the basis of non-reflective habits, moods, and social norms? (Schroeder: 81)

Siguiendo con lo anterior, Schroeder observa dos formas como se podría reducir el acuerdo implícito que haga explícita la reflexión, aunque reconoce que la alternativa tampoco resulta atractiva. Primero, uno podría sostener que todos los acuerdos implícitos para actuar con ciertos hábitos, estados de ánimo, preferencias, etc., resultan de decisiones reflexionadas, además para Habermas también somos responsables de las acciones negligentes. Por lo que toda reflexión debe apoyarse y provenir de procesos irreflexivos, o la reflexión se enfrenta a un retroceso vicioso del que no puede escapar (ver Schroeder: 82).

La segunda aproximación al acuerdo implícito es que se podría sostener que un argumento implícito es un asunto de reflexión contra-factual. Si se ha reflexionado, se ha llegado a un acuerdo, y es lo que supone el argumento implícito, y cuenta como una verdadera reflexión. Schroeder piensa que la reflexión no puede jugar un rol importante para determinar si una acción expresa nuestra libre voluntad, por lo que el primer principio no se debe aceptar.

En este punto quisiéramos detenernos para responder que, siguiendo a Lonergan, en la reflexión elaboramos preguntas, las cuales varían dependiendo de la familiaridad del asunto o de la seriedad de las consecuencias, es el conocimiento de lo que nos proponemos hacer y las razones con que contamos para hacerlo, su duración dependerá del

conocimiento y la disposición volitiva que se tenga sobre un asunto. El punto central es que, contrario a lo que sostiene Schroeder, la reflexión sí juega un papel importante para determinar si una acción expresa la libre voluntad, pero mucha atención, una cosa es saber lo que debo hacer, que es indispensable, y otra cosa es hacerlo; “Pero una cosa es saber exactamente qué podría hacerse y todas las razones para hacerlo. Y otra muy distinta que tal conocimiento termine en la acción.” (IN: 705)

Continuando con la crítica de Schroeder, propone que el segundo principio, que sostiene que en el ejercicio reflexivo de la libre voluntad la ponderación de las razones está ligado a la conciencia de poder actuar de otra forma, parece representar una dificultad para la idea de la necesidad volitiva, esto significa que en algunas situaciones nuestras razones son tan abrumadoras que hacer algo diferente de lo que se pretende hacer resulta imposible. Pero podemos percatarnos de que no es posible seguir o mantener una razón si actuamos de otro modo. Si esto ocurre, entonces el segundo principio difícilmente será condición necesaria en el ejercicio de la libre voluntad.

Sobre este segundo principio, queremos responder que, siguiendo con el argumento presentado en el punto anterior, en la reflexión se evalúan las razones, esta valoración no quiere decir que algo tiene que ser de tal manera sino lo que puede ser escogido o rechazado con motivo de esas razones, en este sentido, “...los cursos posibles de acción inventados por la inteligencia, motivados por la razón y ejecutados por el acto de volición son contingentes en su actualidad.” (IN:710)

Ahora, Schroeder hace su señalamiento respecto del tercer principio: la autodeterminación significa tener la fuerza de voluntad para asegurarse de que, en la acción, estamos determinados precisamente por las razones que nos han parecido convincentes; o en caso contrario, suponiendo que se actúe de manera opuesta o diversa a las razones que nos habían parecido convincentes, asegurarnos de que las razones por las que efectivamente

estamos actuando sean mejores que aquellas. Habermas está de acuerdo en que algunas veces en el ejercicio de un alto grado de libre voluntad se podría actuar menos racionalmente, o bien actuar con menos libertad, pero más racionalmente. Éste es un caso muy raro, y Schroeder se pregunta cómo puede una acción mostrar una mayor responsabilidad que otra, en tanto que muestra ser menos racional que la otra. Vemos que la libertad constituye una cuestión muy compleja, objeto de mucho análisis. Sobre este punto nuestro comentario es que para Lonergan, la libertad es una capacidad racional, y dicha racionalidad es la condición necesaria de su justificación, en este sentido, racionalidad es sinónimo de responsabilidad así como de libertad. Como afirma Lonergan, hay posiciones y contraposiciones pero la posibilidad de la libertad está ahí.

Después de haber abordado la cuestión de la inteligibilidad de los objetos, hemos también establecido que en la naturaleza hay un indeterminismo, no obstante que el determinismo cuenta con la base sólida de las ciencias basadas en las leyes del tipo clásicas; hemos presentado los argumentos que se oponen al determinismo, como son los de Lonergan y su visión del ser humano; hemos presentado las posturas sobre la libertad de Nagel para quien aún falta mucho por decir; de Habermas para quien mediante las razones y el lenguaje justificamos nuestra libertad y nuestra responsabilidad; y sus críticos: Searle para quien aún no sabemos lo suficiente sobre el cerebro para declarar si se trata de un sistema completamente determinista; Schroeder que también se mantiene a la expectativa en torno a más resultados de las investigaciones de Habermas. Vamos a analizar a continuación cómo influye la libertad en el conocimiento; dicho en otros términos, cómo influye el cuarto nivel de conciencia en los tres niveles anteriores.

Capítulo III. Libertad y conocimiento.

3.1. Las virtudes epistémicas.

En este apartado presentamos el trabajo de Dalibor Renic⁴⁶ quien afirma que hay una enorme coincidencia entre el enfoque de las virtudes epistémicas y la

⁴⁶ Dalibor Renic es SJ. Doctor en Filosofía por el Instituto Milltown de la Universidad Nacional de Irlanda, es auxiliar superior de conferencia en la Facultad Jesuita de Filosofía en Zagreb, Croacia. Su obra: *Ethical and Epistemic Normativity: Lonergan and Virtue Epistemology*, es también su tesis

teoría del conocimiento de Lonergan. Por esta razón, muchos de los planteamientos que presentamos como parte de este enfoque ya han sido explicados anteriormente en este trabajo; sin embargo, ahora aparecen desde la perspectiva de las virtudes epistémicas.

Renic puntualiza que las virtudes epistémicas se tratan de un enfoque de la epistemología que adiciona los elementos de las teorías de las virtudes a los problemas epistémicos. El precursor de este enfoque es Sosa⁴⁷, quien afirma que esa noción se refiere a la habilidad, natural o adquirida, con la que podemos contar de manera confiable para el logro del bien intelectual en cuanto al objeto y en el ambiente apropiado, entendiendo por bien intelectual fundamentalmente la “verdad”. Otra representante de esta corriente es Linda Zagzebski⁴⁸, quien sostiene que las virtudes epistémicas son un subtema de las virtudes morales, pues los valores epistémicos del conocimiento y del entendimiento coinciden con los valores éticos de la eudemonía holística entendida como vida buena, de modo que la valoración epistémica es una forma de valoración moral.

Para Renic, el primer momento en que aparecen las virtudes epistémicas en el lenguaje que utiliza Lonergan, lo encontramos cuando explica, refiriéndose a la justificación epistémica, la idea de captar la evidencia en los términos de ponderar y sopesar. Esta tarea y su resultado dependerán de las habilidades cognitivas del sujeto; el factor determinante para la justificación epistémica está en la calidad de las operaciones cognitivas y no en la evidencia empírica por sí misma (ver Renic 136).

doctoral, y es el trabajo en el cual nos basamos para el presente análisis sobre las virtudes epistémicas.

⁴⁷ Ernest Sosa es profesor titular de filosofía de la Universidad de Rutgers (Universidad Estatal de New Jersey. Entre sus obras más recientes están: *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume One* (Oxford: Clarendon Press 2007). *Reflective Knowledge: Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume Two* (Oxford: Clarendon Press 2009).

⁴⁸ Linda Zagzebski es profesora de investigación del programa George Lynn Cross y preside el colegio Kingfisher de la Filosofía de la Religión y Ética de la Universidad de Oklahoma. Escribe en las áreas de epistemología, filosofía de la religión, y sobre teoría de las virtudes. Entre sus obras más recientes están: *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief* (Oxford University Press, 2012) *Divine Motivation Theory* (2004), *Epistemology* (2008).

El proceso cognoscitivo está dominado por el deseo puro y desinteresado de conocer e implica una actitud de responsabilidad con respecto a éste. Es lo que Lonergan llama autenticidad cognitiva, auto-trascendencia cognitiva o conversión intelectual (ver Galán 2002: 5). La normatividad del deseo puro de conocer de un sujeto es fundamental para garantizar la justificación epistémica, no basta con el correcto desempeño del proceso reflexivo, que por sí sólo no puede avalar la justificación epistémica. Respetar las normas propias del deseo de conocer será esencial en la pretensión de justificación del conocimiento.

La comprensión reflexiva y la justificación epistémica son una función que se lleva a cabo mediante las operaciones cognoscitivas y conlleva, aunque no de manera absoluta, una responsabilidad epistémica. Dicha comprensión reflexiva incluye los procedimientos cognoscitivos, así como la voluntad para seguir las exigencias del deseo puro y desasido de conocer. Lo anterior lo encontramos también en los criterios de verdad; el “criterio de verdad próximo”, que no es otra cosa sino la comprensión reflexiva del incondicionado virtual, y el “criterio de verdad remoto”, que es el despliegue del deseo puro, desapega y desasido de conocer, y ambos son lo que garantiza la verdad de un juicio o la justificación epistémica. Así tenemos el juicio de un sujeto sobre que “p” es conocimiento y está justificado, si y sólo si “p” es virtualmente incondicionado, sus condiciones están cumplidas y el sujeto haya llevado a cabo las exigencias del deseo puro de conocer (ver Renic: 139).

Para saber si hemos seguido debidamente este proceso, elaboramos un juicio sobre nuestro acto de intelección y su correcta formulación. Es lo que Lonergan llama un juicio sobre la exactitud del acto de intelección, y siempre estaríamos en condiciones de llegar a una mejor comprensión y formulación de actos de intelección, con lo cual tendríamos un proceso que se podría prolongar al infinito con más preguntas y más intelecciones. Para evitar esto, tenemos el criterio de invulnerabilidad que nos permite lograr la justificación de la exactitud del acto de intelección, cuando el acto de intelección es invulnerable podemos afirmar justificadamente la verdad de un juicio (ver

Renic: 140-141). Lonergan propone que un acto de intelección es invulnerable cuando ya no hay más preguntas pertinentes sobre su exactitud. Si ya no hay más preguntas pertinentes, tenemos de hecho un acto de intelección invulnerable, y si la intelección es invulnerable, entonces el juicio afirmado es correcto.

La decisión de que el acto de intelección es factualmente invulnerable recae en el sujeto que elabora las preguntas, y por supuesto con el apoyo de la comunidad epistémica a la que pertenece; o bien, cuando el sujeto que pregunta juzga responsablemente que está familiarizado con la investigación y tiene el dominio suficiente, puede determinar que su acto de intelección es invulnerable. Dalibor Renic destaca que “familiaridad y dominio” en un tema específico son virtudes intelectuales, las cuales no son innatas ni adquiridas de repente, sino que para acceder a ellas se requiere poner en práctica otras virtudes intelectuales. Siguiendo con esta idea, Lonergan habla de virtudes intelectuales tales como atención, curiosidad, madurez mental, la enriquecedora experiencia de los juicios, un temperamento que no sea imprudente ni indeciso, y el juicio desapegado. La virtud del buen juicio las engloba a todas (ver Renic: 141).

Las normas de los procedimientos cognitivos, así como las cualidades intelectuales, son inmanentes al deseo puro de conocer y se pueden reconocer mediante su objetivación en el momento en que son ejecutadas de manera espontánea. Por ejemplo, las normas lógicas y epistémicas se aprenden en la medida en que están operando, pero si se aprenden sólo teóricamente no será posible reconocerlas. Esta normatividad de la teoría cognoscitiva se descubre empíricamente, es el método empírico generalizado, “...que no puede descubrirse por ningún otro método que no sea el análisis de la intencionalidad consciente y la auto-apropiación.” (Renic: 142)⁴⁹

⁴⁹ La traducción de este texto es mía y al pie de página aparece el original para su confrontación. “...nor can it be discovered in any other way except through the conscious intentionality analysis and self-appropriation.”

Ahora bien, las normas epistémicas se fundamentan en los preceptos trascendentales de la intencionalidad misma, que pueden ser enunciados de la siguiente manera: sé atento, sé inteligente, sé razonable, sé responsable. Cada uno corresponde a su respectivo nivel de intencionalidad, esto es, experiencia, inteligencia, reflexión y decisión. Estas normas están en el sujeto, pero como algo que el sujeto descubre como trascendente y objetivo en él mismo. Esto acontece cuando el sujeto se deja guiar por los preceptos trascendentales (ver Snell: 74) y de esta forma el sujeto auténtico es el sujeto trascendiéndose a sí mismo.

Otro punto a destacar es el de la verificación y la vinculación de la verdad. Para Lonergan, la guía general de la verdad se verifica en la experiencia, esto se confirma trascendentalmente por el hecho de que los polos tanto subjetivo como objetivo coinciden en la justificación en nuestra intencionalidad. Para entender esto tenemos el ejemplo del “juicio de la auto-afirmación del sujeto”⁵⁰ como “yo soy un conocedor”, que es de hecho virtualmente incondicionado. Es un caso privilegiado debido a que los datos empíricos de introspección están a nuestro alcance de inmediato para ser verificados.

En el momento en que me afirmo como conocedor tengo la garantía de que otros juicios que sigan el mismo procedimiento estarán formados bajo esta verdad que nos guía. Esto se apoya en el principio del isomorfismo⁵¹ entre el conocimiento y el ser, que es una demanda trascendental de nuestra intencionalidad y se prueba a posteriori a través del análisis de ésta. Nuevamente se enfatiza que la última instancia de la justificación epistémica es la correcta ejecución de las operaciones cognoscitivas de conformidad con las exigencias del irrestricto y despegado deseo de conocer.

La epistemología de Lonergan está centrada en el sujeto porque es él quien tiene la obligación de ejecutar correctamente las operaciones cognoscitivas.

⁵⁰ En el capítulo 1 apartado 1.10.1. explicamos ampliamente la autoafirmación, ahora se menciona para enriquecer la explicación de las virtudes epistémicas.

⁵¹ Sobre el isomorfismo ya hemos hablado al inicio del capítulo II en el apartado 2.1.

Tal vez no se pueda denominar virtudes epistémicas a este flujo de operaciones; sin embargo, muchas de las categorías que Lonergan aporta en su epistemología pueden ser consideradas como virtudes intelectuales, por ejemplo: estados, actitudes y cualidades intelectuales como autenticidad cognoscitiva, auto-trascendencia cognitiva, auto-apropiación cognitiva, objetividad, sabiduría, atención, inteligencia, razonabilidad, responsabilidad, etc.

Autenticidad cognitiva, auto-apropiación y auto-trascendencia son predisposiciones naturales y capacidades que se deben desarrollar para que su aplicación y funcionamiento sean correctos. La puesta en marcha de estas capacidades depende de la propia formación del sujeto; desde muy temprana edad se inicia el impulso hacia estas capacidades, es un proceso natural que exige cada vez más grados de formación. La importancia de la auto-trascendencia cognoscitiva radica en que garantiza la confiabilidad de nuestro progreso hacia el conocimiento del mundo, asegurando nuestro desempeño cognoscitivo en los juicios particulares, y es también verdad que nos guía por su conexión trascendental con la noción del ser, por lo tanto, la auto-trascendencia cognoscitiva es parte de la responsabilidad epistémica (ver Renic: 155).

3.1.1. La estructura cognoscitiva y la voluntad.

La autoconciencia racional es el nivel donde se efectúa la deliberación y la decisión para actuar. Hay una influencia de la voluntad en nuestras operaciones cognoscitivas. Lonergan asegura que el espontáneo deseo puro de conocer se puede fortalecer, adicionar y apoyar mediante la libre decisión de la voluntad y esto es lo que nos determina a ser auténticos en nuestras

investigaciones y juicios. La voluntad tiene un papel decisivo tanto en la intención como en el acto⁵².

Ahora bien, así como el deseo puro de conocer, que es espontáneo, puede ser ayudado, apoyado, reforzado por una decisión libre de la voluntad, por la cual escogemos ser auténticos cabalmente en todas nuestras indagaciones y todos nuestros juicios, así también los procedimientos espontáneos de la mente pueden ser sometidos a análisis introspectivo, formulados como métodos, y reforzados por decisiones libres, mediante las cuales queremos ser fieles a los preceptos metodológicos. (IN: 808)

En *Insight* se presenta una tensión en el hecho de permitir que la búsqueda del conocimiento se lleve a cabo voluntariamente y la cuestión de prevenir o proteger este campo racional contra una voluntariedad excesiva. Tal vez los límites entre lo cognoscitivo y la volición sean confusos, sin embargo, como se lee en *Método en teología*, “Una vida de puro intelecto o pura razón sin el control de la deliberación, la evaluación, de la elección responsable, es poco menos que la vida de psicópata.” (MT: 122) De lo que no queda duda es que nuestra vida intelectual está sujeta a la valoración ética, y las interrogantes que ésta y otras afirmaciones nos generan son el síntoma o el indicador de que el deseo puro de conocer está operando correctamente.

3.1.2. La inteligencia y la voluntad.

Ahora haremos algunas precisiones acerca de los preceptos trascendentales y la experiencia. Los dos primeros preceptos, sé atento y sé inteligente, significan que podemos ejercer un control volitivo respecto a nuestra atención e inteligencia. Lonergan no propone que exista alguna responsabilidad del sujeto en el primero y segundo niveles del proceso cognoscitivo, porque asegura que la experiencia simplemente sucede; podemos imaginar lo que nos plazca, no

⁵² Podemos observar que la voluntad adquiere un peso decisivo en el conocimiento, el deseo puro y desasido de conocer guía e impulsa el proceso, pero la voluntad a su vez mantiene vivo ese impulso y permite que se realice. En este sentido, las virtudes epistémicas se conectan con la propuesta de Lonergan y hacen patente la vinculación de la ética con la epistemología.

tenemos una influencia volitiva directa de lo que estamos experimentando en un determinado instante. En este sentido, el sujeto queda a la deriva, pero esto es sólo parcialmente cierto puesto que el flujo sensible puede ser controlado indirectamente: podemos activar o desactivar voluntariamente la fuente de información que produce los estímulos.

El precepto trascendental de ser atento se refiere a que el entendimiento y el conocimiento comienzan a operar con la percepción de los datos de la experiencia tanto internos como externos. La mayor o menor atención a un fenómeno dependerá de una selección con miras a responder alguna pregunta, que a su vez ya apunta al siguiente nivel, por lo que el peso que ejerce la voluntad en el primer nivel es indirecto.

La pregunta “¿qué es?” activa el segundo precepto: sé inteligente. Elaborar esta pregunta corresponde a la voluntad, que influye de manera directa en este punto donde se inicia la búsqueda de respuestas y surgen los actos de intelección, en los que, como señala Renic, no se habla de asumir alguna responsabilidad. En tanto los actos de intelección no son el producto final del proceso cognoscitivo, son formulaciones, conceptualizaciones hipotéticas, y pueden ser todavía cuestionados.

La responsabilidad se asume hasta que se elabora un juicio sobre la exactitud o probabilidad del acto de intelección, pero antes de esto no se afirma nada sobre una posición específica del sujeto. Lo que hay son proposiciones y definiciones como hipótesis que se elaboran mediante la voluntad con un fuerte apego o no a la realidad, porque sólo son intentos que manifiestan y estimulan la creatividad del sujeto.

El llamado a ser atento e inteligente se puede apreciar mejor en retrospectiva, porque la emisión del juicio dependerá de nuestra capacidad de enjuiciar y verificar los resultados, de regresar a los datos y comprenderlos o bien de no emitir ningún juicio. Si no se puede adjudicar responsabilidad al sujeto en cada caso del proceso, sí será responsable de su adopción: “Si la persona no puede ser considerada como responsable en cada caso de su aplicación (de un

juicio), sí puede ser considerada como responsable por adoptarlos.” (Renic: 168)⁵³

3.1.3. Responsabilidad epistémica y la voluntad en el juicio.

Tradicionalmente se ha considerado a los actos cognoscitivos como actos inmanentes, en tanto que una acción, según la tradición aristotélica, produce efectos externos a la mente de un sujeto, por lo que tanto la acción como el acto implican necesariamente la voluntad.

Asentir o afirmar una proposición como verdadera se expresa mediante un “sí” y es lo que distingue a un juicio de una proposición. La diferencia entre asentir y afirmar la encontramos en la voluntad que involucran: afirmar establece que algo es de hecho; asentir implica que el sujeto toma el juicio como propio en cierta medida (ver Renic: 169).

Lonergan reserva el término de asentir para el caso de la creencia, aunque no especifica el grado de voluntad que conlleva. El asentir de la creencia resulta de la decisión de creer, resulta de un acto humano, y puede contar con las características que le corresponden al juicio.

3.1.4. El juicio como compromiso personal.

Para Lonergan el juicio es algo más que un acto humano, implica un compromiso personal, y quien lo emite se hace responsable de su juicio. El juicio es enteramente propio, expresa la propia razonabilidad, y restringe porque las alternativas ya se analizaron. Está bajo nuestro control, a diferencia de la memoria que a veces se nos escapa. Renic se cuestiona sobre qué clase de control ejerce la voluntad del sujeto sobre sus juicios, y parte de una definición planteada en *Insight*, en donde el juicio se define como una

⁵³ “If the person cannot be considered responsible for each case of their application, she can be considered responsible for their adoption”.

proposición afirmada;⁵⁴ ahora bien, en los juicios encontramos dos elementos, el contenido expresado y la afirmación; el contenido del juicio consiste en la proposición y en los datos a los que se refiere, y la voluntad en el juicio no significa que el sujeto pueda arreglar el contenido del juicio a voluntad.

La función del entendimiento reflexivo es sopesar la evidencia de la proposición y emitir el juicio correspondiente; el juicio asegura el valor de verdad de la proposición si la evidencia es suficiente o si hay un grado suficiente de evidencia. El juicio no es una creación de la nada, sino la afirmación de algo, es una prueba de elección del sujeto, porque debe decidir si la evidencia es suficiente. En la afirmación, la voluntad del sujeto no interviene o no es algo que pueda hacer el sujeto a voluntad, porque su inteligencia y su razonabilidad lo condicionan; sin embargo, puede influir indirectamente en las motivaciones de su indagación y en sus habilidades y virtudes intelectuales.

Para ejemplificar esto tenemos el juicio concreto de hecho que no involucra preguntas para la inteligencia, es una respuesta racional absoluta a la o las preguntas, por lo que da por sentado el entendimiento de los datos y llega a la afirmación del hecho. Cuando los datos son comprendidos como suficientes por la comprensión reflexiva, y es el criterio de justificación; si las condiciones del incondicionado virtual están cumplidas, ya no se requieren más preguntas.

También tenemos el juicio para la corrección del acto de intelección que se elabora cuando el sujeto no está seguro de haber entendido los datos correctamente. su criterio de justificación epistémica es la invulnerabilidad, mediante el proceso de autocorrección se alcanza el punto donde ya no hay más preguntas pertinentes sobre la corrección del acto de intelección. Lonergan habla de la necesidad racional con la cual un hecho se impone ante el sujeto que juzga; los juicios de hecho son resultado de la compulsión

⁵⁴ Pero una proposición puede ser también el contenido de un acto de juzgar, en cuyo caso es el contenido de un acto de afirmar o negar, de estar de acuerdo o en desacuerdo, de asentir o disentir. (IN: 335)

racional. Una vez que se capta un incondicionado virtual aparece la necesidad racional que obliga a afirmar o negar alguna proposición. La necesidad del compromiso racional se manifiesta en el juicio de auto-afirmación del conocedor, “soy conocedor”, que es el caso paradigmático del juicio de hecho. Este juicio no puede ser revisado ni puede ser negado consistentemente; el sujeto debe asentir este juicio y aceptarlo, para no poner en duda su racionalidad ni su sinceridad.

En este orden de ideas, para Renic, la teoría del juicio de Lonergan es el punto de encuentro entre la epistemología, la metafísica y la ética. Así, por ejemplo, el ser es definido como el objeto del deseo puro de conocer. El ser es el contenido de los juicios verdaderos. El juicio es el mediador entre el orden del ser, el orden del conocer y el orden de la voluntad (ver Renic: 173). Queremos dejar claro que la voluntad poco o nada puede hacer ante la necesidad racional de afirmar un juicio.

3.1.5. La voluntad y el criterio de invulnerabilidad.

Muchos de los juicios que afirmamos, asentimos y aceptamos no son juicios concretos de hecho o inferidos deductivamente de éstos, sino que son juicios de corrección del acto de intelección y juicios de creencia. Los juicios de corrección de la intelección dependen del criterio de invulnerabilidad y los juicios de creencia carecen de evidencia.

El criterio de invulnerabilidad depende en gran medida de las habilidades y virtudes intelectuales, así como de los horizontes motivacionales de lo que se investiga. La voluntad opera tanto en el desarrollo de las virtudes como en la elección final de las preguntas, y puede suspender el proceso de cuestionamiento cuando se tiene claro que éstos ya no son pertinentes. Responder las interrogantes nos lleva a la formación de proposiciones y es lo que forma su contenido. Si las preguntas están bajo el control de la voluntad, entonces la proposición como contenido del juicio está también bajo su control;

pero no es un control voluntario directo de todo el contenido del juicio, porque los datos en los que la proposición está basada, no están bajo este control. Finalmente, la aceptación o rechazo de la proposición dependerá de la inclinación de la voluntad a aceptar o rechazar las normas de la racionalidad.

También, el sujeto es capaz de rechazar la aceptación de la proposición, pero no puede rehusar el simple asentimiento provisional. Por supuesto, la aceptación o el rechazo de la proposición depende, finalmente, de la inclinación indirecta de la voluntad para aceptar o rechazar las normas establecidas de la racionalidad. (Renic: 175)⁵⁵

3.1.6. La decisión y el juicio.

Como ya hemos mencionado, el sujeto no tiene el control voluntario directo sobre la afirmación del contenido de un juicio concreto de hecho. No puede por pura voluntad dar un “sí” o un “no” a un hecho conocido, porque el hecho o la evidencia se imponen por sí mismos por una necesidad racional.

La suspensión del juicio era la alternativa de los escépticos para no hacer juicios erróneos, porque según ellos siempre debemos seguir preguntando, en este sentido, el deseo puro de conocer es irrestricto, y para Lonergan la estructura cognoscitiva es fundamentalmente confiable y podemos constatar que el progreso del conocimiento es real. La afirmación a un juicio es por necesidad racional, pero el sujeto no debe esperar la necesidad racional absoluta, sino que tiene que asumir la responsabilidad de juzgar cuando tenga la certeza física o natural de la verdad del juicio, o bien, si no se alcanza el incondicionado virtual para emitir el juicio, se puede hacer mediante la certeza moral, que es el caso del expresar una creencia.

⁵⁵ Also, the subject is able to refuse the acceptance of the proposition, but is not able to refuse the provisional simple assent. Of course, the acceptance or refusal of the proposition depends, in the end, on the indirect inclination of the will to accept or reject the established norms of rationality.

3.1.7. ¿Podría un sujeto cognoscente ser irracional?

Lonergan especula sobre lo que pasa cuando un escéptico rechaza un juicio de hecho de un incondicionado virtual. Su respuesta es que el escéptico no puede evitar asentir, porque lo que está de por medio es la honestidad intelectual, el reconocimiento del escéptico al asentimiento es por un asunto de honestidad intelectual. Del tercer precepto, “sé razonable”, surgen algunas preguntas a este respecto: ¿La voluntad no cambia nada si el escéptico decide ser irracional? ¿Podríamos ser del todo irracionales? ¿El tercer precepto trascendental implica que podemos pensar, juzgar y asentir irrazonablemente?

Lonergan es claro cuando afirma que el sujeto es efectivamente racional si no permite que otros deseos interfieran con la función del deseo puro de conocer (ver IN 707 y Renic 176). Es decir, cuando permitimos que otros deseos interfieran con el deseo puro de conocer dañamos nuestra racionalidad. Los seres humanos somos capaces de apagar selectivamente el interruptor de la racionalidad. Para Lonergan se necesitarían las mejores razones para abandonar la racionalidad, porque ésta es una parte constitutiva de la naturaleza humana y por lo tanto de nuestra dignidad. Un sujeto puede intentar hacer juicios contra una evidencia, pero será una violación forzada de la estructura de la psicología humana.

3.1.8. La responsabilidad epistémica y la voluntariedad en la creencia.

3.1.8.1. La noción de creencia.

Lonergan se refiere regularmente a la creencia en términos éticos. Creer significa creer a alguien, es un juicio que se basa en un testimonio y es de carácter comunitario. Creer, en la epistemología de Lonergan, es la aceptación razonable del juicio de otra persona, si no podemos verificarlo personalmente; es una manera de avanzar y difundir el conocimiento. La colaboración humana, que lleva al conocimiento del sentido común, implica la creencia. El tipo de

creencia que es esencial en esta colaboración se parece a la del alumno que cree a su maestro sólo para poder después él mismo comprender y ser capaz de juzgar por su cuenta. También es similar a la del científico que no insiste en explorar por su cuenta todos los callejones sin salida por donde deambularon sus predecesores, sino que se contenta con probar los resultados finales de éstos (ver IN: 358).

Creer es un juicio, o más bien una combinación de juicios, a la vez que es fuente y fundamento para un juicio. Un juicio de creencia no tiene fundamento en la evidencia suficiente para una proposición, sino que se basa en la razonabilidad de confiar en la fuente de información. Lonergan establece una diferenciación clara, afirmando que el conocimiento es la adquisición directa e inmanente de información, basada exclusivamente en nuestra propia experiencia, en nuestro acto de intelección y en la captación del incondicionado virtual. A la creencia recurrimos cuando no podemos captar por nosotros mismos el incondicionado para una proposición. De esta forma, muchas de las verdades científicas y de sentido común que tomamos por conocimiento en virtud de su contenido, son consideradas creencias en este esquema. El juicio que se basa en la creencia no capta el incondicionado virtual para la proposición, así que no hay una afirmación por necesidad racional.

Lonergan distingue cinco pasos en la formación de la creencia. Primero, el sujeto hace juicios preliminares sobre el valor de creer en general. Segundo, el acto reflexivo de la comprensión capta el valor de decidirse a creer en alguna proposición en particular como incondicionado virtual. Tercero, el juicio sobre el valor de decidirse a creer con certitud o probabilidad que la proposición es verdadera o falsa, está hecho con miras a la bondad, porque la bondad es el bien del intelecto. Cuarto, se toma la decisión libre y responsable de la voluntad de creer la proposición dada. Quinto, se da el asentimiento que es propiamente el acto de la creencia (ver Renic: 179, también IN: 811-812 y MT: 50-51).

Analicemos ahora la pregunta de si somos libres en nuestra decisión de creer. Considerar que somos libres al asentir a una creencia depende de la definición de qué es un acto libre. De acuerdo con Lonergan, si el acto reflexivo ocurre, enseguida vendrá con la necesidad racional el juicio de valor, con la libre responsabilidad la decisión para creer, y con la necesidad natural⁵⁶ el acto de creer. Todo el compromiso recae en la persona que cree, ésta puede ser considerada culpable por su creencia, pero el problema básico no radica en la creencia errónea, sino en la persona que se equivoca al creer algo. Por ejemplo, podemos creer que va a llover, la sola creencia no es ningún problema, el problema es que se puede tratar de nuestra apreciación errónea de un cielo nublado. Ahora bien, no todas nuestras creencias son conscientemente aceptadas, la mayoría las adoptamos a través de la socialización, de la convivencia, por lo que de ser necesario es aconsejable someterlas al escrutinio del pensamiento crítico. Pero lo razonable no es revisar todas, sino estar abiertos a modificarlas.

3.1.8.2. Perspectivas sobre la responsabilidad.

Que una persona sea responsable significa que pueda ser despreciada o apreciada por algún acto causado por ella; es sinónimo de confiabilidad o culpabilidad. Otro significado es que una persona tiene una disposición estable de cumplir con sus deberes o de ajustar sus acciones a una correcta jerarquía de valores. El término responsabilidad epistémica tiene tanto el significado de virtud epistémica como confiabilidad epistémica. No obstante, algunos filósofos no están de acuerdo con el término si éste implica culpabilidad, argumentan que lo que menos necesitamos es ser culpables de nuestros pensamientos. Por el contrario, si la responsabilidad epistémica es entendida como conciencia epistémica, el término tiene mejor acogida.

⁵⁶ Respecto al término necesidad natural, Renic aclara que de acuerdo a la terminología tradicional tomista, se trata de la obligación que los fines inherentes a la naturaleza humana imponen, en tanto son bienes naturales para los seres humanos o las perfecciones naturales de nuestras facultades particulares (ver Renic: 180).

Lonergan habla de responsabilidad epistémica en el sentido del esfuerzo en la búsqueda del conocimiento. Ser epistémicamente responsable significa respetar la normatividad del desapegado e irrestricto deseo de conocer, con el objeto de adquirir nuevo conocimiento y de evitar la escotosis. Es sinónimo de ser epistémicamente racional o razonable. Ser considerado responsable de nuestros actos cognitivos es un aspecto de nuestra dignidad personal (ver Renic: 184).

3.1.9 La noción de libertad.

La libertad es la capacidad que poseen las personas para determinarse a sí mismas mediante la elección de motivos y acciones que reconocen como posibles. A esto se agrega que el indeterminismo probabilístico permite los cursos alternativos de acción, por lo que la elección auto-determinada es posible y constituye la libertad de acción. Aquí interviene la libre voluntad, que consiste en que la auto-conciencia racional y moral permite que el conocimiento de las obligaciones, del bien y de lo útil, no necesariamente determine la decisión. “Puesto que el ser humano se determina a sí mismo, es responsable; puesto que el curso de acción que ha sido determinado y el proceso de determinarlo son ambos contingentes, el ser humano es libre”. (IN: 795)

Lonergan utiliza el término de “libertad” dentro de la “libre voluntad” en tres acepciones: 1) en el sentido de “posibilidad de inconsistencia entre el conocimiento y la acción”; 2) en el sentido de que las razones no establecen las cosas; 3) y en el sentido de la voluntad de elegir. Pero finalmente insiste en que la libre voluntad no significa arbitrariedad; la libre elección no quiere decir ser irracional a la hora de elegir; la libre voluntad no significa que no haya una guía o que la voluntad fuera indeterminación radical. La libre voluntad es la habilidad de la auto-determinación que ya tiene una orientación intrínseca (ver Renic 185).

Lonergan describe la voluntad como un apetito intelectual y su objetivo es lo que la razón conoce como lo bueno. Lo bueno es lo inteligible, la elección racional de acuerdo con nuestra naturaleza racional. La voluntad es buena en tanto sigue al intelecto, sin embargo, observa Renic, en *MT*, hay un cambio, en el que la voluntad tiene una mayor autonomía de lo estrictamente intelectual y su objeto se amplía; esto no supone una división radical entre la voluntad y el intelecto, la libre voluntad es la capacidad de la voluntad orientada por el intelecto (ver Renic 187).

La libertad no supone una irracionalidad arbitraria, sino todo lo contrario: entre más racional sea la persona en sus decisiones, más libre será. En la medida en que una persona respete la normatividad racional será la medida de su libertad. La necesidad racional no restringe la libertad, sino que la hace posible, porque la autodeterminación está intrínsecamente determinada por la racionalidad humana. Así, la libertad no es la capacidad de permanecer indeterminados por siempre, sino la de elegir por qué hemos de estar determinados (ver Renic: 186-187). En este sentido, la libertad es una capacidad racional y la racionalidad de un acto es la condición necesaria para su justificación, por lo que, la racionalidad es sinónimo de responsabilidad.

3.1.10. El valor del conocimiento.

Las nuevas creencias verdaderas sobre el mundo no se buscan por su utilidad para nuestra supervivencia, o para llevar a cabo un plan; se persiguen porque tenemos un deseo ilimitado de conocer y el cumplimiento de ese deseo se entiende mejor como una contribución a la perfección holística del ser humano. En este sentido, las creencias verdaderas son valoradas por su conexión con nuestra perfección intelectual.

La realización de la perfección intelectual es un paso hacia la realización del sujeto y en general para la realización de su ser; por lo que mediante la consecución reflexiva del incondicionado virtual el sujeto no sólo alcanza el

incondicionado, sino que se reafirma como un concedor responsable que crece hacia la plenitud de su ser intelectual. Mediante el entendimiento reflexivo no sólo se alcanza el juicio verdadero, sino también la autenticidad cognitiva del sujeto que se trasciende. Ahora vamos a revisar lo que expone Dalibor Renic sobre la normatividad epistémica en general, no nada más en Lonergan sino en otros autores.

3.1.11. La normatividad epistémica.

Los términos normativo y normatividad se refieren a normas y reglas, y también se pueden referir a todas las propiedades que indican los conceptos del deber, del valor, y las prácticas de estudio y evaluación; tienen también un sentido más amplio que incluye valores y normas, lo bueno y lo correcto. La normatividad epistémica tiene que ver con el proceso evaluativo de las creencias para saber si éstas alcanzan el estatus de conocimiento. Renic se enfoca en el conocimiento proposicional como el bien más destacado; no obstante, en su propuesta de normatividad epistémica, que es muy cercana a la de Lonergan, también se enfocan otros bienes epistémicos, tales como el entendimiento, la sabiduría y la eudemonía intelectual. Además de evaluar estados cognitivos como la creencia, se incluye el acto de intelección, los juicios y la virtud de actos de intelección, sin olvidar al sujeto (ver Renic: 23). Existe una coincidencia en la mayoría de los epistemólogos en lo referente a que hay una normatividad epistémica específica que tiene que ver con la exigencia de un conocimiento objetivamente justificado y garantizado, que considere a la verdad como fundamento o como uno de los fundamentos de los valores epistémicos.

Los objetivos de una investigación deben establecerse con base en el interés pragmático con el que se evalúe el modo de proceder y los resultados cognitivos, de tal forma que se pueda establecer claramente por qué algunas creencias verdaderas son mejores que otras, o por qué las creencias falsas pueden ser mejores que sus correspondientes creencias verdaderas en

situaciones particulares. Renic afirma que lo que determina qué debemos investigar es el interés pragmático y lo ilustra con el ejemplo de la decisión de invertir cuantiosos recursos intelectuales y financieros en la investigación de la posible cura de una terrible enfermedad, en vez de dedicarlos a contar la cantidad exacta de granos de arena que hay en una playa. Otro ejemplo es el de un paciente que tiene la creencia injustificada de que su enfermedad es curable; quizá sea más benéfica para su recuperación y, en este sentido pragmáticamente justificada, que la creencia epistémicamente justificada del científico de que esa enfermedad no es curable. Estos ejemplos no atañen propiamente a la normatividad epistémica específica, pero reflejan una preocupación en torno a la objetividad que trata de mantener dicha normatividad (ver Renic: 23-24).

Renic y otros epistemólogos utilizan también el término de meta-epistemología para aludir a las preguntas metodológicas del enfoque epistemológico, así como al estudio de la posible influencia social, cultural, psicológica y política en nuestras ideas sobre el conocimiento. Otro sentido de la meta-epistemología, que es el que se aplica para la investigación de Lonergan, es el estudio de la naturaleza y las fuentes de la normatividad específica interna. Es la investigación sobre qué clase de evaluación está implícita en nuestras prácticas epistémicas regulativas, y en conceptos como justificación, garantía, conocimiento, entendimiento y sabiduría.

Debido a que la lógica también es una disciplina normativa, se debe establecer una distinción entre lógica y epistemología. La lógica trata sobre la corrección formal del razonamiento, mientras que la epistemología se ocupa de la corrección de creencias de proposiciones particulares, en cuanto a su forma lógica tanto como a su contenido. Por lo tanto, la epistemología se ocupa de un campo más amplio que la lógica.

La valoración moral, en estricto sentido, sólo es posible ahí donde encontramos conciencia moral, voluntad y sujetos responsables de acción, por lo menos potencialmente. Dado que algunos de nuestros deberes y bienes no

implican una valoración moral directa, se deben regular por otras normas, tales como las epistémicas, estéticas, sociológicas, psicológicas, etc. En este sentido, el tema de la epistemología que en apariencia se intercala con la ética, es propiamente la ética de la creencia; esta área se ha reservado para las cuestiones de la relación entre la evidencia y el asentir a un juicio. Se trata de saber cuál es el nivel de evidencia o de justificación epistémica de una creencia, para que un individuo esté justificado en asentir a su creencia.

A algunos epistemólogos les resulta problemático el término “ética de la creencia”, porque surgen problemas con la voluntariedad de la creencia. De ahí que sugieran una expresión menos problemática como “ética de la investigación”. Argumentan que las normas epistémicas tienen que ver con la actividad de la adquisición del conocimiento, en tanto que la justificación es una función de la cualidad de los procesos y habilidades de la investigación y no sólo de la pura evidencia.

Renic considera que fue Sosa el primero en proponer las virtudes epistémicas como la teoría confiabilista del conocimiento, más precisamente la teoría de la facultad confiabilista. En esencia, esta teoría sostiene que las creencias verdaderas están justificadas o garantizadas cuando se han adquirido mediante un ejercicio aprobado de acuerdo a las facultades cognitivas confiables del sujeto y en un ambiente adecuado. Sosa se refiere a las virtudes epistémicas en términos de facultad confiabilista y argumenta que para que una creencia sea conocimiento requiere que la creencia derive de una virtud intelectual o facultad. El término virtud intelectual en Sosa alude a todas las facultades cognitivas y habilidades innatas o adquiridas, tales como la percepción, la introspección, la memoria y el razonamiento lógico, que prueban ser confiables para la adquisición de la creencia verdadera.

Las virtudes epistémicas se definen como un enfoque de la epistemología que adiciona los elementos de la teoría de la virtud a los problemas epistemológicos. Es un enfoque contemporáneo de la epistemología analítica. Los especialistas de las virtudes epistémicas a menudo encuentran similitudes

entre su proyecto y las epistemologías de Aristóteles, Locke, Reid, Dewey y Pierce.

3.1.12 Generalidades sobre el modelo responsabilista de Zagzebski.

Según el modelo de Linda Zagzebski, la normatividad epistémica es parte de la ética y sugiere que las virtudes epistémicas son un subtema de las virtudes morales. Afirma que los valores epistémicos del conocimiento y el entendimiento coinciden con los valores éticos de la eudemonía holística entendiendo esta última como la buena vida, y que la valoración epistémica es un tipo de valoración moral. Define la virtud como una profunda y duradera excelencia adquirida por una persona, que involucra una motivación característica para conseguir un fin deseado y la confianza para lograr ese fin (ver Renic: 60).

Su concepto de virtudes intelectuales excluye las facultades y habilidades intelectuales, quedando así un rango estrecho para estas virtudes, las cuales son: valor intelectual, humildad, curiosidad, creatividad, mentalidad abierta, justicia, perseverancia, acto de intelección, integridad, responsabilidad epistémica, integridad intelectual, sabiduría tanto teórica como práctica. Define el conocimiento como un estado de contacto cognitivo con la realidad y surge de los actos de la virtud intelectual. También afirma que el conocimiento se puede definir como un estado de creencia verdadera que surge de un acto de virtud intelectual.

Zagzebski considera que la fuerza de su teoría responsabilista de las virtudes epistémicas radica precisamente en el hecho de que combina tanto un estado de motivación virtuosa para llegar a la verdad, que es un estado valorable en sí mismo por el sujeto, como el éxito de conseguir el objetivo. En este sentido, el

conocimiento es el logro exitoso del sujeto, pero a su vez también es un estado del sujeto cognoscitivo.

3.1.13 Virtudes epistémicas y conocimiento en Sosa.

Define la virtud intelectual o facultad como un poder, como una habilidad o competencia para llegar a verdades en un campo particular y evitar las creencias falsas. Así, las virtudes intelectuales son habilidades naturales o adquiridas (ver DePaul: 27), que confiablemente logran un bien intelectual, en lo que se refiere a su apropiación objetiva y en un ambiente apropiado. Al igual que Lonergan, Sosa distingue dos tipos de conocimiento, el conocimiento animal que se deriva del orden meramente empírico y el conocimiento reflexivo. El conocimiento reflexivo es el conocimiento que los humanos exigimos o deseamos tener sobre creencias más complejas así como de los sistemas de creencias en ciencia y filosofía.

Sostiene que una creencia es un conocimiento cuando es verdadera y apropiada; es apropiada cuando es verdadera, porque es resultado del trabajo de un sujeto cognoscente competente o virtuoso. Afirma que el valor fundamental en la valoración del conocimiento es la verdad. Verdad en este caso significa estar cierto, correcto, o tener una creencia exacta sobre cosas que por alguna razón encontramos interesantes. La valoración de las virtudes epistémicas de un sujeto cognoscente depende también del valor fundamental de la verdad, por lo que la búsqueda de la verdad quizá tenga un valor intrínseco absoluto. El conocimiento reflexivo es el estatus superior de las creencias que están apoyadas por un sistema de virtudes intelectuales (ver Renic: 83), entre las cuales podemos mencionar la coherencia, la comprensión, la unidad, la simplicidad, la integridad y el poder explicativo. El conocimiento reflexivo es muy difícil de adquirir y el reto está en el valor del entendimiento.

Ésta ha sido la visión de una corriente de pensamiento llamada de las virtudes epistémicas que, mediante categorías éticas aplicadas a las tareas

cognoscitivas, busca que el conocimiento sea realmente un bien verdadero, no sólo de manera individual sino comunitaria. Sin embargo, lograr el conocimiento y llevar a cabo las virtudes epistémicas es una tarea difícil, porque, la conciencia humana es polimórfica y hay una gran diversidad de factores que intervienen en nuestras tareas y esfuerzos cotidianos e impiden el despliegue del deseo puro de conocer, y es sobre estos factores de los que hablaremos en el siguiente apartado.

3.2. Los problemas del conocimiento.

Ahora retomamos las obras de Lonergan para analizar los problemas del conocimiento, las cuestiones que nos impiden llegar a buen puerto en el conocimiento. Esto nos conecta con la libertad esencial y la libertad efectiva, la estructura y el ejercicio de la libertad, también analizamos la propuesta del método de la ética para concluir con la apropiación de la verdad.

3.2.1. El sesgo dramático.

El sesgo dramático aparece en el patrón dramático de la experiencia que se revisó en el capítulo anterior. Recordemos que: 1) un patrón es un grupo de relaciones inteligibles que unen una secuencia de sensaciones, recuerdos, imágenes, intenciones, emociones y movimientos corporales; se les denomina patrones de experiencia y forman parte del campo subjetivo del sentido común; 2) mientras que la ciencia se dedica a buscar las relaciones de las cosas entre sí, el sentido común es un desarrollo intelectual que se interesa en las relaciones de las cosas con nosotros, y sólo hablará a las personas acerca de lo concreto y particular, es decir, es una especialización de la inteligencia en lo inmediato y en lo práctico.

En la vida diaria nos encontramos en situaciones en las que, al momento de decidir o discernir algo, surge una pasión que provoca una desviación de nuestro entendimiento, nos impide ver con claridad y nos aleja de la actitud

crítica. Cuando esto ocurre, incluso la misma inteligencia queda obnubilada y confundida, quedamos vulnerables a la irracionalidad. A causa de la incompreensión y aislamiento que esta situación provoca, llevada al extremo bien podría ser una de las formas de la génesis del mal, porque una vez trastocada y trastornada, la persona se refugia o se abandona a su propia interioridad, alejada de la vida comunitaria, abismándose en el drama interno de sus fantasías.

El hecho de no desear, rechazar o excluir un acto de intelección genera malos entendidos, cuya magnitud y consecuencias estarán en proporción con la situación o circunstancias en las que la persona se encuentre, tanto en su entorno como en su estado de ánimo. El rechazo del entendimiento puede acarrear una serie de consecuencias, que los psicólogos nos podrían ayudar a vislumbrar. Si estamos hablando del drama de la vida, bien podemos extrapolar las consecuencias del sesgo así como del drama y, en este sentido, bien podríamos inferir que algunos de los problemas que la humanidad enfrenta hoy en día, tales la drogadicción, la alienación, etc., son producto del sesgo dramático. Decir de un sujeto que se encuentra afectado por el sesgo dramático significa que no aprende inteligentemente y no afirma razonablemente, y por lo tanto no busca el bien humano, porque obrar racional e inteligentemente es obrar a favor del desarrollo y crecimiento del ser. De esto ya hemos hablado en el capítulo anterior en el apartado sobre la libertad.

3.2.2. La escotosis.

La primera forma de rechazo del entender es la escotosis. Se da en un proceso inconsciente y se caracteriza porque brota de la censura que domina el emerger de los contenidos psíquicos. No se aceptan los actos de intelección por considerarlos indeseables, pero esto no impide que lleguen a surgir intelecciones contrarias a este proceso de la distorsión del entendimiento, que implica también el riesgo de la aberración, toda vez que se excluyen nuevas preguntas pertinentes. Podría decirse que es una especie de enajenación, en

la que el sujeto ya no se detiene a analizar qué es lo que realmente busca o le interesa analizar; es decir, no hay un darse cuenta inmanente en los actos cognoscitivos, no se está consciente, porque la cesura se halla operante antes de la advertencia consciente. Aun en caso de aceptar un acto de intelección contrario a la escotosis, éste no llega hasta el nivel de la conciencia reflexiva y crítica. En la escotosis estamos propiamente en un mundo imaginario, de fantasía.

Para establecer la diferencia entre contenidos psíquicos y las demandas neurales, tenemos: Ver y oír, gustar y oler, imaginar y sentir son eventos con una base neural correspondiente; pero indagar y comprender tienen su base, no en una estructura neural, sino en una estructura de contenidos psíquicos. La sensación supone ciertos órganos de los sentidos; pero la comprensión no es otro tipo de sensación mediante otro órgano sensible; opera con respecto al contenido de la sensación y la imaginación; representa un grado más elevado de libertad. (IN: 329)

Al afirmar que la escotosis brota de la censura que domina el emerger de los contenidos del sistema psíquico, estamos hablando de que la tarea primordial de la censura es la de seleccionar y acomodar los contenidos que surgen en la conciencia en la perspectiva que se enfoque hacia el logro de un acto de intelección. Podríamos decir que limpia o que alumbra el camino hacia una intelección; sin embargo, el aspecto negativo es que algunos materiales que podrían ser importantes se quedan sin ser considerados y se pierde la posibilidad de vislumbrar otras perspectivas.

El punto que me interesa destacar es que en el rechazo del acto de intelección, lo que subyace en el fondo es no solamente el acto de negar una intelección, sino además de negar la realidad, perder la realidad y quedarse con ideas infundadas o carentes de sentido.

El ejemplo que puede ser ilustrativo es el de aquel filósofo que mientras investiga un autor en específico y con el fin de entender a profundidad tiene que apartar de su mente, al menos temporalmente, otras teorías y otros autores, de tal forma que al término de su investigación le es difícil percatarse de que ya todo lo ve, lo analiza y lo piensa desde una sola perspectiva. Ahora

considera que la única verdad, la única realidad es eso que él sabe, que ha investigado. Tuvo que censurar todas las ideas que le surgían sobre otros temas, otros autores, otras corrientes o incluso eludir alguna intelección para resolver algún problema cotidiano que reclamaba su atención. De modo que se crea un sesgo con la finalidad de concentrarse para entender y concluir su tarea inicial o principal, pero no se da cuenta de que se ha aislado intelectualmente de la realidad. Así, la censura que en un principio es una actividad positiva, se puede tornar negativa toda vez que se empieza a esparcir como neblina sobre nuestro entendimiento.

3.2.3. La represión.

La represión es propiamente la aberración de la función de la censura, que es una actividad que tiene a su vez dos aspectos, uno positivo y otro negativo. El aspecto positivo es que impide que emerjan en la conciencia las perspectivas que podrían hacer surgir un acto de intelección no deseado, introduce la exclusión de ordenamientos en el campo del inconsciente y establece la forma en que las funciones de demanda neural no deban atenderse. El aspecto negativo es admitir en la conciencia cualquier material en cualquier otro acomodo o perspectiva.

Así, en general, la represión es el ejercicio de la aberración de la censura que tiene por objeto impedir una intelección. Opera a nivel inconsciente, no apunta hacia la manera de comportarse, sino a lo que se va a entender. Según la descripción anotada, y para dar un ejemplo de esto, estamos hablando de un sujeto que sólo quiere entender lo que él quiere, o mejor dicho, lo que él cree que quiere entender; o como aquella persona que está convencida de que no puede con problemas matemáticos, y sin embargo es capaz de resolver y afrontar exitosamente cualquier otra situación, de modo que deducimos que podría en realidad estar reprimiendo los actos de intelección correspondientes.

3.2.4. La inhibición.

El resultado de la represión es la inhibición que se impone a las funciones de demanda neural tanto de imágenes como de afectos. Para bloquear una intelección se requiere inhibir la demanda de imágenes, y esto porque los actos de intelección surgen a partir de las presentaciones imaginativas. Podemos ver esto de manera más concreta con un ejemplo: pensemos en un joven que está indeciso sobre la carrera que va a estudiar, y llegado el momento en que debe elegir, la imagen que tiene es la de la profesión de sus padres que son abogados, así que guiado por estas imágenes y por el afecto hacia sus padres toma la decisión de ser abogado. Pronto empieza a tener indicios de que eso no es lo que él quería. Un profesor a quien él admira habla con él para hacerle ver su situación y guiarlo hacia su genuina vocación, digamos la medicina. Escuchando a su maestro va descubriendo que éste tiene razón. Entonces hace su trabajo la inhibición, impidiendo el acto de intelección, que consistiría en tomar conciencia de que fue un error su elección y que debe cambiar cuanto antes de carrera. La inhibición va a impedir las imágenes que estén fuera de la carrera que él ha escogido: la abogacía.

Ahora bien, las demandas de afectos se inhiben únicamente si están ligadas con imágenes no deseadas, y esta combinación de imagen y afecto se toma como algo ajeno. En este sentido, los actos de intelección son no deseados, no por el hecho de que confirmen nuestros puntos de vista y conductas, sino precisamente porque nos llevan a corregir o revisarlos.

Continuando con el ejemplo, en el estudiante se han inhibido las demandas de imágenes para evitar el acto de intelección, pero hay un afecto que siente por su maestro, le inspira admiración y respeto, y estos afectos podrían hacer que se filtraran las imágenes, por lo que se reprimen ahora los afectos que están ligados con las imágenes. Es decir, ahora inhibe el afecto hacia su profesor, bloquea la admiración que siente y a partir de esto lo considera mala influencia. Ésta es la forma de impedir los actos de intelección no deseados que lo ayudarían a corregir o revisar su error.

3.2.5. La actuación.

Aquí se trata de poner la atención en los sueños y cómo estos impactan o interfieren en la vigilia. Es interesante destacar que el sueño no está dominado por algún patrón de la experiencia; la censura que selecciona y acomoda los materiales para las demandas neurales se ejerce de manera arbitraria e indiferente. Lo que aparece con mayor fuerza y efectividad son las exigencias ignoradas durante el día. También aparecen los afectos y deseos, pero encubiertos.

Los sueños están determinados por las demandas neurales de afectos conscientes. Desear es una actividad consciente, el deseo ya apareció en la vigilia en el sujeto consciente, y al dormir se anula la conciencia. Las demandas neurales no se orientan hacia los contenidos psíquicos aprehensivos, sino a las emociones, intenciones que están más ligadas con la actividad. El sueño viene a ser una válvula de escape o de seguridad psíquica para las demandas neurales ignoradas, y aparece como un cumplimiento del deseo, pero este deseo no surgió en el inconsciente, ni tampoco es el deseo peculiar al sujeto consciente. Entonces ¿a quién corresponde? Lonergan sostiene que es peculiar no sólo del ego, sino de la sombra o del alma. “La aseveración correcta es que los sueños están determinados por ciertas demandas neurales de afectos conscientes, y los afectos en cuestión pueden ser peculiares no sólo del ego o de la persona, sino también de la sombra o del ánima.” (IN: 248)

Los sueños son ajenos al sujeto consciente y surgen disociados de sus objetos iniciales, vinculándose a algún objeto incongruente. La demanda queda satisfecha durante el sueño, no obstante que se respeta la orientación inmanente de la conciencia, mediante, la disociación del afecto y de su objeto propio. Esto garantiza un equilibrio entre las demandas neurales y la actividad psíquica. El objetivo es sacar a la luz un secreto que se ha ocultado a propósito debido a que, entre muchas posibilidades, podría suceder que llevar a la

realidad alguno de esos deseos ocultos, velados, podría producir situaciones adversas para el sujeto.

Cuando la situación adversa y los errores ocurren al azar, pueden compensarse mediante la función de expulsión durante el sueño; por la presión y exhortación de un ambiente saludable o por una instrucción apropiada y oportuna. Cuando hablamos de una perturbación o de un desorden vinculado con el rechazo a entender, la persona no es capaz de curarse por sí misma, no obstante que la curación consiste en un acto de intelección, o al menos en que ocurran las intelecciones que están bloqueadas; para tal fin es necesaria la ayuda del analista, porque él tiene que burlar la resistencia.

3.2.6. El sesgo individual.

Nos referimos al egoísmo, que es una interferencia de la espontaneidad en el desarrollo de la inteligencia. La espontaneidad se interesa por lo presente, inmediato y palpable. El egoísta carece de desinterés y desapego respecto de la indagación inteligente; cuenta con la capacidad para enfrentar los problemas y de profundizar en ellos, pero precisa del trabajo de la inteligencia para implementar estrategias eficaces. Tiene la característica de ser atrevido y de pensar por su cuenta, pero no permite el libre juego a la indagación inteligente, por lo que podemos decir que el egoísmo es un desarrollo incompleto de la inteligencia.

El egoísmo es, por tanto, un desarrollo incompleto de la inteligencia. Surge por encima de una mentalidad meramente heredada. Tiene la osadía de arremeter y pensar por propia cuenta. Pero no logra pasar de la motivación inicial y preliminar procurada por deseos y temores hasta llegar a la abnegación de sí, implicada en el hecho de dar cabalmente libre juego a la indagación inteligente. (IN: 278)

No permite, decíamos, el libre juego a las preguntas inteligentes porque esto lo llevaría a una comprensión adecuada mediante un proceso acumulativo de nuevas preguntas, las cuales lo llevarían a su vez a nuevos actos de

intelección. De esta manera limita el desarrollo de su inteligencia excluyendo la comprensión correcta.

El egoísta tiene una conciencia perturbada porque no vive únicamente en la inadvertencia o en la pura enajenación, sino que hay una consciente orientación que lo induce a dedicar sus energías a examinar el orden social, indagar en sus puntos débiles y sus carencias, y descubrir maniobras que le posibiliten acceder a sus recompensas, evitando la exigencia de cualquier contribución proporcional. En este sentido, el egoísta no es totalmente ignorante de su autoengaño. Busca exaltar a los pragmatistas porque en ellos está su seguridad pero no su justificación, por lo que se percata de su autoengaño y esto lo lleva a tener una conciencia perturbada.

3.2.7. El sesgo grupal.

Éste se apoya en una interferencia en el desarrollo del sentido común práctico, así como en la intersubjetividad, y actúa en la génesis de las visiones del sentido común. El patrón de las relaciones de un orden social que a su vez son relaciones dinámicas, define a los grupos sociales. Podemos señalar tres aspectos que distinguen a los grupos generados por el orden social: 1) el aspecto tecnológico, en el cual la distinción se hace por la profesión y ocupación de los integrantes del grupo; así tenemos, por ejemplo, la distinción entre científicos e ingenieros, técnicos y obreros, etcétera; 2) el aspecto económico, que traza la distinción en cuanto a la formación de capital y la formación para el consumo de bienes y servicios, se trata de jerarquías como capataces, supervisores, administradores y directores; 3) el aspecto político, en el que se establecen distinciones en términos de las funciones legislativa, judicial, diplomática y ejecutiva.

El orden social no solamente se constituye por grupos funcionales, además utiliza para sus propios fines los recursos de la imaginación y la emoción, el sentimiento, la familiaridad y la lealtad, sin omitir, por supuesto, el aspecto económico que se refiere a obtener ganancias y hacer que el orden sea operante y se llegue al logro de los fines sociales. Hablar de progreso social es

hablar de una sucesión de cambios, sacar nuevas ideas que modifiquen las anteriores. Ahora bien, el sentido común práctico de una comunidad forma una unidad que incluye a las mentes de los miembros de los grupos sociales que la conforman, de tal forma que cada grupo debe responder inteligentemente a los cambios o modificaciones de las situaciones para que se produzca el desarrollo. Esto ocasiona que los grupos no consideren todos los cambios con la misma óptica desinteresada del bien general de la sociedad, lo que propicia una inclinación a no ver con claridad los actos de intelección que revelan que su bienestar es excesivo o que ya no habrá más utilidad.

El sesgo grupal consiste en el bloqueo del principio generador del desarrollo social, de tal forma que se tendría que encontrar un acto de intelección operante, definido como aquel que es efectivo porque no encuentra resistencia en el grupo o porque concita el apoyo de grupos fuertes que permite superar la resistencia que se presente. Entre los mismos grupos hay diferencias: de talento, oportunidades, iniciativas y recursos; además, el hecho de que las ventajas para algunos pueden ser desventajas para otros favorece la situación de que parte de la energía de los grupos se dedique a implementar mecanismos tanto ofensivos como de defensa, con el resultado de que algunos quedan rezagados en el proceso del desarrollo social.

Por lo anterior, se da una estratificación de la sociedad en privilegiados y marginados, aparece una distinción de clases con respecto al éxito social. Esto hace que en las clases no privilegiadas aparezcan sentimientos de frustración, rencor, odio y amargura, sobre todo en los sectores que por generaciones no han podido acceder a una situación, ya no digamos privilegiada, sino de menores carencias.

Así, el sesgo en el desarrollo es una distorsión: su curso se ha torcido y queda claro que el orden social al que se ha llegado no corresponde con ningún conjunto desarrollado de ideas prácticas. Seguramente la estratificación de la sociedad ha impedido que éstas se realicen adecuadamente y de manera generalizada. Siempre existe la posibilidad de generar ideas y

complementarlas para tener ajustes y mejoras, pero éstos han pasado por el filtro de los intereses de grupo, la corrupción y los arreglos o transacciones de carácter inmoral.

Cuando se han llevado a cabo solamente algunas ideas coherentes, cuando se han realizado parcialmente, sin cubrir a todo el grupo al que se destinan, o cuando no se implementan con las complementarias que se requieran, se manifiesta un síntoma inequívoco de que las cosas andan mal. El sesgo grupal no se puede ocultar para siempre, en algún momento sale a la luz. Visto que las clases fracasadas y las exitosas resultan de algún sesgo peculiar, es de anticiparse que las clases marginadas promuevan mejoras definidas desde su óptica, guiadas por un reformista o un revolucionario. Así que el proceso de aberración crea los principios de su propia reversión, pero esto no significa o no garantiza que se lleve a cabo.

Los grupos dominantes tienen las riendas del asunto y su actitud determinará la actitud de los grupos oprimidos. Si son reaccionarios, pueden ejercer su dominio mediante la fuerza para evitar cualquier cambio. A esta situación se opondrán los revolucionarios y se generará la violencia. Por el contrario, si los grupos dominante son reformistas, implementarán las medidas adecuadas para corregir las distorsiones y prevenirlas, y lograrán acuerdos con los liberales respecto de los fines y de los medios idóneos para alcanzarlos.

3.2.8. El sesgo general.

El sentido común que no aspira a generar leyes universales ni abstractas, racionaliza sus limitaciones de tal modo que forja la convicción de que las otras formas de conocimiento humano son inútiles o de dudosa validez. Los especialistas, por su parte, corren el riesgo de convertir su especialidad en un sesgo en el momento en que no reconocen o aprecian lo significativo de otros campos del conocimiento. Ocurre lo mismo con el sentido común, debido a que carece de la capacidad de analizarse a sí mismo, ni siquiera se percata de que

él también es un desarrollo especializado del conocimiento humano y así corre el riesgo de despreciar los asuntos y ser indiferente ante resultados a largo plazo. Esto da como resultado la acentuación del interés por lo concreto y lo inmediatamente práctico, a expensas de lo abstracto y del largo plazo.

3.2.8.1 El ciclo largo de la decadencia.

El sesgo grupal se combina con el sesgo general para configurar los rasgos de la dialéctica distorsionada de la comunidad. Mencionamos que el sesgo grupal está orientado a excluir algunas ideas provechosas y mutilar otras mediante arreglos de carácter inmoral. El sesgo grupal origina el ciclo más corto, referido a la inclinación hacia ciertas ideas menospreciadas por los grupos dominantes y promovidas por los grupos oprimidos. Por otra parte, el ciclo más largo se origina por el sesgo general y se caracteriza por el menosprecio de ideas a las que todos los grupos se han vuelto indiferentes. Este ciclo más largo es esencialmente negativo, de decadencia en la comunidad.

El hombre es el ejecutor para sí mismo de la probabilidad emergente en lo concerniente a los asuntos humanos; transforma su ambiente y lo convierte en su propio autodesarrollo. Sus continuos actos de intelección son probables realizaciones de posibilidades concretas, pero el acto de intelección ya es una anticipación de los esquemas posibles. Mediante su decisión puede crear las condiciones concretas para que éstos funcionen. Mientras mayor sea el desarrollo del ser humano, tanto mayor será su dominio de las circunstancias y su capacidad de realizar posibles esquemas al cumplir sus condiciones.

Genéricamente, el curso de la historia humana procede de acuerdo con la probabilidad emergente; es la realización acumulativa de los esquemas de recurrencia concretamente posibles según ciertas tablas sucesivas de probabilidades. La diferencia específica de la historia humana es que, entre las posibilidades probables, hay una secuencia de intelecciones operativas, mediante las cuales la gente aprehende los esquemas de recurrencia posibles y toma la iniciativa de crear las condiciones materiales y sociales para que estos esquemas sean concretamente posibles, probables y actuales. (IN: 285)

Lo más importante es que el hombre puede descubrir la probabilidad emergente, puede estudiar y analizar la manera en que los actos de intelección y decisiones previas determinan la posibilidad de las intelecciones y decisiones posteriores. De esta forma se hace capaz de guiar sus decisiones actuales a la luz de los actos de intelección y decisiones futuras. Se trata del control de la probabilidad de que emerja el futuro, y lo puede ejercer la humanidad precisamente en la medida en que esté consciente de su responsabilidad por el futuro de la humanidad. Esto no significa poder adivinar el futuro, desde luego, sino hacer un análisis preciso de la historia, incluso la personal, y crear las condiciones para impactar en la probabilidad que ha de emerger en el futuro.

El conocimiento exige el control de la historia humana, dirigirla; el sentido común es insuficiente para analizar la historia, pues a pesar de situarse por encima de algunos sesgos, el sesgo general del sentido común impide que los cambios exigidos por los oprimidos sean efectivos. En este sentido, el sesgo general implica el rechazo y la omisión.

La primera implicación del ciclo más largo es que la situación social se deteriora acumulativamente; la segunda es que la inteligencia desapegada y desinteresada se vuelve cada vez más irrelevante; la tercera es que ésta termina por rendirse. Pero no todo es trágico, porque en el supuesto de la probabilidad emergente nada es inevitable. Mediante la probabilidad emergente el hombre puede controlar su historia futura, el remedio o la cura radica también en la realización de los puntos de vista superiores.

3.2.9. La cosmópolis.

Una vez que hemos presentado lo que llamamos problemas del conocimiento, los obstáculos que nos impiden ver con claridad lo que deseamos comprender, nos parece pertinente presentar la propuesta de Lonergan de cosmópolis, se

refiere a “aquello que ha de ser conocido cuando comprendemos.” (IN: 297) Equivale a la búsqueda de una “X” o la incógnita en una función, hablamos de un factor que permita crear las condiciones para una orientación inteligente hacia un desarrollo armónico y sustentable, de tal forma que cosmópolis es la solución óptima a los problemas que hemos planteado de los sesgos, la escotosis, la represión.

Esa “X” que debemos encontrar es un punto de vista superior en la comprensión del ser humano por el propio ser humano, teniendo como base a la dialéctica como principio de integración y como forma general de una actitud crítica que nos permita crear una nueva dimensión de la consciencia, sin dejar de lado los orígenes y las responsabilidades históricas. Las características de esa solución, se definen a continuación.

A la cosmópolis le corresponde hacer operantes las ideas que según el sesgo general son inoperantes. Tiene el propósito de romper con el círculo vicioso de la ilusión, encargándose de crear la evidencia empírica de que las ideas correctas pueden funcionar. Tiene la tarea de impedir que se falsifique la historia para que algún grupo ascienda al poder, pero no es una fuerza política. Tiene la misión de proteger el futuro, pugnando por la no racionalización de los abusos y los mitos, para así crear un mundo más justo y libre. Por esto se necesita una crítica de la historia como antecedente a su orientación inteligente. La cosmópolis se interesa por llevar a cabo las ideas oportunas y fructuosas; para ello debe demostrar que tales ideas son operativas sin necesidad de recurrir a la fuerza o la coerción. Debe acabar con el círculo vicioso de una ilusión (ver Dilman: 14), dejar de lado sus temores y, por el contrario, apoyar sus ideas correctas y darse cuenta de que éstas sí funcionan, con lo cual tendría la evidencia empírica. No pierde su tiempo ni energía en condenar el egoísmo individual. Debe tener la firme voluntad de impedir que los grupos dominantes engañen a la humanidad.

La racionalización de la maldad contribuye al ciclo amplio de la decadencia y es lo que la cosmópolis debe evitar (ver Mill: 134), siguiendo la consigna de

impedir la formación de recuerdos encubridores que sirven a quien asciende al poder para ocultar su vileza. Para llegar a este punto se requiere crear una dimensión de la conciencia, mediante una aprehensión profunda de las raíces históricas y de la responsabilidad histórica (ver Zagzebsky: 17). Esto implica que no haya sometimiento ni opresión, no se trata de un grupo que domine a otros, ni de un súper-estado que gobierne a los otros, ni una corte que supervise un nuevo código legal, porque al hacer esto únicamente se estaría reproduciendo lo que ya se tenía, y lo que se busca es una verdadera solución y no un remedo de lo que no funciona. Esto a su vez, implica un cambio de mentalidad y un mayor compromiso del ser humano, enmarcados en el desinterés y el desprendimiento, en la honestidad y el reconocimiento, de tal forma que se puedan crear las condiciones para una mayor colaboración interdisciplinaria.

Su aportación consiste en el análisis básico de ese compuesto siempre en tensión que es el ser humano, para hacer frente a los problemas y convocar a todas las potencialidades de nuestro tiempo a contribuir para encontrar la solución mediante el desarrollo de las artes, la literatura, el periodismo, la historia, la academia, con los recursos de la apreciación y la crítica inteligentes, brindándoles la ayuda que necesitan. Se trata de integrar las diferentes disciplinas para que cada una aporte, desde el dominio de sus campos de conocimiento, los puntos de vista superiores que se deben implementar, y ésta sería la solución para un mejor futuro, más justo y libre. Esta cosmópolis está ligada con la libertad efectiva, por lo que en el siguiente apartado nos dedicaremos a esclarecer qué es la libertad esencial y la libertad efectiva.

3.3. La libertad esencial y la libertad efectiva.

Hemos visto que la libertad humana surge con la posibilidad de imponer integraciones superiores sobre las multiplicidades coincidentes inferiores de las presentaciones sensibles. En el ámbito de la vida cotidiana se trata del conjunto de los cursos posibles de acción, que surgen en tanto son

comprendidos por la conciencia inteligente, evaluados por la conciencia racional y aprobados por la autoconciencia racional, ésta es la así llamada estructura de la autoconciencia racional,

También hemos analizado que toda inteligibilidad formal en el ámbito del ser proporcionado es contingente, no tiene que ser de una sola forma; los cursos posibles de acción también son contingentes y además constituyen una multiplicidad de alternativas. Las posibilidades aprehendidas se someten a examen reflexivo y esto conduce a la aprehensión de nuevas posibilidades, y no es sino hasta que interviene la decisión de la voluntad que la reflexión llega a su término.

La voluntad es contingente, no está determinada por sus antecedentes pues las determinaciones se realizan en los niveles inferiores formados por los materiales que a su vez reciben una multiplicidad de sistematizaciones alternativas. Es en la posibilidad de inconsistencia entre el conocimiento y la acción en donde encontramos la mayor evidencia en favor de la libertad de las decisiones humanas, pues cuando ocurre la inconsistencia no encontramos ningún argumento válido que proceda de un conocimiento, de un acto de volición o. de una decisión determinados. Llegamos así a un punto concluyente de este apartado y es la afirmación de Lonergan en cuanto a que la raíz de la libertad del ser humano se encuentra en la indeterminación, la contingencia de la inteligibilidad formal del ser proporcionado. Esta inteligibilidad necesita motivación, es meramente posible y en este sentido no puede garantizar su propia existencia u ocurrencia (ver IN: 716).

El acto de volición confiere actualidad a un curso de acción inteligible, inteligente y razonable. Decimos que un curso de acción es inteligente e inteligible si es aprehendido por un acto de intelección práctica, y que es razonable si es motivado por la reflexión racional. De este modo, si el acto de volición reúne todas estas características, no es arbitrario. De acuerdo a lo anteriormente asentado, podemos decir que ser esencialmente libre significa que a través de un acto de intelección práctica aprehendemos diferentes

cursos de acción posible, motivados por la reflexión y ejecutados por la decisión. Se trata de una estructura dinámica.

Por otro lado, el ser humano es efectivamente libre mientras esta estructura dinámica está abierta a aprehender, motivar y ejecutar una amplia gama de cursos de acción que de otra forma serían meramente posibles. Se trata del alcance operativo de la estructura dinámica.

Ahora bien, Lonergan propone cuatro condiciones para la libertad efectiva:

-La primera condición de la libertad efectiva son las circunstancias externas. Se trata de constricciones en el ámbito externo. Las circunstancias ofrecen una gama limitada de alternativas concretamente posibles, así como recursos también limitados para la ampliación de esa gama de alternativas.

-La segunda condición es el sujeto en cuanto sensible. Se refiere a que la adaptación y el ajuste espontáneos son una constante entre las orientaciones del desarrollo intelectual y el psico-neural en un estado normal, por lo que hay la necesidad de adquirir destrezas y hábitos sensibles, y en tanto no se adquieran, no somos libres para realizar acciones relacionadas con destrezas y hábitos aun no adquiridos. Los desajustes y la no adaptación son productos de un conflicto que se pudiera manifestar en sentimientos de ansiedad, en obsesiones y fenómenos neuróticos que limitan la capacidad de deliberación y elección efectivas del individuo.

-La tercera condición es el sujeto en cuanto inteligente. Esto tiene que ver con las limitaciones en el desarrollo intelectual. Cuando comprendemos algo podemos reproducir a voluntad el acto de comprensión, pero mientras no se llega a la comprensión debemos continuar con el proceso de aprendizaje. Existe una relación directa entre la acumulación de intelecciones y el acceso a nuevos actos de intelección, así como la facilidad para lograr alcanzarlo. A un mayor desarrollo de nuestra inteligencia práctica corresponde una mayor gama de cursos posibles de acción por aprehender y considerar.

-La cuarta condición de la libertad es la disposición del sujeto de manera antecedente. Para tal efecto, ya hemos afirmado que la voluntad es la capacidad de tomar decisiones; si hay disposición volitiva, no hay necesidad de persuasión alguna, ya que la volición es el acto de decidir. Aprender cursos de acción toma tiempo y requiere de esfuerzo, sin lo cual estos cursos de acción quedan excluidos de la consideración. La función de la disposición volitiva es paralela a la función de la acumulación de intelecciones. Cuando no hay disposición volitiva se precisa de la persuasión, y esto también requiere de tiempo, y mientras no se dedique ese tiempo no se abrirá la posibilidad de nuevos cursos de acción.

Así, la libertad esencial es el proceso para llegar a la intelección, a la reflexión y a la decisión. Digamos que es el proceso intelectual para vislumbrar y deliberar las posibilidades de acción con sus riesgos, ventajas y desventajas. La libertad esencial proporciona las bases para la libertad efectiva, que consiste en la ejecución de los cursos de acción que le proporciona el proceso intelectual. Esto no se da, sino que hay que ganárselo.

En su libro *Filosofía de la educación*, que reúne las conferencias que impartió en Cincinnati en 1959, Lonergan llega a la siguiente conclusión:

La gran tarea que se nos pide, si hemos de hacerla vivible de nuevo, es la recreación de la libertad del sujeto, el reconocimiento de la libertad de conciencia. Normalmente pensamos en la libertad como libertad de la voluntad, como algo que sucede dentro de la conciencia. Pero la libertad de la voluntad es un control sobre la orientación del flujo de la conciencia; y ese flujo no es determinado ni por el medio ambiente, ni por los objetos externos, ni por las demandas neurobiológicas del sujeto. Tiene su propio componente libre. El arte es un elemento fundamental en la libertad de conciencia misma. Pensar en el arte nos ayuda a pensar, también, en explorar la libertad plena de nuestras maneras de sentir y percibir. (FE: 308)

Si bien esta cita se refiere en particular al arte en el contexto de la libertad de conciencia, queremos rescatar nuevamente la cuestión del indeterminismo del flujo de la conciencia, destacando justamente la importancia del arte como ese factor liberador del propio pensamiento que nos permite acceder a nuevas

formas de experimentar el mundo, o a la faceta sensible del mundo. Nos referimos entonces a un patrón de experiencia específico, el patrón estético, al que bien valdría la pena recurrir para proceder a actualizar un curso de acción posible.

3.4. El método de la ética.

El universo del ser proporcionado es un compuesto de potencia, forma y acto, y ha de ser conocido mediante el proceso del conocimiento del que hemos hablado en el primer capítulo: experimentar, entender y juzgar, que a su vez forman para el ser humano el universo del bien proporcionado, un compuesto de objetos del deseo, órdenes inteligibles y valores. Esto es así porque hay una multiplicidad de experiencias que el ser humano ordena inteligentemente y de las cuales elige racionalmente; éste es el bien que el ser humano hace (ver IN 696). Los objetos del deseo, ordenes inteligibles y valores son un bien, así que se propone un bien potencial que es idéntico a la inteligibilidad potencial que incluye a los objetos del deseo: el bien formal, idéntico a la inteligibilidad formal y que incluye a los órdenes inteligibles humanos, y el bien actual, idéntico a las inteligibilidades actuales e incluye los valores humanos.

Los objetos del deseo brindan una satisfacción, por esta razón se consideran instancias del bien. De igual modo, los órdenes inteligibles inventados por el ser humano son un bien porque garantizan sistemáticamente la satisfacción de los deseos. Estos órdenes inteligibles y sus contenidos son objetos posibles de elección y por lo tanto son valores. Debemos recordar que tanto el proceso para llegar a la decisión como la elección misma son sólo probables, porque “el proceso del mundo es abierto, es una sucesión de las realizaciones probables de las posibilidades” (IN 170). Estamos hablando de la probabilidad emergente generalizada que todo lo condiciona y penetra; además, el orden universal incluye todas las inteligibilidades, porque son sus partes constitutivas, y presupone todas las multiplicidades ordenadas y las que hay por ordenar. Por lo

tanto, el bien se identifica con la inteligibilidad intrínseca del ser (ver IN 699) y toda elección es una elección del orden universal.

En este orden de ideas, podemos deducir entonces que el orden inteligible y el valor racional son el sustento para que podamos afirmar la identificación del ser y el bien. El bien potencial está constituido por los objetos del deseo, que son múltiples; la multiplicidad de objetos del deseo no es más que el bien potencial. Esto incluye los objetos indiferentes y los objetos de aversión. La explicación propuesta por la indagación inteligente es el conocimiento del componente formal del bien (los órdenes inteligibles); la afirmación hecha por la reflexión crítica es el conocimiento del componente actual del bien (los valores). Esto no niega el mal en el universo, en el apartado anterior ya hemos hablado de algunos problemas con que nos encontramos a este respecto.

La base del método de la ética es la estructura dinámica de la autoconciencia racional, que se hace latente y se ejerce en el acto de elegir; esta estructura está presente en todos porque todos tenemos que elegir, por eso es universal por parte del sujeto, y es universal y concreta por parte del objeto porque se trata de una estructura recurrente en cada elección. Así, la prolongación de la estructura del conocimiento hasta la acción humana es lo que fundamenta a la ética.

El método de la ética acepta a los sujetos como seres humanos, ejerce la crítica dialéctica mediante la cual los sujetos pueden corregir sus aberraciones, una crítica tanto de las situaciones como de los sujetos. Establece los principios que realmente deben seguir y critica los preceptos que han demostrado ser erróneos. Su base está en el análisis y la reflexión sobre los motivos de los propios actos, considerando la estructura dinámica e inmanente en los sujetos, que siempre están en situaciones cambiantes. Este método ayuda a seguir un curso de acción sensato de manera recurrente.

3.5. La apropiación de la verdad.

Apropiarnos de la verdad significa hacerla nuestra, ser congruentes y consistentes. Hay tres formas de apropiación: la apropiación esencial, que es de orden cognoscitivo; la apropiación volitiva, que se refiere a que la racionalidad exige que haya congruencia entre nuestro conocimiento y nuestros actos, de modo que consiste en la disposición volitiva a vivir conforme a la verdad; y la apropiación sensible, que es la adaptación de la sensibilidad a las demandas del conocimiento y a los requerimientos de las decisiones.

La apropiación de la verdad presenta un problema triple:

1) El problema del aprendizaje: se refiere a la acumulación de intelecciones que constituyen un punto de vista, y el desplazamiento desde un punto de vista inferior a uno superior.

2) El problema de la identificación: básicamente consiste en que mientras no se logre un acto de intelección no tenemos pistas que nos orienten a elegir los elementos que deben ser integrados o relacionados. En ciertos casos pudiera haber la ayuda de un maestro, pero ésta debe orientarse en el sentido de lograr los actos de intelección. Alcanzada la intelección, ya podemos reconocer en nuestra propia experiencia lo que queda dentro y lo que queda fuera de esta aprehensión. Poseer esa capacidad y ejercitarla son cosas diferentes. La identificación es un ejercicio, mediante el cual uno posee un acto de intelección como propio, y esta identificación procede de la comprensión que nos capacita para enseñar a los demás los elementos sensibles que posibiliten el surgimiento del mismo acto de intelección en los demás.

3) El problema de la orientación: los descubrimientos se formulan como posiciones y contraposiciones. Mediante la indagación inteligente y la reflexión crítica podemos revertir las contraposiciones que parecen obvias, y esto se logra en la medida en que seguimos el impulso del deseo desasido y desinteresado de conocer. Pero somos proclives a que, cuando se ha alcanzado la verdad, llegamos a pensar que es irreal y nos alejamos del ámbito de la verdad y del ser, y esto distorsiona lo que conocemos y lo que podemos

llegar a conocer. Así adquirimos una noción errónea de la realidad, de la objetividad y del conocimiento.

Estos problemas son paralelos a los tres niveles del conocimiento, de modo que el problema del aprendizaje se resuelve en el nivel de la comprensión, el problema de la identificación se resuelve en el nivel de la experiencia y de la conciencia intelectual y racional; por último, el problema de orientación se resuelve en el nivel de la reflexión y el juicio, una vez que hemos aprehendido:

a) que los problemas se resuelven en el momento en que afirmamos o negamos, en el juicio.

b) se resuelven cuando aprehendemos que el objetivo del conocimiento es el ser.

c) cuando aprehendemos que el ser es cambiante y su contenido está determinado por la aprehensión inteligente y la afirmación razonable, y que una vez hecha la afirmación ya nada puede determinar el contenido.

Hasta aquí hemos visto en la última parte de este capítulo las características que debe reunir la solución que buscamos para evitar el ciclo amplio de la decadencia, y los problemas del conocimiento que impiden comprender la realidad, ésta solución es la búsqueda de una "X" que llamamos cosmópolis, y se trata de estrechar los lazos entre las diferentes disciplinas, es una solución pacífica e inteligente, que pretende establecer un ambiente pertinente para el desarrollo del conocimiento, es una búsqueda continua de la inteligencia humana por un futuro más justo y más libre. Hemos hablado de la libertad esencial, que es propiamente la estructura dinámica de la autoconsciencia racional, esto es, flujo sensible, intelección práctica, reflexión y decisión. La libertad efectiva es el alcance operativo, es la puesta en marcha, es la acción, porque consiste en ejecución de los cursos de acción proporcionados por el proceso intelectual, la libertad efectiva no sería posible sin la libertad esencial porque ésta última proporciona las bases; las condiciones para la libertad efectiva son las circunstancias externas, el sujeto en cuanto sensible, el sujeto

inteligente y el sujeto que quiere de manera antecedente. Estos apartados nos llevan a la propuesta de un método de la ética, que es la ampliación de la estructura del conocimiento al ámbito de la acción humana. Finalmente los aspectos de la verdad desde un punto de vista epistémico, en el sentido de que la verdad pertenece a los juicios que afirman un incondicionado virtual, hemos visto que para que llegar a la verdad debemos satisfacer las condiciones a través del proceso cognoscitivo, y siguiendo la normatividad del deseo puro, desasido, y desinteresado de conocer, mediante la indagación inteligente y la reflexión racional; nos hemos referido a la verdad desde un punto de vista ético, porque involucra nuestra forma de vida, nuestro ser y nuestra relación con nuestro entorno. Como si se tratara de una unidad, inteligibilidad, realidad, verdad y bondad: el ser es uno, inteligible y es también bueno (ver IN 688)

Conclusiones.

Nos hemos dedicado a analizar lo que consideramos son dos problemas fundamentales para la filosofía, el conocimiento y la libertad, éstas categorías mantienen una estrecha relación y tienen repercusiones en otras áreas del conocimiento como la psicología, la antropología, el derecho, etc. La investigación que hemos presentado tenía como tarea esclarecer qué es el conocimiento, analizar el proceso del conocimiento, así como las condiciones para poder conocer; esclarecer también qué es la libertad y con estos elementos determinar cuál es la relación entre ambas categorías. Para este fin hemos estudiado la propuesta filosófica de Lonergan. Es así que ahora presentamos las conclusiones más significativas de nuestra investigación.

Del primer capítulo concluimos que la naturaleza del conocimiento es que es un proceso, que consiste en experimentar, entender, juzgar y decidir; para realizar estas tareas de manera exitosa y tener la seguridad de que conocemos empleamos el método empírico generalizado; los niveles del conocimiento se realizan en dos modos, el directo y el introspectivo, el modo directo son los datos de experiencia, la intelección, la reflexión y el juicio, y la decisión; el modo introspectivo se refiere a los niveles de los datos de la consciencia, queda claro que sin consciencia no puede haber conocimiento, cada nivel del conocimiento lo acompaña: la consciencia empírica, la consciencia inteligente, la consciencia racional y la autoconsciencia racional. El conocimiento propiamente lo alcanzamos en el nivel del juicio, nivel de la consciencia racional, hasta que emitimos nuestro juicio verdadero tenemos un conocimiento, ascendemos al cuarto nivel de la decisión y la autoconsciencia racional cuando tenemos que determinar y elegir posibles cursos de acción (en el ámbito ético).

Lo que conocemos, lo conocido y lo que hay por conocer es el ser, es el objeto del deseo puro de conocer, es lo que se conoce mediante la aprehensión inteligente y la afirmación razonable; de esto se infiere que el ser es lo real, es lo verificado, es lo que se expresa en el conjunto de juicios verdaderos, y por lo tanto, lo real es lo inteligible, entendiendo por inteligible aquello que se puede comprender.

Para tener la seguridad de que realmente conocemos debemos cuidar que el proceso se lleve a cabo apegados a la normatividad; aquí encontramos un punto muy destacable en este método empírico generalizado; el deseo puro, desasido y desinteresado de conocer es lo que guía todo el proceso del conocimiento, respetar y seguir este deseo es apegarnos a su normatividad que implica el sé atento, sé inteligente, sé razonable y sé responsable, y cada uno de estos puntos corresponde a cada nivel del proceso cognoscitivo. Es en el nivel del entendimiento en donde inicia propiamente la validación de lo que será el conocimiento, porque en este segundo nivel, siguiendo el deseo puro

de conocer, surgen preguntas en orden a entender lo dado en la experiencia, y es cuando tratamos de entender, de dar respuesta a las preguntas formuladas cuando sobreviene el acto de intelección o *insight*, es resultado del esfuerzo de la inteligencia que trata de comprender, pueden surgir actos de intelección como puntos de vista superiores cuando reconocemos que lo previamente entendido era deficiente, o actos de intelección inversos que indican que lo que se busca no se dará, que la solución no es correcto o que no hay nada que entender porque no se encuentra ninguna inteligibilidad, después de lo cual reiniciamos el proceso. También tenemos un acto de intelección vulnerable cuando todavía quedan preguntas por resolver, que al resolverlas nos llevan a otras intelecciones; el acto de intelección invulnerable es cuando sobre un asunto ya no hay más preguntas ulteriores pertinentes, podría haber más preguntas, pero si no son pertinentes o relevantes, tenemos una intelección invulnerable.

Acto seguido, una vez que tenemos un acto de intelección pasamos a la comprensión reflexiva, que es el tercer nivel, con la consciencia racional, ahora formulamos preguntas en orden a reflexionar, y este nivel adquiere relevancia porque es aquí en donde sopesamos y valoramos la suficiencia de la evidencia para emitir el juicio; se trata de la justificación, valoramos las razones que tenemos para hacer una afirmación. Tenemos una evidencia suficiente cuando alcanzamos un incondicionado virtual. El condicionado es la expresión de lo que se ha de afirmar o lo que deseamos conocer, el nexo entre el condicionado y sus condiciones es la estructura heurística del método empírico generalizado, una vez que se cumplen estas condiciones, la intelección reflexiva verifica si éstas se han cumplido, de ser así, hemos alcanzado el incondicionado virtual y emitimos el juicio de hecho, un juicio verdadero que es propiamente el conocimiento; entonces, conocemos porque sopesamos y valoramos la evidencia, porque emitimos juicios verdaderos.

También queremos concluir que la objetividad para Lonergan no significa salir de sí para ir al objeto, sino que la trascendencia se encuentra en la intención

del ser y es aquí en donde se encuentra la diferencia del sujeto y el objeto, la trascendencia y la objetividad se dan en la medida en que elaboramos juicios. Así hay tres aspectos de la objetividad, la absoluta, la normativa y la experiencial; la absoluta la encontramos en el incondicionado virtual, que es un absoluto de facto porque ya se cumplieron sus condiciones, ya no depende de nada, se expresa en un juicio que es absoluto; la objetividad normativa, se fundamenta en el despliegue del deseo puro, desasido y desinteresado de conocer, en éste hay una orientación dinámica que determina no únicamente su objeto, sino también los medios para lograrlo, la normatividad está propiamente en los principios trascendentales; la objetividad experiencial, propia de los sentidos y de la consciencia empírica, los materiales son lo dado en la experiencia por lo que no está sujeto a dudas, de lo que sí puedo dudar es de las respuestas a las preguntas en orden a reflexionar. Buscamos encontrar la verdad, que en la teoría Ionerganeana es la verdad ontológica, que es la identificación del ser con el objeto sobre el cual indagamos y reflexionamos, es el isomorfismo necesario entre el conocimiento y la estructura del objeto conocido proporcionado.

En la autoafirmación realizamos una verificación, un auto-reconocimiento que se elabora en el nivel de la autoconsciencia racional, se trata de aplicar el proceso cognoscitivo de manera introspectiva, para que, mediante preguntas, podamos concebir, formular y juzgar para sopesar y captar la evidencia suficiente respecto a que somos sujetos cognoscentes, es decir, partimos de un condicionado que es una pregunta sobre sí mismo cognoscentes, en este caso el cumplimiento de las condiciones es suministrado por los datos de consciencia, y así llegamos a un incondicionado virtual, que es la afirmación de uno mismo como sujeto cognoscente. La auto-apropiación consiste en hacer explícito el método empírico generalizado, para tal fin debemos duplicar la estructura cognoscitiva,⁵⁷ de esta forma conoceremos lo que es el conocimiento y de lo que nos apropiamos es de nuestra estructura

⁵⁷ Ver el esquema del apartado 1.1 del primer capítulo.

cognoscitiva, así sabremos que somos inteligentes, racionales y racionalmente autoconscientes.

Conclusiones del capítulo II.- Hay un isomorfismo entre la estructura de nuestro conocimiento y la estructura de su objeto conocido, porque lo que ha de ser conocido por la inteligencia es lo inteligible. El ser proporcionado se compone de potencia, forma y acto, y son una unidad, y se corresponden con los actos mediante los cuales han de ser conocidos que son la experiencia, la captación inteligente y la reflexión razonable. Si entendemos esto, significa que lo real es inteligible y accesible a nuestro conocimiento.

El orden universal es la probabilidad emergente generalizada, esta probabilidad emergente significa que hay una realización sucesiva de series de esquemas de recurrencia relacionadas con las probabilidades sucesivas, éstas aparecen en cuanto se satisfacen las condiciones para que funcione el esquema; una vez que la probabilidad ocurre, deja de ser probabilidad de emerger y se sustituye por la probabilidad de sobrevivir. De acuerdo con esto, las leyes están sujetas al cumplimiento de las condiciones y éstas están sujetas a la probabilidad emergente generalizada. Afirmar que el orden del universo es la probabilidad emergente es reconocer que todo está sujeto a la probabilidad y no a la necesidad absoluta.

En el universo hay indeterminación y esto se ejemplifica mediante los géneros en cuanto explicativos y las especies en cuanto explicativas. El conocimiento explicativo es el de las ciencias y se encarga de las relaciones de las cosas entre sí; tanto en los géneros como en las especies en cuanto explicativas hemos visto que, se da la ocurrencia de una serie de agregados de evento coincidentes, que el nivel inferior no puede considerar, entonces se crea un nivel superior que hace sistemático lo que de otra forma sería meramente coincidente, en líneas generales, los niveles superiores emergen de los niveles inferiores sin reducirse a éstos. Esto ocurre en las partículas subatómicas, los microorganismos, las plantas, los animales y los seres humanos; ésta es la prueba de que en la naturaleza hay un indeterminismo.

Este proceso del emergentismo también lo constatamos en la estructura de la autoconsciencia racional, el cuarto nivel del conocimiento, el nivel de la decisión, ahí tenemos el flujo sensible subyacente, que son las presentaciones afectivas, son los datos de la consciencia en general, estos datos forman agregados, que también forman residuos empíricos, y a su vez forman multiplicidades coincidentes, que serán integradas mediante la imposición de integraciones superiores, y poder alcanzar, mediante la actividad intelectual, un acto de intelección. El siguiente paso en la estructura de la autoconsciencia racional es el de la intelección práctica, en la que se buscan los cursos posibles de acción. El siguiente paso es la reflexión práctica, en este punto se miden las consecuencias, los riesgos, la responsabilidad que implica la elección de un curso de acción propuesto (ver Dunne: 103). El término de la reflexión práctica es la decisión, se establece un nexo necesario entre la racionalidad y el acto, es la necesidad racional que se impone, y está condicionado por un acto razonable de la voluntad y es en este punto en donde se expresa la fuerza del conocimiento para que se cumpla en la acción.

La importancia de la autoconsciencia racional es que se ocupa de decidir llevar a cabo un curso de acción, y en este nivel nos interesamos por nuestros propios actos y gracias a ésta podemos llegar al autoconocimiento. Pero todo este proceso de la estructura de la autoconsciencia racional es meramente contingente (ver González: 105), por lo tanto, la libertad, y aquí inicia la respuesta a otra de las preguntas de la investigación sobre qué es la libertad, también es una forma de contingencia; el indeterminismo ya opera en la naturaleza, pero la libertad es la capacidad para auto-determinarnos, de conocer nuestras determinaciones y elegir qué es lo que decidimos que nos determine.

Lonergan asegura que todos poseemos por igual la estructura del conocer y la utilizamos desde siempre, pero la tarea urgente es apropiársela. Esta situación nos deja claro dos cosas, que necesitamos una teoría del conocimiento y también necesitamos una ética. Es el binomio que hemos expresado en el

título de la presente investigación: “Conocimiento y Libertad”. La manera como quedan ligadas la epistemología y la ética se expresa también en la noción de virtudes epistémicas.

En la autoconciencia racional es en donde se hace patente la exigencia de ser congruentes, pues quien es racionalmente autoconsciente está interesado por las razones de sus propios actos, se interesa por lo que lo motiva a actuar. En esta autoconciencia racional nos percatamos de que es obligatorio llevar a cabo la acción, porque no debo actuar de otra forma. Se establece, una vez más, una unión entre el conocimiento y la decisión para la acción: conocimiento y ética, conocimiento que se fundamenta en la ética y ética que se fortalece en el conocimiento.

Un aspecto a destacar por su repercusión ética es la auto-apropiación. Podría decirse que es el encuentro con uno mismo, en el que el ideal del conocimiento es uno mismo. Es la manifestación del deseo puro de conocer, con el que se expresa el ideal del conocimiento. Entender, preguntar, hacer explícito, todo esto requiere de la presencia, del estar presente para uno mismo, para tratar de entender esa otredad en nosotros. Así pasamos a la autoconciencia racional, valoramos nuestras acciones para saber si actuamos correctamente o no; es el autoconocimiento explícito y adecuado.

La libertad es, pues, una clase de contingencia. Es una contingencia que surge no del residuo empírico que sirve de fundamento a la materialidad y a lo asistemático, sino en el orden del espíritu, de la aprehensión inteligente, la reflexión racional y la voluntad orientada moralmente. Tiene el fundamento doble de que su objeto es simplemente una posibilidad y de que su agente es contingente no sólo en su existencia, sino también en la extensión de su conciencia racional. (IN: 713)

Conclusiones del capítulo III.- Las virtudes epistémicas son la aplicación de la ética al proceso del conocimiento, es la exigencia de respetar las normas del deseo puro de conocer, de respetar los preceptos trascendentales de sé atento, sé inteligente, sé razonable, sé responsable; es asumir la responsabilidad que se adquiere en el momento en el que emitimos un juicio o

afirmamos una creencia como verdadera, es saber que con estos actos adquirimos un compromiso personal; estas virtudes epistémicas nos permiten ver el conocimiento no desde el utilitarismo, sino como una contribución a la perfección holística del ser humano.

La propuesta de un método de la ética tiene como base la estructura dinámica de la autoconciencia racional, consiste en la ampliación de la estructura del conocimiento hasta la acción humana; así como en el proceso del conocimiento hay un proceso auto-correctivo, así también en el nivel de la acción humana se pueden corregir las aberraciones mediante la crítica, por lo tanto, también tiene como base el análisis y la reflexión.

Finalmente, la libertad es posible, porque la autodeterminación es posible; si no hay algo que me determine, yo mismo me puedo determinar. O visto de otro modo, como lo examinamos al referirnos a los sesgos y la represión, si algo me determina o yo mismo padezco un sesgo o una aberración, existe siempre la posibilidad de ser libre.

Sin duda, los seres humanos son libres. Si no fuesen libres, no se plantearía la cuestión de sus acciones pecaminosas. Pero su libertad esencial es una cosa, y su libertad efectiva es otra. Su libertad esencial radica en la estructura dinámica de la autoconciencia racional; es una integración superior de las multiplicidades inferiores que pueden ser integradas de maneras muy diferentes; en esa integración superior, cada elemento aparece, primero, como un curso posible de acción revelado por el acto de intelección; segundo, como un valor por sopesar mediante la reflexión; y, tercero, como una actualidad, sólo si es elegido... Puesto que el ser humano se determina a sí mismo, es responsable; puesto que el curso de acción que ha sido determinado y el proceso de determinarlo son ambos contingentes, el ser humano es libre. (IN: 795)

Sin embargo, como hemos venido mostrando, estos procesos son contingentes, la voluntad misma es contingente, tal vez la única garantía es que estos procesos también son auto-correctivos, mediante nuevas preguntas, entendimiento y la reflexión crítica; con todo, lo que es seguro es la probabilidad.

La apropiación de la verdad, cierra el ciclo del proceso del conocimiento, en el sentido de que eso es lo que se busca; todo conocimiento busca la verdad, y se busca la libertad para seguir en este camino de la verdad. Por lo tanto, conocimiento y libertad también implican la verdad. La apropiación de la verdad es hacerla nuestra, es vivir conforme a la verdad, porque implica la congruencia de nuestro conocimiento con nuestros actos libres que sólo son probables.

Hemos visto que hay un común denominador no sólo en las acciones humanas, sino en el orden del universo, es la probabilidad emergente, todo lo que sucede no es más que probable; el indeterminismo nos garantiza que podemos crear las condiciones para auto-determinarnos, y para lograr esto se requiere el conocimiento que, a su vez, es también una condición que posibilita ver las posibles vías de acción y poder elegir de entre alguna de ellas. Es en la acción en donde culmina el proceso cognoscitivo, en la decisión pasamos del conocimiento a los actos humanos deliberados. Podemos acceder a estos actos deliberados gracias a la estructura dinámica de la autoconsciencia racional y esto es lo que conforma la libertad esencial, y ésta sienta las bases para la libertad efectiva, sin embargo, también hemos visto que tanto el proceso para determinar los cursos posibles de acción son contingentes y así también la ejecución de esos cursos de acción; esto nos llevaría a pensar que tanto libertad esencial como la libertad efectiva son limitadas, es lo que Lonergan llama la impotencia moral, que ocasiona un desarrollo intelectual y volitivo incompleto que causa desánimo, en tal caso, la alternativa es el esfuerzo. Ante un escenario adverso, que provoca la impotencia moral, y que impide el desarrollo intelectual se debe buscar una solución que consistirá en una integración superior.

Las preguntas que motivaron la presente investigación: conozco porque soy libre o soy libre porque conozco; encuentran así su respuesta: el conocimiento es la condición de posibilidad de los actos libres, este conocimiento es resultado de la afirmación, de la reflexión crítica y de la indagación inteligente

que son componentes de los órdenes inteligibles humanos, en tanto que la libertad tiene su base en la contingencia de ésta inteligibilidad formal del ser proporcionado, así como también en la posibilidad de inconsistencia entre el conocimiento y la acción del ser humano. Por lo tanto, el conocimiento nos da acceso a la razonabilidad de las elecciones, que son meramente posibles frente a una multiplicidad de alternativas.

Bibliografía:

Anderson, Joel. "Introduction: Free will, neuroscience, and the participant perspective", *Philosophical Explorations: An International Journal for the*

Philosophy of Mind and Action, (2007)10:1, 3-11, DOI: 10.1080/13869790601170094

Bartra, Roger. *Antropología del Cerebro. Conciencia, Cultura y Libre Albedrío*. México, FCE, 2014.

Beer, Peter. *An Introduction to Bernard Lonergan*. Australia, Sid Harta Publishers Pty Ltd, 2010.

Berlin, Isaiah. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, Alianza Editorial, 2004.

Bravo, Armando Javier, *Una introducción a Lonergan*, México, Universidad Iberoamericana, 2001.

Byrne, Patrick H. "Neurociencia, conciencia, Libertad y Lonergan". Traducción de Ricardo García. en *Revista de Filosofía*. 135, 2013, pp. 101-122.

Crowe, Frederick. *Three Thomist Studies*. Edited by Michael Vertin. Boston College, 2000.

_____ *Lonergan*. Minnesota, The Liturgical Press, 1992.

Dilman, Ihlam. *Free Will. An historical and philosophical introduction*. New York, Routledge, 2001.

DePaul, Michael and Linda Zagzebsky. *Intellectual Virtue. Perspective from Ethics and Epistemology*. New York, Oxford University Press, 2003

Duffy, James Gerard. "El azar, la probabilidad emergente y la cosmópolis" en *Revista de Filosofía*. 135, 2013, pp. 313-337.

Dunne, Tad. *Doing Better*. Milwaukee, Marquette University Press, 1992.

Fisher, John Martin y otros. *Four Views on Free Will*. Singapore, Blackwell Publishing, 2007.

Flanagan, Joseph. *Quest of Self-Knowledge. An Essay in Lonergan's Philosophy*. Canada, University of Toronto Press, 2002.

Friel, Christopher. *Transformation and Deliberation*. The Lonergan Review: The Journey of Transformation Volume 5, Issue 1, 2014 Pages 39-52 DOI: 10.5840/lonerganreview2014514

González, Juliana. *Ética y Libertad*. México, FCE, 2001.

Galán, Francisco Vicente. *Una Metafísica para tiempos metafísicos. La propuesta de Bernard Lonergan de una metametodología*. México, UIA, 2015.

_____ "Volver al futuro. Del Insight al método." *Revista de Filosofía*. 135, 2013., pp. 255-278.

_____ "Humanismo y educación: una propuesta para las Universidades del siglo XXI". *Revista de Filosofía*. 34, 2002., pp. 1-26.

Habermas, Jürgen. *Verdad y justificación*, Traducción de Pere Fabra y Luis Díez. Madrid, Trotta, 2011.

_____ *Entre naturalismo y religión*. Barcelona, Paidós Básica, 2008.

_____ *The Language Game of Responsible Agency and the Problem of Free Will: How can epistemic dualism be reconciled with ontological monism?* *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, (2007) 10:1, 13-50, DOI: 10.1080/13869790601170128.

_____ *Knowledge and Human interests*, Traducción de Jeremy J. Shapiro. Boston, Beacon Press, 2002.

Lambert, Pierrot and McShane, Philip. *Bernard Lonergan. His Life and Leading Ideas*. Vancouver, Axial Publishing, 2010.

Lonergan, Bernard. *Collected Works of Bernard Lonergan Vol. 3: Insight: a Study of human understanding*, Frederick E. Crowe y Robert M. Doran (ed.), Toronto, University of Toronto Press, 2008.

_____ Conocimiento y Aprendizaje. Traducción de Armando J. Bravo. México, Universidad Iberoamericana, A. C., 2008. (Abreviado como CA)

_____ *Método en teología*. Traducción de Gerardo Remolina. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006. (Abreviado como MT)

_____ *Filosofía de la Educación*. Trad. Armando J. Bravo. México, UIA, 2006. (Abreviado como FE)

_____ Collected Works of Bernard Lonergan Vol. 1: *Grace and Freedom: Operative Grace in the thought of St. Thomas Aquinas*, Frederick E. Crowe and Robert M. Doran (ed.), Toronto, University of Toronto Press, 2005.

_____ *Insight: Un Estudio sobre la Comprensión Humana*, Traducción de Francisco Quijano. Salamanca, Universidad Iberoamericana-Sígueme, 1999.

_____ Collected Works of Bernard Lonergan Vol. 5: *Understanding and Being: The Halifax Lectures on Insight*. Elizabeth A. Morelly y Mark D. Morelly (ed), revisado aumentado por Frederick E. Crowe con la colaboración de Elizabeth A. Morelly y Mark D. Morelly, Robert M. Doran y Thomas V. Daly, Toronto, University of Toronto Press for Lonergan research Institute of Regis College, 1990.

Mathews, William. *Lonergan's Quest: A study of Desire in the Authoring of Insight*. Canada, University of Toronto Press. 2005.

Melchin, Keneth. *History, Ethics, and Emergent Probability: Ethics, Society and History in the work of Bernard Lonergan*. Ottawa, The Lonergan Web Site, 2^a ed., 1999.

Mill, John Stuart. *Sobre la libertad*. Traducción de Pablo Azcárate. Madrid, Alianza Editores, 2000.

Nagel, Thomas. *La mente y el cosmos*. Traducción de Francisco Rodríguez. Madrid, Biblioteca Nueva, 2014.

_____ *Una visión de ningún lugar*. Traducción de Jorge Issa. México, FCE, 1996.

Pereda, Carlos. *Crítica de la Razón Arrogante*. México, Taurus, 1999.

Renic, Dalibor. *Ethical & Epistemic Normativity. Lonergan & Virtue Epistemology*. Milwaukee. Maruqet University Press, 2012.

Searle, John. *Neuroscience, Intentionality and Free Will: Reply to Habermas, Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, (2007) 10:1, 69-76, DOI: 10.1080/13869790601170169.

Schroeder, Timothy. *Reflection, Reason, and Free Will*, *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, (2007) 10:1, 77-84, DOI: 10.1080/13869790601170177.

Snell, R. J. y Steven D. Cone. *Authentic Cosmopolitanism. Love, Sin, and Grace in the Christian University*. Oregon, Wipf and Stock Publishers, 2013.

Tugendhat, Ernst. *Ser Verdad Acción. Ensayos Filosóficos*. Barcelona, Gedisa, 1998.

Vertin, Michael. "Deliberative Insight Revisited". *Method: Journal of Lonergan Studies*. 2, 2013., pp. 107-141.

Zagzebsky, Linda T. *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*. New York, Oxford University Press, 1996.