

negativa. Al fin de cuentas, en el milenarismo permanecía aunque más no fuera de manera marginal el sueño de un reino de Cristo y su Iglesia, pero nunca se suponía que en el milenio cristiano el Espíritu fuese la guía, y no Cristo. Por lo demás, señala de Lubac que ese tiempo “no era esperado en la prolongación de esta existencia terrestre, sino como tránsito a otro eón” (PEJF 61), aun cuando éste sea en general pensado en términos materiales.⁵⁰ Por su parte, señala Mottu: “La teología de la historia de Joaquín no es ni un mesianismo, puesto que espera al Espíritu y no la venida del Mesías, ni tampoco un milenarismo, puesto que su tercer estado es atribuido no al Hijo, sino al Espíritu, y no será limitado, según parece, a una duración de mil años.”⁵¹ Con todo, Joaquín realiza, como señaló Baraut, una “transposición de lo eterno a lo temporal” (PEJF 67), típica de los proyectos milenaristas.

De cualquier modo, la interpretación de la historia como secularización de la escatología practicada por Joaquín de Fiore tuvo sus seguidores. Distintos autores coinciden en señalar que no debe atribuirse al abad calabrés las deformaciones, exageraciones o lecturas parciales a que fue sometido su pensamiento. Sin embargo, influyó fuertemente en autores como Lessing, por quien, según la apuesta de de Lubac, habría pasado al romanticismo e idealismo alemanes (Hegel, Schelling), los socialistas utópicos (Fourier, Saint-Simon), y, por esa vía, hasta Marx y su “escatología” secular y materialista. Resabios de este pensamiento totalizante que pretende conocer el fin de la historia pueden reconocerse aún en el *duce* (Joaquín tenía al ángel del Apocalipsis por el *novus dux*) y el *Führer*, por citar sólo los casos más extremos y terribles.

RESUMEN

El trabajo aborda el pensamiento de Joaquín de Fiore –para muchos, un precursor del pensamiento de la modernidad– a partir de la versión crítica del *Liber Concordiae*, de Randolph Daniel. Tras una síntesis de la biografía del abad, se detalla su método exegético, para pasar luego al estudio de su concepción de la historia y de la escatología seleccionando algunos textos significativos (de los que se ofrece una traducción). Por último, son analizadas las consecuencias eclesiológicas, así como las relativas a la comprensión de la Trinidad y de la historia que extrae este pensador siguiendo su peculiar exégesis.

⁵⁰ El milenarismo, como es sabido, supone la mentalidad concreta judía, a la cual las esencias “sutiles” o inmatrimales le son extrañas.

⁵¹ MOTTU, *op. cit.*, 316, citado en PEJF 61.

Hacia una fundamentación del hacerse a nosotros mismos en la reflexión ética de Bernard Lonergan¹

por Pablo M. Figueroa Turienzo S.I.

Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel

En este artículo se da una respuesta a la pregunta por los fundamentos del hacerse a sí mismo del sujeto, y de este modo se explicita un horizonte de significación, al interior del cual se puede reconocer que el ideal de autenticidad encierra en sí una fuerza moral (no es un ideal meramente arbitrario y subjetivo) y merece ser tenido en cuenta en nuestras reflexiones éticas.

En un primer punto se presenta la problemática que se suscita cuando uno se plantea la cuestión de la autenticidad en un plano moral. Luego, a partir de la comprensión del sujeto existencial en cuanto moral y religioso: a) se explicita la interrelación entre el significado de las nociones de autenticidad y autorrealización en referencia a la noción del hacerse a sí mismo del sujeto; b) se explica la problemática que se ha originado con el surgimiento del ideal de autenticidad y se muestra por qué una investigación sobre los fundamentos del hacerse a sí mismo del sujeto en la reflexión ética de Lonergan puede ofrecer una respuesta; c) se afirma que la conversión moral y afectiva pueden ser presentadas como el fundamento del hacerse a sí mismo del sujeto; d) mostramos cómo nuestra fundamentación nos invita a comprender

¹ Bernard LONERGAN nació el 17 de diciembre de 1904 en Buckingham, Quebec, Canadá. En 1922 entró en la Compañía de Jesús. Fue un importante filósofo y teólogo del siglo XX. En el curso de su carrera académica larga e ilustre recibió 19 doctorados honorarios y numerosos honores, incluyendo el ser investido como Caballero de la Orden de Canadá en 1971 y fue nombrado Miembro Correspondiente de la Academia Británica en 1975. Fue nombrado por el Papa Pablo VI miembro de la Comisión Teológica Internacional. Murió el 26 de noviembre de 1984. Sus obras completas están en proceso de publicación. De los 25 volúmenes proyectados se han publicado 16.

el hacerse del sujeto al interior del hacemos a nosotros mismos y, de este modo, se ofrece un punto de partida para reflexionar sobre el significado de una solidaridad auténtica.

Planteamiento de la cuestión

Lonerger en las conferencias acerca del existencialismo (Lectures) afirma que la noción de “llegar a ser uno mismo” es común y esencial a todos los pensadores existencialistas. Allí se explicita que aunque esta es una noción muy fácil de comprender, sin embargo, se presenta como una noción muy compleja cuando pretendemos indagar sus fundamentos éticos. La noción del “hacerse a sí mismo”, íntimamente ligada a la historia y al tiempo, constituye una de las temáticas centrales de las conferencias de Lonergan acerca del existencialismo.² Allí se exhorta a abandonar el pensar racionalista que comprende al hombre a partir de un enfoque estático y abstracto de su naturaleza, con el máximo desconocimiento de su contexto histórico, y se invita a reflexionar a partir del hombre como ser histórico, con capacidad real de comprenderse a sí mismo en su relación esencial con sus semejantes, con el mundo que lo rodea, consigo mismo y con Dios.³ Para los pensadores existencialistas “ser un hombre” resulta de una decisión, es la consecuencia del uso de nuestra libertad y corresponde a una realidad que nosotros podemos llegar a ser pero que no hemos de ser necesariamente.⁴

Walter Conn explicita que la autenticidad ha sido la categoría emergente en la reflexión moral del siglo veinte.⁵ Esta emergencia conlleva en sí misma una dificultad, puesto que la autenticidad no es un criterio para nuestra vida moral, sino más bien se presenta como un ideal que debe ser comprendido y explicitado. En búsqueda de esclarecer la significación del ideal moral de autenticidad, en la ética teológica contemporánea, la responsabilidad surge como la categoría cen-

² LONERGAN, *Lectures on Existentialism*, Boston College, Boston, 1957 (Lonergan Research Institute Archive), 4. En adelante se cita *Lectures*.

³ Bernhard Häring manifiesta que toda reflexión moral sobre el hombre no puede dejar de tener en cuenta que la historicidad forma parte de su estructura constitutiva y por tanto de su vocación existencial. En la ética existencial de Lonergan encontramos una fundamentación moral que integra la vocación existencial del sujeto con su historicidad. Ver *La moral y la persona*, Herder 1973, 169-182.

⁴ Un estudio crítico acerca del existencialismo puede ser encontrado en la obra de José Ignacio Alcorta. Ver “La conciencia moral como autorrevelación”, *Revista de Filosofía* n.17, Madrid, 1949, 183-215; “Lo ético en el existencialismo”, Madrid, 1951; “El existencialismo en su aspecto ético”, Madrid, 1954.

⁵ Ver Walter CONN, *Conscience, Development and Self-transcendence*, Preface, Alabama, 1981. En adelante se cita *Conscience*.

tral⁶ que restablece el *concern for other*⁷ como un criterio propio y central de la conciencia moral. La preocupación por los demás lleva a considerar que se puede ser verdadero para uno solamente en cuanto se es verdadero para los otros, es decir en cuanto que se responde a los valores en cada situación humana de una manera libre, crítica y creativa. Si la persona responde al valor, su autenticidad no es arbitraria sino autotranscendente.⁸ De esta manera, en contraposición con las posturas narcisistas, el amor responsable por los otros se presenta como un constitutivo fundamental para nuestra autorrealización. La auténtica realización se encuentra solamente en la genuina autotranscendencia intelectual, moral y afectiva.

La autotranscendencia es operativa y se halla presente implícitamente como criterio clave del proceso de maduración en las teorías del desarrollo de Erikson, Piaget y Kohlberg.⁹ Lonergan ha desarrollado una reflexión a partir de la cual pueden ser integradas en términos de autotranscendencia y en una única visión, diversas y reconocidas teorías del desarrollo que conllevan implícita una aprehensión concreta e histórica del ser humano. A partir de esta reflexión la autotranscendencia se presenta como aquel criterio que el ideal de autenticidad demanda.

La cuestión ética que se suscita a partir de la noción de autenticidad es tratada en este trabajo en la misma línea de Walter Conn, es decir a partir del método trascendental de Lonergan¹⁰ y en intrínseca relación

⁶ Ver H. Richard NIEBUHR, *The Responsible Self. An Essay in Christian Moral Philosophy*, New York, 1963.

⁷ Ver Tom KITWOOD, *Concern for others. A New Psychology of Conscience and Morality*, Londres, 1990.

⁸ *Conscience*, 5-6.

⁹ *Ibid.*, 11.

¹⁰ LONERGAN, en *Método*, antes de presentar su método trascendental, explica brevemente en qué consiste este método. “En su libro titulado: *The Transcendental Method*, Herder and Herder, New York 1968, Otto Muck elabora una noción general del método trascendental, determinando las características comunes que aparecen en las obras de quienes emplean ese método. Aunque no tengo objeción alguna contra este procedimiento, no lo considero muy pertinente para la comprensión de mis propias intenciones. Concibo el método de manera concreta. Lo concibo, no en términos de principios y reglas, sino como un esquema normativo de operaciones que producen resultados acumulativos y progresivos. Distingo los métodos apropiados a campos particulares y, de otro lado, su sustancia y base común que llamo método trascendental. Aquí la palabra trascendental se emplea en un sentido análogo al escolástico, opuesto al sentido categorial (o predicamental). Pero mi procedimiento es trascendental en el sentido kantiano, en la medida en que saca a la luz las condiciones de posibilidad de conocimiento de un objeto, en la medida en que ese conocimiento es *a priori*”. *Método en Teología*, Salamanca (traducción de Gerardo Remolina), 1988, 21, n. 4. Se cita *Método*.

con la autotranscendencia, pero la perspectiva será diferente. No se la sitúa al interior de una reflexión sobre las teorías del desarrollo y en búsqueda de un criterio, sino más bien la cuestión de la autenticidad es planteada a partir de la pregunta por los fundamentos del hacerse a sí mismo del sujeto y en el contexto de una reflexión sobre la significación del valor personal.¹¹

¿Cómo, a partir del método trascendental de Lonergan,¹² se puede desarrollar una fundamentación del hacerse a sí mismo del sujeto que, por una parte sea fiel a la tradición aristotélico-tomista y por otra parte, ofrezca una comprensión del ser humano concreta e histórica en el contexto de una ética existencial de la autenticidad y del valor personal?

¿En qué medida el tipo de fundamentos que se basan en el método trascendental nos libera de ser víctimas del relativismo ético y de quedarnos meramente en una ética de situación? Son cuestiones centrales que hemos de afrontar.

1. Hacia una comprensión del ideal moral de autenticidad

La cuestión de ser uno mismo, el llegar a ser uno mismo, es una problemática que ya se halla presente en los primeros escritos de Lonergan que tratan sobre la filosofía de la Historia.¹³ Ser un hombre, “ser yo mismo”, “ser usted mismo” es la normatividad fundamental de los existencialistas. Centran su interés en el hombre que ‘yo soy’ y no

¹¹ José Luis ARANGUREN en su obra *Ética*, Madrid 1959 nos dice que: “... sobre el fundamento de la metafísica existencialista, libremente interpretada, puede levantarse una ética que siga siendo en cierto modo “ética de los valores”, pero con posibilidad de apertura a la metafísica y... también a la religión.” (p. 84.) Considero que en la ética existencial de Lonergan se advierte que esta integración es posible. A partir del método trascendental la cuestión del valor personal puede situarse al interior de la problemática de la autenticidad presentada por los existencialistas y así presentar una reflexión sobre el valor personal que sea fenomenológica y al mismo tiempo abierta a la trascendencia.

¹² Lonergan nos dice que sus aseveraciones respecto a los distintos tipos de fundamentación siguen la línea de Karl RAHNER, que en su artículo *Naturrecht* en el *Lexikon für Theologie und Kirche* (7:827) explicita que se puede acceder a una nueva comprensión de la ley natural, en el contexto de una aprehensión histórica y concreta del ser humano, mediante un método trascendental. *Second. A Second Collection: Papers by Bernard J.F. LONERGAN SJ Ryan, WILLIAM F.J. and TYRRELL*, Bernard eds. (London, 1974), 6. Se cita *Second*.

¹³ Son doce manuscritos que fueron encontrados en sus archivos en el año 1985, meses después de su fallecimiento. Estos han sido escritos entre los años 1933 y 1938. Solamente dos han sido publicados en la revista *Method* (Journal of Lonergan Studies). En la obra de Michael SCHUTE, *The Origins of Lonergan's Notion of the Dialectic of History*, (Regis College, Toronto, 1993) se nos presenta una investigación acerca de la temática tratada en estos manuscritos.

en una consideración del hombre en general. Ser uno mismo se entiende a partir del fluir de la conciencia que nos orienta a que lleguemos a ‘conocer’ y para que lleguemos a ‘elegir’. La significación del fluir de la conciencia orientado hacia el elegir es fundamental en los existencialistas. El fluir práctico de la conciencia demanda la intervención del sujeto, el sujeto puede elegir ser A o ser B. Puede tender a ser un drifter (flotante) que se deja llevar por la multitud o puede hacerse responsable de su decisión, y así elegir aquello que ha de ser. De este modo el “ser uno mismo” se nos presenta como el elemento individual irreductible que puede resultar tanto de las elecciones de la persona que decide por sí misma como de las elecciones de la persona que se deja llevar por la multitud. Aquello que resulta no es una secuencia de actividades sino más bien es el carácter del hombre, la segunda naturaleza, la cuasi-esencia, por la cual yo llego a ser precariamente aquello que soy.¹⁴

Teniendo en cuenta la reflexión de los existencialistas, se considera que es fundamental comprender el proceso de “ser uno mismo” a partir del análisis de la intencionalidad de la conciencia. Sin embargo, se afirma que la cuestión del ser uno mismo no puede desvincularse de las cuestiones metafísicas y éticas que se han tratado en la tradición filosófica. Por eso se trata la cuestión de ‘llegar a ser uno mismo’ en términos escolásticos, en el contexto de la tradición filosófica aristotélico-tomista y en intrínseca relación al elemento auto-constitutivo moral. Para responder al nuevo punto de partida que plantea la fenomenología,¹⁵ la cuestión de los fundamentos no debe ser planteada a partir de una metafísica explicitada en categorías abstractas sino ha de ser tratada a partir de la autoapropiación de la estructura dinámica de nuestra conciencia intencional, es decir a partir del método trascendental.

1.1. La cuestión de ser uno mismo en el contexto de la tradición ética

Lonergan trata la cuestión de “ser uno mismo” en el contexto de aquellas reflexiones éticas que consideran que el hombre es el ser que por naturaleza se ve obligado a adquirir una segunda naturaleza. A través de la vida moral vamos adquiriendo un modo de ser que puede ser denominado carácter o segunda naturaleza, el cual se va constituyendo a partir de nuestras deliberaciones, decisiones y acciones. La

¹⁴ *Lectures*, 18-27.

¹⁵ Los tomistas, a partir de la obra de Max SCHELER en donde se presenta una moral fenomenológica, han reconocido el valor de la fenomenología en la moral y han explicitado la necesidad de re-comprender la filosofía del ser real y trascendente con el fin de ofrecer una fundamentación a la fenomenología. Ver Octavio DERISI, *Max Scheler: Ética material de los Valores*, 185-205, Madrid, 1979.

vida en tanto que ethos haciéndose, puede y debe –para evitar una concepción estática– considerarse objeto de la ética. Jacques Leclercq ha sido quien más ha insistido sobre la consideración de la vida moral como el objeto formal de la ética. La vida del hombre forma un ‘todo’, de tal manera que cada uno de nuestros actos lleva en sí el peso de la vida entera. Nuestra libertad actual está condicionada por la historia de nuestra libertad, anterior a esta decisión que queríamos tomar ahora y que tal vez no podemos tomar. El hombre se va así enredando en su propia maraña, en la red que él mismo ha tejido. La libertad está aquí y ahora siempre comprometida, como bien lo explica la filosofía de la existencia; no hay una libertad abstracta.¹⁶

El quehacer ético no se perfecciona en el hacer mismo, sino en el ser. Su meta es el ‘llegar a ser’, el hacerse a sí mismo. Pero sólo es posible hacerse a sí mismo a través de hacer cosas. ‘Agere’ y ‘facere’, ‘práxis’ y ‘poíesis’ son aspectos de una misma realidad. Precisamente por eso todas las profesiones tienen, o pueden tener sentido ético; cumpliéndolas a la perfección, nos perfeccionamos. La vocación interna o personal pasa necesariamente por la vocación externa o social. Cuidar tan solo de mi propia perfección sería fariseísmo o esteticismo. Es en la entrega a un quehacer, siempre social, como puede el hombre alcanzar su perfección.¹⁷

La decisión y la acción no se refieren solamente a fines y objetos sino también están referidas a las disposiciones y a los hábitos en cuanto que estos se engendran por repetición de actos. Hábitos y disposiciones van configurando nuestro modo de ser ético o carácter moral. Por tanto mediante las decisiones y acciones vamos llegando a ser aquello que cada uno es. Es decir, vamos configurando una segunda naturaleza o cuasi-esencia como consecuencia de la existencia.¹⁸

Esta segunda naturaleza o cuasi-esencia que se obtiene en cuanto que desarrollamos hábitos y disposiciones por medio de nuestras elecciones, no es inmutable ni está determinada por las circunstancias externas ni por mecanismos internos sino que es una realización de la libre voluntad.¹⁹ Es una realización que siempre es precaria, puesto que un nuevo comienzo siempre es posible. Tomar decisiones envueltas en incertidumbre, implica tomar riesgos.

Se ha visto cómo la reflexión ética de Lonergan está emparentada con aquellas que consideran que el hombre es el ser que por natura-

¹⁶ Jacques LECLERCQ, *Las Grandes líneas de la Filosofía Moral*, 369-386.

¹⁷ *Ética*, 279-284.

¹⁸ Para una mayor comprensión acerca del carácter o 2ª naturaleza ver *Ética*, 135.

¹⁹ *Lectures*, 23.

leza se ve obligado a adquirir una segunda naturaleza.²⁰ Adela Cortina sitúa estas reflexiones éticas en la tradición que corresponde a una ética formal de bienes.²¹ Nos dice que esta tradición hunde sus raíces en la filosofía aristotélica, atraviesa la de Tomás de Aquino y, pasando por Suárez, Ortega y Zubiri, llega en los años cincuenta –en lo que a Filosofía moral se refiere– a la ética de Aranguren. Desde la perspectiva de esta corriente ética percibimos en el hombre los rasgos de una estructura que no cabe calificar de moral, si por moral entendemos bienes, valores y normas concretas, pero que es incoativamente moral –protomoral– en el sentido de que constituye el marco ineludible que imposibilita a los hombres actuar amoralmente.²²

La reflexión ética de Lonergan, aunque por motivos diferentes a la comprensión de las éticas formales de bienes, tendrá en común con estas lo siguiente:

1. A diferencia de las éticas procedimentales neo-kantianas no centra su atención en la razón práctica o comunicativa con el fin de atribuir a esta la pretensión de universalidad de las normas morales (no del bien moral).

2. Tal pretensión de universalidad será atribuida a dos polos: la estructura constitutivamente moral del hombre y la bondad de la realidad.²³

1.2. La articulación del ideal moral de autenticidad en la ética de Lonergan

Lonergan plantea la problemática de la autenticidad al interior de la reflexión sobre el hacerse a sí mismo del sujeto. En *Ethics and God*²⁴ nos explica cómo la elección es determinante en el desarrollo de las personas. Nos hacemos a nosotros mismos mediante nuestros actos libres. Podemos decir que todos los hombres y mujeres tenemos la misma naturaleza y que en virtud de la materia se dan nuestras distinciones individuales, pero también es posible señalar una diferenciación personal que es el producto acumulativo de las elecciones libres y propias de cada hombre y mujer. Uno llega a ser uno mismo a través de las elecciones que uno mismo ha hecho.

²⁰ Cynthia S. W. CRYSDALE, “From is to ought”, *Laval Theol Phil* XXXXIII (Febrier 87), 105-107.

²¹ Adela CORTINA, *Ética sin Moral*, Madrid, 1990, 55-74.

²² *Ibid.*, 62-63.

²³ Para una comprensión de la diferencia de las éticas formales de bienes respecto a las éticas neo-kantianas procedimentales ver A. CORTINA, *Ética Mínima*, Madrid, 1986, 63 y 64, nota 4.

²⁴ LONERGAN, *Collection* (Collected Works of Bernard Lonergan, 4) edited by Frederick E. CROWE and Robert M. DORAN, Toronto: University of Toronto Press, 1988, 225-235. Se cita *Collection*.

Se explica que la comprensión de la noción de “llegar a ser uno mismo” permite darnos cuenta de las comprensiones erróneas sobre el ser humano. Nos libera de una comprensión positivista en cuanto que “ser o llegar a ser un hombre” resulta de una determinación interior y libre que no es observable científicamente, no consiste en un conjunto de datos externos que han de ser observados, ni en cualquier conjunto de propiedades que se han de inferir de los datos externos. Nos libera de una comprensión idealista en cuanto que los diversos yo trascendentales de Kant, Fichte, etc. no son ni griegos, ni bárbaros, ni libres, ni esclavos, ni varones, ni mujeres, no sufren, no ríen, no lloran, no mueren y no arriesgan.²⁵ Ser un hombre resulta de una decisión, es la consecuencia del uso de nuestra libertad. El ser o llegar a ser un hombre es una noción que está intrínsecamente ligada a la fragilidad, contingencia e historia del ser humano.²⁶

Más allá de las significaciones por las cuales el hombre aprehende la naturaleza y las significaciones por las cuales las transforma, existen las significaciones por las cuales el hombre desarrolla las posibilidades de su propio vivir y elige entre aquellas posibilidades. En este reino de la creatividad y libertad, de la solidaridad y responsabilidad, de la locura lastimosa y la realización deslumbrante, ocurre el hacerse hombre del hombre.²⁷ El sujeto, a través de sus decisiones y acciones, no meramente transforma la realidad sino también se transforma a sí mismo, se hace a sí mismo auténtico o inauténtico.²⁸

Este proceso de hacerse a sí mismo sólo se puede realizar al interior de una comunidad, puesto que “sólo haciendo referencia a un conjunto de significaciones comunes, puede el individuo crecer en experiencia, comprensión y juicio, y llegar a encontrar por sí mismo que debe decidir por sí mismo lo que ha de hacer de sí mismo.”²⁹ Por consiguiente el ser auténtico o inauténtico ocurre de dos maneras diferentes. Se da una autenticidad menor del sujeto, o inautenticidad, con relación a la tradición que lo nutre y se da una autenticidad mayor que justifica o condena la tradición.³⁰

²⁵ Lectures, 4.

²⁶ Ibid., 5-6.

²⁷ Ibid., 60-61.

²⁸ A partir de los años 1964-1965 comienza a surgir en los escritos de Lonergan con más fuerza el nivel existencial, el nivel de la evaluación, del amor y de la significación de la conciencia histórica. Se enfatiza la noción de sujeto existencial y la noción de autenticidad y autotrascendencia en el cuarto nivel de conciencia, el nivel responsable, el nivel moral. De la comprensión de la ética como una ética de la realización se pasa a la comprensión de la ética como una ética existencial.

²⁹ Método, 82.

³⁰ Ibid., 83.

Todos los actos conscientes y todos los contenidos hacia los cuales tendemos son las fuentes de las significaciones comunes. La autoapropiación de los propios actos de nuestra conciencia nos lleva a conocer la estructura mediante la cual generamos nuestros horizontes de significación.³¹ Esta estructura está constituida por el esquema normativo de nuestras operaciones intencionales y conscientes, y es la condición de posibilidad de cualquier revisión de todo horizonte de significación. Por consiguiente el sujeto con su atención, su inteligencia, su racionalidad y su responsabilidad conscientes es la fuente de todo horizonte de significación.³² Lonergan señala que la responsabilidad incluye el elemento no solamente de la moralidad sino también de la religión.³³ La religión es entendida como un compromiso que abarca la totalidad de la persona, sus deliberaciones, sus decisiones y sus acciones.³⁴

El sujeto en la medida que comprenda y sea fiel al esquema normativo de sus operaciones intencionales y conscientes, las cuales lo conducen hacia la autotrascendencia cognoscitiva, afectiva, moral y religiosa, se hará a sí mismo auténticamente, puesto que “el hombre realiza su autenticidad en la autotrascendencia.”³⁵

1.3. ¿Por qué una investigación sobre los fundamentos del hacerse a sí mismo en la reflexión ética de Lonergan puede ofrecer una respuesta a la cuestión de la autenticidad?

Taylor, en su obra la ética de la autenticidad,³⁶ explica la problemática que se suscita al plantear una ética desde el ideal de autenticidad. La reflexión sobre el ideal moral de autenticidad, aunque posee en sí misma una fuerza moral, sin embargo al ser descentralizada de todo horizonte de significación, se deja en manos de una mera arbitrariedad. Tratar la cuestión de la autenticidad al margen de todo horizonte de significación y sin tener en cuenta la pregunta por el sentido tiene como consecuencia la prescindencia de toda exigencia. De esta manera, en la búsqueda de la autenticidad no se admite ninguna norma más allá del propio interés y por consiguiente las otras personas pasan

³¹ Ibid., 77-78.

³² Lonergan explicita que el sujeto con su atención, su inteligencia, su racionalidad y su responsabilidad conscientes y al mismo tiempo no-objetivadas es la roca sobre la que se puede edificar. Ver *Método*, 26.

³³ “An Interview with Fr. Bernard LONERGAN S. J.”, *Second*, 214-215.

³⁴ LONERGAN, “Religious Commitment” en *The Pilgrim People: A Vision of Hope* vol. 4 Papin, J. ed. Villanova: Villanova University Press, 1970, 45-69. Estas ideas son retomadas en el capítulo 4 de *Método* sobre la religión (103-124).

³⁵ *Método*, 105.

³⁶ Charles TAYLOR, *Ética de la autenticidad*, Madrid, 1996.

a ser meros instrumentos (o en su defecto obstáculos) para la autorrealización del sujeto.

Esta errónea comprensión del ideal de autenticidad ha llevado a que se desconfie de su significación moral y más bien se lo vea como un ideal arbitrario de la postmodernidad. Su reflexión ética propone recuperar la fuerza moral del ideal de autenticidad e invita a tratar críticamente esta problemática.³⁷ La reflexión ética sobre la autenticidad debe estar abierta a la pregunta por el sentido y debe articularse dentro de un horizonte de significación que incluya el reconocimiento de los otros.

En la ética de Lonergan encontramos una respuesta a esta problemática. Allí se trata el tema de la autenticidad en intrínseca relación con la cuestión de la autotranscendencia, la cual es del sujeto y se da en el sujeto. La autotranscendencia moral consiste en “la posibilidad de apartarse completamente del habitat animal y de llegar a ser persona en una sociedad humana.”³⁸ Es intrínseca a la autotranscendencia la noción de una exigencia que está más allá del sujeto y a la cual se tiene que responder para autotranscendernos. En nuestro trabajo se explica que, aunque las exigencias de la autenticidad surgen del mismo sujeto, sin embargo, se articulan en un horizonte de significación que está más allá de él mismo. Por consiguiente, aunque de un modo diferente, Lonergan ha asumido en su reflexión la tensión de la cual Taylor habla en su ética de la autenticidad. La autenticidad que entraña creación, construcción, descubrimiento y originalidad, también requiere apertura a horizontes de significación y a una autodefinición en el diálogo. Estas exigencias pueden estar en tensión, pero lo que resulta erróneo es privilegiar simplemente una sobre la otra.³⁹ En la reflexión ética de Lonergan, respetando esta tensión, se explica cómo la autotranscendencia del sujeto se da al interior del horizonte de significación de la comunidad.⁴⁰ La autotranscendencia de la comunidad guía la auto-creación, la auto-construcción, el descubrimiento y la originalidad de los sujetos generando nuevos horizontes de significación. Estos nuevos horizontes de significación sirven como punto de partida para realizar una reflexión crítica sobre la tradición y a la vez desde la tradición se los puede someter a un juicio crítico. Es decir, la autenticidad de los sujetos se comprende al interior de la autenticidad de la tradición de la comunidad y viceversa.⁴¹

³⁷ *Ética de la autenticidad*, 53-59.

³⁸ *Método*, 106.

³⁹ *Ética de la autenticidad*, 99.

⁴⁰ Ver Francisco SIERRA GUTIÉRREZ, “La comunidad como sujeto”, *UPh* 39 (2002), 94-118.

⁴¹ *Método*, 82-83.

Aquí se pretende dar una respuesta a los problemas que Taylor ha llamado malestares de la modernidad: 1) la pérdida de sentido y la disolución de los horizontes morales;⁴² 2) el eclipse de los fines frente a una razón instrumental desenfrenada;⁴³ 3) la pérdida de libertad.⁴⁴ Lonergan no trata el ideal de autenticidad a partir de una visión subjetiva y relativista del ser humano, sino que presenta una explicación del ideal de autenticidad fundamentada en la estructura dinámica de nuestro ser personal capaz de conocimiento y acción moral.⁴⁵ Esta estructura, en sí misma, constituye un método trascendental que es universal y es la fuente de todas las culturas.⁴⁶ De este modo su reflexión puede ayudar a que las éticas fundadas en una comprensión universal de la naturaleza humana integren en su reflexión el ideal de autenticidad.

En la introducción a la ética de la autenticidad, Carlos Thiebaut explica como el realismo de los valores que Taylor plantea parece remitirse a un valor atribuido a la propia tradición o cultura moral y por lo tanto: “No cabe, salir de nuestra piel, ni someter a crítica radical nuestra identidad, sino sólo proseguir el proceso de aprendizaje en el que, históricamente, nos hemos constituido”.⁴⁷ Por consiguiente, pareciera que la propia tradición o cultura no puede ser sometida a crítica. Lonergan, a diferencia de Taylor, invita a ir más allá de nuestra tradición y cultura para descubrir en nuestra interioridad el método trascendental que es la fuente de nuestra moral y la fuente de todas las tradiciones y culturas. Desde la reflexión sobre el método trascendental será posible descubrir las in-autenticidades de nuestra propia cultura.

La explicitación de los fundamentos a partir del método trascendental permite tener en cuenta la realidad del hombre como ser histórico en devenir e integra la experiencia moral y religiosa a la comprensión del actuar ético. De este modo la reflexión ética surge a partir de la historia vivida⁴⁸ en la cual se manifiesta el hacerse a sí mismo de los sujetos y la autoconstitución de la vida moral de una comunidad o de un pueblo.

⁴² *Ética de la autenticidad*, 38-40.

⁴³ *Ibid.*, 41-44.

⁴⁴ *Ibid.*, 45-47.

⁴⁵ *Método*, 10.

⁴⁶ *Ibid.*, 275.

⁴⁷ *Ética de la autenticidad*, 29.

⁴⁸ Cuando decimos historia vivida nos estamos refiriendo a aquello que Lonergan denomina la historia acerca de la cual se escribe, que difiere de la historia propiamente escrita. “La palabra historia se emplea en dos sentidos. Se da la historia sobre la que se escribe, y se da la historia escrita. La historia escrita apunta al conocimiento explícito de la historia vivida.” *Método*, 169.

Se presenta una base para realizar un juicio crítico sobre las diversas comprensiones del ideal moral de autenticidad. Se invita a evaluar si los horizontes de significación, al interior de los cuales se articula el ideal moral de autenticidad, respetan lo que es propio del ideal de autenticidad, es decir, si respetan que la autorrealización de los sujetos se de en sintonía con lo que ellos mismos son. De este modo este ideal podrá ser liberado de sus comprensiones erróneas que lo conducen a un relativismo o subjetivismo moral⁴⁹ y toda su fuerza moral será restaurada. Así se ofrece un punto de partida, a partir del cual podrán dialogar las diversas tradiciones o culturas morales en función de alcanzar una justificación ética de los diversos horizontes de significación y comprensiones del ideal de autenticidad.

2. La conversión moral y afectiva como fundamento del hacerse a sí mismo del sujeto

En la obra *Método* se explica que cualquier hombre, aplicando las operaciones en cuanto intencionales a las operaciones en cuanto conscientes, puede auto-apropiarse de la estructura dinámica de su ser personal, capaz de conocimiento y acción moral. La práctica del método trascendental no es solo para elegidos sino que está al alcance de todos.⁵⁰ ¿Con qué fin se nos invita a la práctica del método trascendental? Pérez Valera nos dice que una reflexión sobre una de las obras más conocidas de Saint-Exupéry, *El Principito*,⁵¹ puede iluminar nuestra respuesta.

El Principito, en su viaje hacia la tierra, llega a un planeta en que se enfrasca en un diálogo sobre la propiedad de las cosas, con un hombre de negocios. Este hombre dice que él posee las estrellas porque nadie antes ha tenido tal pretensión. Puede, por tanto, escribir un documento de propiedad y depositarlo en un banco. Esto significa ponerlo en un cajón y cerrarlo con llave. El principito encuentra la idea algo peregrina. Según su propia experiencia, él posee una flor y por eso sirve a la flor ya que la riega todos los días. Posee tres volcanes y

⁴⁹ Hay quienes sostienen que el ideal moral de autenticidad consiste en que todo el mundo tiene derecho a desarrollar su propia forma de vida, y estas diversas formas de vida no tienen por qué ser sometidas a crítica. En esta postura se sostiene que todo el mundo tiene sus propios valores y, por consiguiente, es imposible argumentar sobre los mismos. Esta postura, que está muy extendida en nuestra época y conduce a un relativismo y subjetivismo moral, corresponde a lo que hoy se entiende como el individualismo de la autorrealización. Para un mayor conocimiento de esta postura y las discusiones en torno a ella ver: *Ética de la autenticidad*; Gilles LIPOVETSKY, *La era del vacío*, Barcelona 1987; Allan BLOOM, *El cierre de la mente moderna*, Barcelona, 1987.

⁵⁰ *Método*, 21.

⁵¹ Eduardo PÉREZ VALERA, *Filosofía y Método*, México, 1992, 293-294.

por eso sirve, ya que los deshollina todas las semanas. Con su lenguaje en imágenes insinúa que si la propiedad no está ligada al servicio, cualquier otra manera de pensar sobre ella se parece al raciocinio de un borracho. Su enseñanza puede aplicarse al hombre que posee un capital, de cualquier naturaleza que sea. Si consideramos que la apropiación de nuestra estructura dinámica de conocer y hacer es un capital que obtenemos mediante la práctica del método trascendental, surge la siguiente pregunta ¿Qué servicio se espera del hombre que se ha apropiado de su estructura personal, capaz de conocimiento y acción moral? En nuestro trabajo daremos la siguiente respuesta. Se espera que mediante el método trascendental descubramos en nosotros mismos la estructura dinámica de la cual se habla y así poder tener un asentimiento real⁵² (no meramente nocional) sobre las conversiones moral y afectiva como el fundamento del hacerse de uno mismo como valor personal. "El valor personal es la persona en su autotrascenderse, al amar y ser amada, en cuanto es fuente de valores en sí misma y en su medio, en cuanto es una inspiración e invitación a los otros para actuar de manera semejante."⁵³

Por consiguiente, en el contexto de nuestra temática, la reflexión de Lonergan que presentamos a continuación sobre la estructura dinámica de nuestro ser personal capaz de conocimiento y acción moral, invita a comenzar el arduo y paulatino proceso de nuestra auto-apropiación con el fin de explicitar el desarrollo mediante el cual nos hacemos a nosotros mismos y así dar una respuesta a la pregunta por los fundamentos del hacerse a sí mismo del sujeto. Tarea que a nuestros ojos se presenta muy bella puesto que se identifica con la obra de arte primordial que cada ser humano está llamado a realizar.

El ser humano, pues, no sólo es capaz de liberación estética y creatividad artística: su obra de arte primordial es su propia vida. El ser humano encarna en su propio cuerpo y en sus acciones lo hermoso, lo bello, lo admirable, antes aún de plasmarlo con más libertad en la pintura y la escultura, en la música y en la poesía.⁵⁴

⁵² Para una mayor comprensión de la diferencia entre el asentimiento real y el asentimiento nocional ver John H. NEWMAN, *El asentimiento religioso*, Herder, 1960, 65-111.

⁵³ *Método*, 38.

⁵⁴ LONERGAN, "Insight: Estudio sobre la Comprensión Humana". Traducción de Francisco QUIJANO, OP. Sígueme: Salamanca, 1999. La primera traducción castellana del Insight que es publicada. Collected Works of Bernard LONERGAN, vol. 3: "Insight: A Study of Human Understanding", by Frederick E. Crowe, Robert M. DORAN (editor), Lonergan Research Institute, 1992, 1998, 239. Se cita Insight.

2.1. La estructura dinámica de nuestra conciencia moral

Nuestro conocimiento está orientado hacia la acción, deseamos conocer porque deseamos actuar, y actuar con inteligencia. Nuestro experimentar, entender y juzgar están orientados no solamente a lo que es, sino a lo que ha de ser hecho, no solamente a conocer la realidad sino también a crear la realidad. Y, en aquel proceso de crear la realidad, simultáneamente, nos vamos creando y haciendo a nosotros mismos. El énfasis de la reflexión filosófico-teológica sobre la práctica, sobre la acción inteligente, es una reflexión directa sobre el deseo humano básico no solo de conocer sino también de actuar y de actuar hábilmente.

Así como el dinamismo radical del espíritu humano nos conduce a ir más allá de nosotros mismos en la afirmación de lo que es verdadero (auto-trascendencia cognoscitiva), este dinamismo también nos conduce a ir más allá de nosotros mismos mediante la elección y la realización de aquello que verdaderamente vale la pena hacer (auto-trascendencia moral). El espíritu del indagar atento, inteligente y crítico llega a ser, en el cuarto nivel de la conciencia personal, el espíritu de la decisión y acción responsable.

El dinamismo radical de nuestro espíritu, el cual se manifiesta a sí mismo cognoscitivamente en la búsqueda del sentido y en la demanda de la evidencia, ahora se revela a sí mismo en la conciencia moral. Esta revelación se da mediante la pregunta por el valor. Esta pregunta surge desde nuestro mundo interior y demanda no meramente una respuesta sino también una auto-consistencia, es decir una coherencia entre el conocer y el hacer. Dicho en otras palabras, yo, quien debo decidir lo que debo hacer, soy el mismo yo quien ha juzgado que debo realizar X acción, y soy el mismo yo que siente una demanda para hacer esa X acción. Pero, esta demanda, estando sujeta a mi decisión y acción, no es necesaria, yo puedo actuar de otra manera.⁵⁵

Si atendemos a nuestra interioridad, podremos percibir que hemos explicitado nuestra propia experiencia humana que nos es muy familiar, la cual es conocida comúnmente como conciencia y en la cual se presenta la posibilidad concreta de una crisis de conciencia.

Cuando estamos por tomar una decisión práctica nuestro entender no considera meramente lo que es, sino también lo que puede llegar a ser. Sin embargo, un curso posible de acción captado por un insight práctico no se transforma automáticamente en una acción. La reflexión práctica examina minuciosamente el posible curso de acción desde diversas perspectivas teniendo muy presentes sus probables consecuencias. Aunque las consecuencias se presentan como un hecho

⁵⁵ *Ibid.*, 706-710.

que sucederá, podemos preguntarnos cómo desearíamos que ellas fueran en términos del bien humano.⁵⁶

La reflexión práctica mueve, entonces, desde el campo del hecho hacia el campo del valor en donde deliberamos acerca de la bondad de un posible curso de acción. Así como las preguntas que se refieren a lo que ha sucedido o está sucediendo son respondidas por juicios de hecho, las preguntas que corresponden a la deliberación sobre aquello que vale la pena realizar son respondidas por los juicios de valor. Lonergan considera que los juicios de valor son objetivos del mismo modo que lo son los juicios de hecho, en cuanto que ellos proceden de un sujeto autotranscendente, es decir, de una persona que se halla en proceso de alcanzar actualmente lo que es verdadero y lo que es bueno.⁵⁷

Sin embargo, la deliberación práctica no está dirigida solamente al conocimiento del valor sino también, y especialmente, a la realización del valor en la acción. En la deliberación nos preguntamos: ¿Es este curso de acción, más allá de la satisfacción personal y de las ventajas pragmáticas, verdaderamente valioso y yo debería seguirlo? Si las respuestas a estas preguntas son afirmativas, nosotros debemos afrontar lo que puede ser la pregunta más ardua y a la vez más amplia de todas: ¿Qué haré para encarnar en todas mis acciones este curso o estos cursos de acción que he juzgado como valiosos para mí?

Esta pregunta no demanda ni un juicio de hecho ni un juicio de valor sino, más bien, demanda una decisión. Esta surge del mismo impulso a la autotranscendencia del cual surgen las cuestiones para el entender y el juzgar. Se presenta concretamente una exigencia de la conciencia que demanda la autoconsistencia entre el conocer y el decidir. De este modo se nos lleva a conformar nuestra decisión con nuestro mejor juicio respecto de aquello que deberíamos hacer.⁵⁸

Presentemos un ejemplo con el fin de clarificar aquello que acabamos de explicitar. Supongamos que se presenta la posibilidad de un nuevo trabajo. Esta posibilidad puede traer aparejado un mayor salario y un mayor sentido de realización en nuestra profesión, pero, también conjuntamente, un mayor stress personal, un menor tiempo disponible para dedicar a nuestras relaciones interpersonales y por consiguiente la posibilidad de generar conflictos familiares. Estas consecuencias se darán de hecho, y por consiguiente uno debe evaluarlas en términos de un bien humano mayor. Si, después de haber considerado todas sus consecuencias previsibles a la luz de nuestros valores humanos más elevados, juzgamos que aquel nuevo trabajo no es

⁵⁶ *Método*, 40-41.

⁵⁷ *Ibid.* 42.

⁵⁸ *Insight*, 703-710.

deseable, debemos decidir actuar según este juicio de valor, superando la atracción poderosa de un mayor salario.⁵⁹

De la misma manera que nuestro deseo de entender llega a ser un deseo de entender correctamente, la intención de inteligibilidad llega a ser la intención o noción trascendental de ser. Finalmente, así como nuestro deseo de conocer la realidad llega a ser el deseo de conocer el bien, así la intención de conocer el bien llega a ser la intención o noción trascendental del valor.⁶⁰

En la visión de Lonergan las nociones trascendentales son los estados sucesivos y en desarrollo, de un único principio dinámico que no solamente nos promueve a nosotros a una plena conciencia, sino que también nos impulsa hacia un mayor conocimiento de la realidad y hacia una mayor realización del bien humano.⁶¹

Por consiguiente, hemos de considerar que las nociones trascendentales nos dirigen a fines apropiados. Por ejemplo, en las preguntas que surgen a partir de nuestra deliberación, estamos tendiendo al valor aunque todavía no estamos conociendo o realizando el valor. Las nociones trascendentales proveen de criterios para el alcance de estos fines y para nuestra orientación hacia el valor. "El deseo del valor recompensa con una conciencia feliz a quien logra autotranscenderse, y entristece con una conciencia infeliz a quien no lo hace".⁶²

Recordar aquellos momentos en que hemos actuado según nuestros juicios de valor y hemos experimentado la paz y alegría de nuestra conciencia ayudará a identificar lo dicho acerca de las nociones trascendentales en nuestra propia experiencia. También, la reflexión sobre las instancias de nuestra conciencia no feliz será un ejercicio valioso en nuestro camino hacia una mayor autenticidad.

Es importante advertir que en nuestra explicación de la estructura de nuestra conciencia moral, especialmente en la explicación que se ha referido a la deliberación y a la decisión, la presencia del yo va adquiriendo una importancia fundamental. Va alcanzando una mayor significación en cada nivel mayor de actividad consciente. Por consiguiente, cuando deliberamos, decidimos y actuamos no es meramente algún aspecto más o menos importante de mí el que está en juego, sino que es mi integridad, mi autenticidad, ciertamente mi verdadero yo, quien se halla envuelto y comprometido.

⁵⁹ Ver F. E. CROWE, "Rethinking Moral Judgments: Categories from Lonergan" *Science et Esprit* XL (1988), 144-146.

⁶⁰ *Método*, 19.

⁶¹ *Ibid.*, 14-20.

⁶² *Ibid.*, 40.

Hemos explicitado el dinamismo de la conciencia que conduce al yo moralmente consciente a ir más allá de sí mismo. No obstante cualquier sugestión intelectualista que pueda surgir de la explicación que se ha presentado, si tenemos presente la investigación realizada en el capítulo anterior, siendo fieles al pensamiento de Lonergan, hemos de enfatizar que el corazón del impulso personal hacia la autotranscendencia moral es la afectividad.

El reconocimiento del desarrollo de nuestros sentimientos tiene una alta significación moral. Los sentimientos son fundamentalmente espontáneos en su origen, sin embargo estos pueden ser reforzados por la aprobación y restringidos por la desaprobación.⁶³ Debido a la centralidad que los sentimientos ocupan en nuestra conciencia moral, el proceso de discernimiento, de enriquecer, refinar, y podar los sentimientos constituye el corazón de la educación moral.

Es importante tomar conciencia que junto al desarrollo de los sentimientos también se hallan presentes las aberraciones de los sentimientos. Por consiguiente es muy importante, que tengamos conocimiento de nuestros sentimientos, aunque ellos puedan ser deplorables. Los valores, después de todo, no son puramente racionales, realidades abstractas; los valores están enraizados en nuestros sentimientos y en las profundidades de nuestro psiquismo, y comparten tanto los límites como el vigor de nuestros sentimientos.⁶⁴

2.2. La estructura del bien humano

Los sujetos satisfacen sus necesidades a través de las producciones de sus bienes particulares. En cuanto que viven en grupo, no operan individualmente, sino más bien deben cooperar unos con otros. Cumplen diversos roles y tareas al interior de diversas estructuras institucionales. En cuanto que las capacidades de los individuos son formativas y perfectibles, existe la posibilidad de desarrollar habilidades, especialmente aquellas demandadas por los roles y tareas institucionales.⁶⁵

El bien de orden está basado en las instituciones, pero más concretamente es el resultado o logro que se obtiene cuando las personas con distintas habilidades y capacidades deciden trabajar juntas con el fin de afrontar las necesidades de unos y de otros, de manera que puedan ir superando todos los obstáculos que presentan los constantes cambios de circunstancias. Voy a presentar una explicación de Lonergan sobre el bien de orden, con el fin de alcanzar una mejor comprensión de esta noción.

⁶³ *Ibid.*, 38.

⁶⁴ *Insight*, 243-261; *Método*, 39.

⁶⁵ *Método*, 53.

Entonces el orden es un orden entre personas, y el bien de orden es captado, no tanto por estudiar la noción de esquemas de recurrencia ni por determinar los esquemas en los que se dan los bienes humanos, sino captando las relaciones humanas. El ejemplo más eficaz del bien humano de orden es la familia, y la familia depende de las relaciones personales. En las relaciones personales de uno con otro es donde los miembros de la familia perciben concretamente su bien de orden. Mediante las relaciones personales se da la captación concreta, inmediata, de lo que es concretamente el bien de orden. Es útil tener una estructura teórica para hablar del bien de orden en general; pero la captación más simple y efectiva del bien de orden se halla en la captación de las relaciones personales.⁶⁶

Nosotros, libremente, cumplimos roles y realizamos tareas al interior de una matriz de relaciones interpersonales, necesidades comunes, sentimientos, experiencias, modos de entender, juicios, compromisos, orientaciones y expectativas. Sin embargo hemos de tener en cuenta que todas estas realidades que hemos nombrado tienen su opuesto; de la misma manera que las relaciones personales pueden mantener una comunidad unida, así también pueden separarla en un sin fin de número de grupos.⁶⁷

En el contexto de la temática que estamos tratando, 'la tarea de hacerse a sí mismo del sujeto', hemos de advertir que en la elección libre de los valores terminales no solamente actuamos para afrontar las necesidades comunes sino que también nos creamos a nosotros mismos como valores auténticos y originantes.⁶⁸

Desde que podemos conocer y elegir nuestra autenticidad auto-trascendente, los valores originantes pueden llegar a ser valores terminales. Y, cuando cada uno y todos optan por la autenticidad en sí mismo y la promueven en otros, valores originantes y valores terminales se interconectan en una conspiración a favor del desarrollo del bien humano, el cual se ve reflejado en la transparencia del bien de orden de una sociedad y en la felicidad de aquella comunidad, la cual a nuestros ojos puede presentarse como buena y bella.⁶⁹

⁶⁶ Para una mayor comprensión del valor estético del bien de orden de una sociedad ver "Filosofía de la educación: Las conferencias de Cincinnatti en 1959 sobre aspectos de la educación". Traducidas por Armando J. BRAVO de *Topics in Education*, Mexico, Universidad Iberoamericana, 1998, 410 p. *Collected Works of Bernard Lonergan*, vol. 10: "Topic in Education, The Cincinnatti Lecturas of Philosophy of Education" (1959), by Frederick E. CROWE, Robert M. DORAN (editor), Lonergan Research Institute, 1997, 72-77. Se cita FE.

⁶⁷ *Método*, 55.

⁶⁸ *Ibid.*, 56.

⁶⁹ FE, 72-74.

La opción por la autenticidad implica una conversión moral, un cambio radical en la orientación, es el descubrirse de uno mismo como ser moral, el tomar conciencia acerca de que uno no elige solamente entre cursos de acción, sino que, también, a través de ellos, uno se hace a sí mismo un auténtico o inauténtico ser humano.⁷⁰

Pasemos, entonces, a reflexionar sobre la conversión moral con el fin de alcanzar en nosotros mismos una mayor comprensión del camino que nos conduce a hacernos a nosotros mismos de un modo auténtico.

2.3. *La conversión moral de Huck Finn: De la satisfacción al valor y a la libertad responsable*

Walter Conn, nos invita a traer a la memoria un episodio de la famosa obra de Mark Twain, "Las aventuras de Huckleberry Finn", para comprender mejor la explicación de Lonergan respecto de la significación de la conversión moral.⁷¹

Huck Finn había emprendido un viaje en balsa por el río Mississippi junto a su amigo Jim, esclavo de una señora anciana conocida suya. Durante el transcurso del viaje, Huck decide ayudar a escapar a Jim. Desea que Jim pueda vivir tan libremente como él. A los días de haber realizado esta acción Huck comienza a sentirse angustiado y experimenta no solamente los reproches de su conciencia sino también el temor del infierno. En su escuela dominical le habían enseñado que el apropiarse o el colaborar con otro a apropiarse de una propiedad privada ajena, en este caso un esclavo, debía considerarse como un pecado y merecía el castigo del infierno. Preso de este temor, decide rezarle a Dios con el fin de implorar su perdón y enmendar su falta. Sin embargo, experimenta que su corazón no es sincero, está jugando doble, reza a Dios una cosa pero siente en su corazón otra. Pide perdón a Dios por su falta pero a la vez siente que no quiere enmendarse, lo volvería a hacer.

Huck, mientras escribe una carta a la propietaria de Jim, revive todos sus sentimientos del viaje. Recuerda que Jim lo considera como su mejor amigo. A partir de esta experiencia en que se halla involu-crada la memoria de su corazón, Huck comienza a considerar que ha actuado a partir de sus sentimientos de amor hacia Jim, y, entonces, cambia de opinión, vuelve a sentir que ha actuado bien y por consiguiente vuelve a experimentar la paz de su conciencia y puede volver a comunicarse con Dios.⁷²

⁷⁰ LONERGAN, "Second", 79-84; 165-170.

⁷¹ "The Desires of Human Heart. An Introduction to The Theology of Bernard Lonergan", Vernor GREGSON, editor, 42-48; New York, 1988.

⁷² *Método*, 44.

Volviendo a Lonergan, podemos preguntarnos: ¿En qué medida la experiencia de Huck nos ayuda a entender la conversión moral? Si atendemos a esta breve historia de Huck tendremos un ejemplo de la definición básica de la conversión moral de Lonergan, que consiste en un cambio en el criterio de decisión: decidir no de acuerdo a la satisfacción sino de acuerdo al valor.

Después de ayudar a escapar a Jim podemos imaginar a Huck planteándose las siguientes preguntas: ¿Su decisión de dejar escapar a Jim no implica una gran desconsideración de la justicia? ¿No ha actuado meramente por satisfacer su agrado de conformar a Jim? ¿No debería haber optado por el valor que presentan las leyes de la sociedad, entre las cuales se halla la prohibición de apropiarse de la propiedad ajena? ¿Pero, optar por estas reglas sociales es verdaderamente un valor o consiste meramente en una satisfacción de conformar su superego a las reglas sociales para sentirse libre de culpa?⁷³

Notemos que Huck no se detiene aquí, su profunda sensibilidad hacia el valor continúa despertando interrogantes en él. Cuando puede advertir el cambio de sus sentimientos, el paso del sentimiento de culpa por haber transgredido una norma social al sentimiento de amor por Jim, las preguntas se diluyen y el dilema moral se le presenta con una notable claridad. ¿Actuará de acuerdo a su amor por Jim y por amor a su libertad, o actuará de acuerdo a sus sentimientos de culpa impuestos por su superego que quiere conformarse a las reglas de la sociedad? Solamente hay dos cursos posibles de acción que presentan dos modos totalmente diferentes de vivir la moralidad. Huck, en este momento, se halla confrontado con la posibilidad de una conversión moral fundamental y definitiva de su propio yo. Debe decidir qué tipo de persona quiere ser.

Si atendemos al proceso interior de Huck y a la reflexión ética realizada a partir de aquel proceso, podemos encontrar la plena significación de la conversión moral explicada por Lonergan. La conversión moral surge cuando se suscita este cambio de criterio en nuestra decisión y acción moral. El criterio ya no es más nuestra mera satisfacción sensible y tampoco nuestro mera satisfacción de obrar conforme a las leyes de la sociedad, sino que la elección del valor comienza a ser el criterio para la decisión y acción moral libre y responsable. Huck, justamente, se estremece cuando percibe la posibilidad de actuar según el valor, en cuanto que ha decidido actuar según sus sentimientos de amor a Jim y a su libertad.⁷⁴

⁷³ *Ibid.*, 47.

⁷⁴ *Ibid.*, 48.

La conversión moral no es alguna cosa que suceda incidentalmente en una persona. La conversión moral es una experiencia existencial que nos conduce a deliberar y elegir según el valor.⁷⁵ Y, a semejanza de Huck, uno se elige a uno mismo como libre y responsable, no de un modo abstracto, sino en la situación de una decisión y acción verdaderamente específica.

Entonces, a la luz de la explicitación de la conciencia moral que se ha presentado en los puntos anteriores, podemos notar que el conflicto de Huck envuelve una transición de una conciencia moral definida por reglas socialmente impuestas y dominadas por el miedo del castigo a su desobediencia, a una orientación moral que surge del interés por el valor y que es liberada de sus posibles desorientaciones en la experiencia del cuidado amoroso hacia las demás personas.

Se pueden distinguir dos tipos de conciencia moral. La conciencia moral orientada por reglas puede ser identificada con el super-ego freudiano, y la conciencia orientada hacia el valor puede ser identificada con el impulso radical hacia la autoconsistencia entre el conocer y el hacer.⁷⁶

La reflexión que hemos realizado acerca de la conversión moral en Lonergan nos abre a una ulterior problemática que solamente quiero enunciar puesto que no es de interés central en este capítulo, aunque en su respuesta se explicita un presupuesto que es básico y fundamental y que es necesario tener en cuenta en nuestra investigación.

Si la conversión moral consiste en actuar según el valor en cada situación y no según la satisfacción, se concluye que actuar según el valor en cada circunstancia es un valor y que actuar meramente según la satisfacción no lo es. Por consiguiente surge el cuestionamiento acerca del fundamento del valor que le es propio a toda decisión y acción según el valor.

Lonergan señala que la pregunta sobre el fundamento último de los juicios de valor es una pregunta acerca de Dios como fundamento inteligente del universo y como fundamento de la conciencia moral.⁷⁷ Se considera que todo el proceso de valorar humano ocurre al interior del proceso de llegar a ser de todo el universo. Se analiza aquel proceso como una probabilidad emergente generalizada. Los valores resultan

⁷⁵ *Ibid.*, 231-238; 264.

⁷⁶ *Insight*, 648, 692-693, 722-725.

⁷⁷ En el artículo "Analogical Knowledge of God and the Value of Moral Endeavor" de Patrick Byrne, publicado en *Method* 1993 encontramos explicitada la argumentación filosófica que nos conduce a afirmar que la Bondad y Amor de Dios es el fundamento que nos conduce a valorar que decidir y actuar según el valor es un valor. cfr. *Insight*, cap.19 y *Método*, cap. 4.

del valorar y el valorar es un proceso consciente que emerge desde la experiencia. Pero la experiencia humana en sí misma surge desde las situaciones concretas que resultan de la inter-relación entre el proceso natural pre-humano y el proceso específicamente humano de la aprehensión y elección. Por consiguiente, preguntar acerca del valor de valorar demanda que nuestro propio proceso de valoración se encuentre unido a todo el proceso inclusivo del universo, en el cual, el valorar en sí mismo no es sino una parte. Por tanto, la cuestión del valor de decidir y actuar según el valor se encuentra incluida en la cuestión acerca de la bondad del universo. Y la cuestión acerca de la bondad del universo nos conduce a la pregunta por la Bondad y el Amor de Dios.

2.4. *El desarrollo personal como auto-creación: Libertad, impotencia moral y liberación*

El desarrollo personal puede entenderse como un proceso de auto-creación. Esta, cuando es auténtica, es la realización en la historia del dinamismo radical del espíritu humano hacia la autotranscendencia. La posibilidad de conocer y hacer, mediante la deliberación, evaluación, decisión y acción, no justamente lo que agrada, sino lo que es verdaderamente bueno, lo que vale la pena, constituye la base de este proceso de autocreación.⁷⁸

El sujeto personal, quien es consciente moralmente, es a la vez práctico y existencial: práctico en cuanto que está interesado en los cursos concretos de acción, existencial en cuanto que el control incluye autocontrol, y la posibilidad del autocontrol envuelve la responsabilidad de aquello que él hace de sí mismo.⁷⁹

El auto-control puede estar enraizado en diferentes realidades personales. Si su fundamento es meramente el egoísmo y el amor propio, la evaluación y deliberación estarán limitadas en cuanto que determinarán lo que es más placentero, lo más ventajoso. Pero si su fundamento es el cuidado y amor de los demás, nuestro autocontrol tendrá su raíz en el interés por el valor y en el interés acerca de que todo nuestro vivir sea una respuesta al valor de tal manera que podamos alcanzar nuestra autotranscendencia moral.

Apelando a nuestra memoria podemos recordar que muchas veces habremos experimentado instancias de tal autotranscendencia moral.

⁷⁸ *Método*, 35.

⁷⁹ LONERGAN, "The Response of The Jesuit as Priest and Apostle in The Modern World", A Third Collection: Papers by Bernard J.F. Lonergan S.J. CROWE, Frederick E. ed. (New York: Paulist Press, 1985)Third, 168. Se cita Third.

Sin embargo, es importante considerar que una cosa es hacerlo ocasionalmente y otra cosa es hacerlo continuamente. Esta tarea consiste en un aprendizaje continuo, solamente después de muchos años, emerge en nosotros la autotranscendencia sostenida del hombre virtuoso.⁸⁰

Desde los primeros años de nuestra infancia nuestro sentido moral debe ser desarrollado. Nuestro sentido de responsabilidad comienza a emerger alrededor de los tres años cuando gradualmente nos vamos introduciendo en el mundo mediado por el sentido y regulado por los valores. Supuestamente alcanzamos la edad de la razón a los siete años. Desde chicos debemos ser persuadidos, ordenados, y aun apremiados a obrar lo que vale la pena, lo que es bueno. Y, al interior de nuestro ser que es un llegar a ser, un grado mayor de autonomía aparece gradualmente cuando queremos hacer, decidir y descubrir las cosas por nosotros mismos, sin la interferencia de los adultos.

Trágicamente, nuestro deseo de hacer las cosas por nosotros mismos, excede rápidamente nuestra capacidad para el juicio razonable y la decisión responsable. No obstante el tiempo y el dolor de equivocarnos, crecemos gradualmente en nuestro conocimiento y desarrollamos nuestra respuesta al valor. Llegamos a ser más y más nosotros mismos, esforzándonos en alcanzar nuestra propia autenticidad.⁸¹

En este desarrollo hacia la autenticidad, precisamente, se da la posibilidad de la conversión moral. Al interior de este proceso largo y gradual de "un llegar a ser personal", podemos alcanzar el punto crucial, el momento existencial, en el cual descubrimos que nuestro decidir y actuar no solo afecta a los objetos de nuestras decisiones y acciones sino que también nos afecta a nosotros mismos. De esta manera llegamos a descubrir en nuestra conciencia aquello que es la cumbre de nuestro ser moral: Hemos de decidir por nosotros mismos lo que haremos de nosotros mismos.⁸²

En este descubrimiento se toma conciencia acerca de que nos creamos a nosotros mismos en cada decisión y acto de nuestras vidas, puesto que los efectos subjetivos de estos actos personales acumulados como hábitos, tendencias y disposiciones determinan nuestra fisonomía concreta. Por consiguiente, al interior de nuestra libertad radical, somos invitados a la autoconstitución de nosotros mismos como

⁸⁰ *Método*, 46.

⁸¹ Para una mejor comprensión del desarrollo moral del sujeto en B. LONERGAN cfr. "B. Lonergan e l'Education" de Rosanna FINAMORE, Capítulo III: Mete educative e sviluppo, numeral 2. I caratteri dello sviluppo, 78-88, Roma 1998.

⁸² *Método*, 44-46, 130.

valores personales, es decir, a ser fuentes de valores para la comunidad y la sociedad en la cual nos encontramos viviendo.⁸³

Esta elección de auto-constituirme a mí mismo libre y responsablemente como una persona que es fuente de valor para los demás, no es ciertamente algo forzado y necesario, es una libre elección, y ciertamente la elección más difícil de nuestras vidas. Si hacemos esto, establecemos por nosotros mismos y para nosotros mismos un horizonte personal enteramente nuevo, en el cual se especifica que el valor es el criterio de nuestras decisiones y elecciones, en definitiva, es el criterio de nuestras vidas.⁸⁴

Por consiguiente, podemos considerar que el punto esencial de la conversión moral consiste en que la creación de nosotros mismos se presenta ante nuestros mismos ojos y ante los ojos de los demás para ser evaluada, deliberada y juzgada. En palabras de Lonergan, "autonomy decides what autonomy is to be".⁸⁵ La conversión moral nos conduce a un mayor conocimiento de la bella tarea de hacernos a nosotros mismos.⁸⁶ Podemos recrearnos a nosotros mismos a la luz de un conocimiento más pleno y a la luz de una mayor responsabilidad.

En contraste con las personas autónomas, que evalúan y deliberan acerca del hacerse a sí mismos, existen las personas que Lonergan llama drifters (flotantes). Los drifters todavía no se han encontrado a ellos mismos. Ellos todavía no han descubierto sus propios actos, sus propios deseos e intereses o sus propias mentes, y ellos se contentan con hacer, elegir y pensar aquello que todo el mundo está haciendo, pensando y eligiendo.⁸⁷ El problema no consiste en que los drifters vayan a hacer el mal deliberadamente, el problema, más bien, consiste en que ellos no hacen nada deliberadamente. No han descubierto el sentido de la autenticidad humana en ellos mismos y tampoco han asumido con coraje la opción de elegirse a sí mismos como personas libres y responsables.⁸⁸

Lonergan, describiendo al drifter, nos está invitando a reflexionar sobre nuestra propia historia humana. La tensión entre el drifting y el vivir autónomo se hace presente continuamente en nuestras vidas. Muchas veces, no nos encontramos plenamente libres para llevar a

⁸³ *Ibid.*, 38.

⁸⁴ *Ibid.*, 233-234.

⁸⁵ *Collection*, 242.

⁸⁶ Robert DORAN, *Teología y dialéctica de la historia*, Mexico (Traducción de Pérez Valera), 1994, 54-55.

⁸⁷ *Lectures*, 62.

⁸⁸ Ver lo dicho acerca de la ética existencial en "Questionnaire", *Method* 1984, 1-35.

cabo en nuestras vidas lo que hemos juzgado como lo más conveniente y valioso. Nuestra libertad efectiva es limitada en muchos sentidos.

Las restricciones físicas, psíquicas y externas de nuestra libertad son evidentes. Ajustar nuestras psiquis en el proceso de autoconstituirmos a nosotros mismos como fuentes de valor implica todo un trabajo de paciencia y maduración. Por consiguiente el desarrollo de nuestro conocimiento, que nos conduce al discernimiento de los valores, es en sí mismo limitado e implica un proceso continuo de aprendizaje. En definitiva, hemos de advertir que el conocimiento moral y el querer actuar según el valor, se presentan ante nuestros ojos como dos aspiraciones humanas que se hallan excesivamente limitadas por los condicionamientos que experimentamos en nuestra libertad efectiva.⁸⁹

Más allá de la restricción superficial de la libertad que resulta de las circunstancias externas y de la anormalidad psíquica, se especifica la limitación profunda de la libertad enraizada en el desarrollo incompleto de nuestras capacidades para entender y decidir. Durante el proceso largo y difícil de nuestro desarrollo personal debemos vivir y tomar decisiones a la luz de una inteligencia que no se halla desarrollada del todo y bajo la guía de un querer incompleto. En el capítulo dos hemos mostrado cómo Lonergan, teniendo en cuenta esta limitación radical, nos habla de la impotencia moral, la cual consiste en la brecha que existe entre nuestra libertad efectiva potencial y nuestra libertad efectiva actual.⁹⁰

El crecimiento continuo es raro. Nuestro deseo de una mayor libertad efectiva puede encontrarse viciado de muchas maneras, ya sea por nuestras aberraciones neuróticas o por las rutinas adquiridas durante nuestra vida que nos conducen a socavar nuestra escala de valores con la intención de tranquilizar nuestra conciencia intranquila. Nuestros sentimientos pueden llegar a ser desabridos y avinagrados, y nuestros valores pueden estar distorsionados en su preferencia.⁹¹

Por consiguiente, hemos de advertir que siempre es posible que nuestras perspectivas se corrompan debido a nuestras aberraciones, que nuestra moral entre en franca decadencia debido a nuestras racionalizaciones y que nuestros pensamientos se obstinen en afirmarse en sus errores debido a nuestras ideologías.⁹²

Nuestras evaluaciones pueden ser deformadas no meramente por motivaciones inconscientes sino también por el descuido egoísta de los otros. Muchas veces, la lealtad de un grupo conduce hacia un

⁸⁹ *Insight*, 722-735.

⁹⁰ *Ibid.*, 622-623.

⁹¹ *Método*, 45.

⁹² *Ibid.*, 58.

comportamiento hostil respecto a las personas que están fuera de ese grupo. Los seres humanos ya no eligen planes de acción con el fin de alcanzar el bien de todos y en el contexto de perspectivas a largo plazo sino más bien optan por cursos de acción que concentran los beneficios en unos pocos y a corto plazo.⁹³

La racionalización no es únicamente el camino por el cual nosotros evadimos la exigencia de la auto-consistencia entre nuestro conocer y hacer. Podemos acallar las preguntas que surgen de nuestra propia noción trascendental del valor, ya sea entregándonos a una vida hedonista y pragmática, ya sea renunciando a la posibilidad de hacer de nuestras vidas una vida virtuosa.⁹⁴

En todos los caminos que se han presentado, advertimos el drama de nuestra existencia. Muchas veces, ignoramos los motivos que nos conducen a una mayor autenticidad y nos impulsamos al interior de un egoísmo e individualismo poco auténtico; y podemos llegar a justificar esta alienación radical de nuestro impulso hacia nuestra auto-trascendencia moral con diversas formas de ideología.⁹⁵

¿En dónde radica la posibilidad de liberarnos de aquella alienación? La libertad efectiva puede ser ganada pero: ¿cómo? Lonergan afirma que la solución descansa en una mayor integración del vivir humano. Aquella mayor integración es efectuada por el poder del amor experimentado en la conversión religiosa que transforma nuestra afectividad.⁹⁶

2.5. Conversión afectiva y autenticidad

En el punto anterior, siguiendo a Lonergan, se ha explicado que la conversión moral no es nada fácil. Esto se debe a que nuestros horizontes se definen no por nuestros pensamientos abstractos sino por nuestra manera concreta de vivir. Por tanto, contemplar la posibilidad de un cambio radical en el estilo de nuestro vivir concreto, nos conduce a una experiencia de temor. Esta experiencia de temor genera una resistencia espontánea y poderosa que nos impide aceptar ningún cambio en nuestro vivir concreto.⁹⁷

Aquella resistencia conduce a defender nuestro estilo de vida ya establecido con argumentaciones que, cerradas sobre sí mismas pre-

⁹³ *Ibid.*, 59.

⁹⁴ FE, 85.

⁹⁵ Ver lo dicho acerca de la racionalización del mal, del pecado y del absurdo social en *Insight*, 244, 299-300, 692, y en *Method*, 45 y 57-59.

⁹⁶ *Insight*, cap. 20; *Método*, 118s y 236ss.

⁹⁷ Walter CONN, "Passionate Commitment: The Dynamics of Affective Conversion", *Cross Currents* 34 (1984), 332-336.

sentan una lógica implacable. Por consiguiente nuestra conversión a un nuevo horizonte debe ser un salto no-lógico, efectuado no principalmente por la lógica sino por los símbolos que subyaciendo a nuestras defensas lógicas alcanzan nuestro horizonte imaginativo, nuestro centro afectivo, nuestros corazones.⁹⁸

La conversión moral, entonces, no es meramente un hecho de descubrimiento y decisión, es también un hecho de deseo, de sentir en nuestro corazón aquel deseo que nos conduce a responder, desde nuestra libertad responsable y con alegría, al llamado de una vida más auténtica.⁹⁹

Este salto no es tanto un fin sino más bien es un comienzo, es más bien un cambio que un logro. Estar convertido moralmente no es ser moralmente perfecto. La conversión es un proceso que dura toda la vida. En cuanto que la conversión moral nos revela drásticamente que nuestra libertad efectiva es limitada, nosotros debemos comprometernos a continuar, durante toda nuestra vida, nuestro camino de conversión hacia la autenticidad.¹⁰⁰

Si, ante las limitaciones radicales de nuestra libertad, la opción de llegar a auto-constituirmos como valores personales, es decir, ser fuente de valores para los demás, se presenta como casi imposible, podemos preguntarnos si existe ciertamente alguna posibilidad real de vivir una vida acorde a nuestra experiencia de conversión moral.

Lonergan dirá que aquella posibilidad existe, en la medida en que vivamos la profunda experiencia de estar enamorados, experiencia que transforma nuestra psiquis, experiencia que transforma nuestra afectividad, y que por consiguiente, ajusta todas las dimensiones de nuestra persona en sintonía con nuestro profundo deseo de auto-constituirmos como fuentes de valor, de hacer de nuestras vidas una obra de arte.¹⁰¹

Una persona es afectivamente autotrascendente cuando ella puede quebrar su aislamiento y actuar no solamente para sí misma sino también para los otros. Cuando una persona se enamora, su amor está comprometido no en este o aquel acto o aun en una serie de actos, sino en un estado dinámico de estar enamorado. Tal ser en amor es el principio primero y concreto desde el cual fluye la vida afectiva de la persona: nuestros deseos y miedos, nuestras alegrías y tristezas, nuestros discernimientos de valores, nuestras decisiones y acciones. Enamorarse, en otras palabras, es una transformación radical de la vida de

⁹⁸ *Ibid.*, 336.

⁹⁹ Walter CONN, "Affective Conversion: The Transformation of Desire", "Religion and culture: essays in honor of Bernard Lonergan, S.J". Ed. by Timothy P. Fallon, Philip Boo Riley, Albany, 1987, 261-276.

¹⁰⁰ *Método*, 111, 245, 276.

¹⁰¹ *Third*, 32-33, 133, 175-176.

la persona. Esta conversión afectiva nos saca del propio yo, transforma nuestras orientaciones y nos ayuda a salir de la absorción en nuestros propios intereses hacia el interés por el bien de los otros.

Si la conversión moral es el reconocimiento de la posibilidad de llegar a ser un principio viviente de benevolencia y beneficencia, la conversión afectiva es la transformación de nuestro ser personal, transformación que actualiza aquella posibilidad y la hace efectiva. En nuestra conversión afectiva, en nuestra experiencia profunda de estar enamorados, hallamos la concreta posibilidad de superar la impotencia moral.

Nuestra experiencia de estar enamorados se nos presenta de diversas maneras. Existe el amor de intimidad, el amor del esposo y de la esposa, de los padres y los hijos. Existe el amor del prójimo con su fruto de realización en el bienestar humano. Existe el amor a Dios con todo nuestro corazón, con toda nuestra alma, con toda nuestra mente y todas nuestras fuerzas. "Es el amor de Dios que inunda nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado." (Rom 5,5).¹⁰²

La conversión afectiva debe ser entendida como un hecho de pasión e interés. La conversión afectiva consiste en la transformación de nuestros sentimientos más profundos. Es la reorientación radical de nuestros deseos apasionados, de tal manera que la orientación de estos deseos tenga como horizonte el interés por las necesidades de las demás personas y el cuidado generoso de ellas.

Lonergan explica que las conversiones moral y afectiva nos hacen pasar de una ética de la ley a una ética de la realización, se nos revela que ahí está el mundo y que tenemos algo que hacer en él.¹⁰³ Se nos invita a escuchar el clamor de todas aquellas personas que son víctimas de situaciones absurdas creadas por el hombre, las cuales constituyen el absurdo social y en las cuales el proyecto de ser auténticamente humano parece desesperante. El interés por las necesidades de las demás personas y el cuidado generoso de ellas, fruto de nuestra conversión moral y afectiva, nos muestra que estamos llamados no sólo a hacernos cargo de nuestras vidas sino también de la situación social en la cual nos encontramos. Por consiguiente hemos de tomar conciencia que no sólo somos responsables individualmente de la vida que llevamos sino también somos responsables colectivamente del mundo en que vivimos.¹⁰⁴ Toda pretensión de autorrealizarse auténticamente conlleva en sí misma el compromiso colectivo de transformar las situaciones absurdas en las cuales nos encontramos. Esta transformación requiere un doble proceso de sanación y creación, el cual debe

¹⁰² *Método*, 106-107.

¹⁰³ FE, 160.

¹⁰⁴ *Third.*, 169.

tener éxito en la tarea de quitar las desviaciones del sentido común de la sociedad, y así permitir el surgimiento de insights creativos que darán a luz nuevas ideas. La puesta en práctica de estas ideas favorecerá la emergencia de nuevas situaciones, las cuales promoverán el progreso auténtico de la sociedad.

2.6. *La dialéctica progreso-decadencia*

Ya se ha visto cómo Lonergan explica que el progreso procede de los valores originantes, es decir, de los sujetos que son verdaderamente ellos mismos, mediante la observancia de los preceptos trascendentales. Al descuido de los preceptos trascendentales lo denomina alienación. La forma básica de toda ideología es una doctrina que justifica dicha alienación.

La atención nos lleva a preocuparnos por los asuntos humanos. La inteligencia exige que se perciban las posibilidades hasta ahora desapercibidas o no realizadas. La razón nos lleva a la reflexión, es decir a la evaluación, que nos hace dejar a un lado las acciones que probablemente no producirán los resultados apetecidos y a reconocer las obras que probablemente las producirán.

Ser responsable implica basar las decisiones y elecciones sobre una evaluación imparcial de los costos a corto y largo plazo y de los beneficios que se seguirán, para uno mismo, para su propio grupo y para los demás grupos. Justamente el egoísmo impide a las personas tener en cuenta el beneficio de todos los grupos y lleva a que la evaluación pueda ser distorsionada y se beneficie solo a unos pocos.

La evaluación puede ser distorsionada por una desatención egoísta de los demás; por una lealtad al propio grupo unida a una hostilidad hacia los otros grupos; por concentrar la atención en los beneficios a corto plazo y pasar por alto los costos a largo plazo. Además tales desviaciones fácilmente se mantienen y difícilmente se corrigen. Los egoístas no se hacen altruistas de la noche a la mañana. Los grupos hostiles no olvidan fácilmente los motivos de sus quejas, no abandonan fácilmente sus resentimientos, y no superan con facilidad sus temores y sospechas.¹⁰⁵

El egoísmo individual y el egoísmo del grupo entran en conflicto con el bien de todos. Este último no solamente dirige el desarrollo a su propio engrandecimiento sino que también hará surgir una ideología para racionalizar su propia conducta. Su ideología le impedirá comprender la situación real y, además de perjudicar a muchos, verá

¹⁰⁵ *Método*, 58.

maravillado el surgir de una ideología contraria que excitará la conciencia de un egoísmo de grupo opuesto a él.¹⁰⁶

Una civilización que comienza a ser víctima del egoísmo entra en decadencia y "cava su propia fosa con una lógica implacable."¹⁰⁷ El camino de su auto-destrucción se fundamenta en el argumento de una premisa mayor que es teórica y que exige que las premisas teóricas se conformen a los hechos sin tener en cuenta la realidad que se está viviendo: "ahora bien en la situación producida por la decadencia, los hechos son cada vez más realidades absurdas que proceden de la falta de atención, de inteligencia, de razonabilidad y de responsabilidad."¹⁰⁸ El fundamento del progreso se encuentra en el alcance del bien de orden. El bien de orden es el bien que comprende el insight práctico en situaciones concretas y que es un bien para todos.¹⁰⁹

El bien de orden es posible siempre y cuando exista cooperación. Este es distinto de los bienes particulares, pero no está separado de ellos. El bien de orden considera los bienes particulares no aisladamente y como referidos al individuo a quien satisfacen, sino que los considera todos juntos y con la característica de ser recurrentes.¹¹⁰

El bien de orden exige que la ordenación de las operaciones sea hecha de tal manera que estas se conviertan en cooperaciones y aseguren la recurrencia de todas las formas del bien particular efectivamente deseadas, y exige una interdependencia entre los deseos o decisiones efectivas y la ejecución apropiada por parte de los individuos que cooperan.¹¹¹

El bien de orden tiene una base en las instituciones, pero es el producto de mucho más: de todas las habilidades y destrezas, de todas las industrias y recursos, de toda la ambición y solidaridad de un pueblo entero que se adapta a todos los cambios de circunstancias, afronta las nuevas emergencias y lucha contra toda tendencia al desorden.¹¹²

El alcance del bien de orden exige una continua atención a la situación presente, de tal manera que todos vayan encontrando soluciones a los problemas que se presentan. Las soluciones encontradas conducirán a una mejoría en el progreso de la sociedad. El hallazgo de las soluciones debe fundamentarse en una actitud constante de atención a los preceptos trascendentales y a su cumplimiento. Ningún progreso

¹⁰⁶ *Ibid.*, 59.

¹⁰⁷ *Ibid.*,

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Insight*, 698-699.

¹¹⁰ *Ibid.*, 270-271.

¹¹¹ FE, 70.

¹¹² *Método*, 54.

puede obtenerse si la mejoría se reduce a un solo hecho o si el progreso se fundamenta en un sistema de argumentos y razones previamente preconcebidos.

El progreso, naturalmente, no consiste simplemente en hacer alguna mejora, sino en un fluir continuo de mejoras. La atención, la inteligencia, la razonabilidad y la responsabilidad hay que ejercitarlas no sólo con respecto a la situación existente, sino también con respecto a la situación subsiguiente, que naturalmente es distinta.¹¹³

El progreso que nos lleva a la formación de una sociedad justa siempre se realiza en el marco del conocimiento de los bienes y valores. Así como el bien de orden exige una cooperación entre los individuos, esta cooperación debe ser hecha en el marco de un conjunto de principios éticos que nos dirijan en la búsqueda del bien común.

Finalmente, el orden inteligible incluye los objetos concretos de deseo y excluye los objetos concretos de aversión, y así desde la exigencia dinámica de la propia conciencia racional, por el simple proceso de preguntar cuál es de hecho concretamente la exigencia, podrá ser determinado un cuerpo de principios éticos.¹¹⁴

El proceso de la realización del bien de orden lleva en sí mismo la dialéctica de la comunidad que está constituida por la intersubjetividad y el orden social. El avance de la inteligencia práctica del sentido común es registrado no meramente en la memoria sino en productos concretos y en instrumentos prácticos. El progreso material es el producto de la realización concreta de ideas prácticas sucesivas que desarrolla el sentido común a través de la historia de diversas culturas o situaciones geográficas. Sin embargo, la realización de nuevas ideas prácticas es imposible sin la cooperación humana.

El sentido común demanda la división del trabajo, la organización de procesos productivos, un giro económico, y sistemas políticos, entre otras condiciones. Claramente se van estableciendo ciertos esquemas de recurrencia que permiten el funcionamiento del orden social. Pero no es menos claro que su funcionamiento no es inevitablemente fundado en la búsqueda del bien general¹¹⁵. El segundo proceso dialéctico consiste en la posibilidad del funcionamiento o no de los esquemas de recurrencia que facilitan los modos concretos de cooperación humana. Este es el proceso que ocurre en la intersubjetividad espontánea y la necesidad de un orden social inteligente. Ésta es la lucha entre deseos personales o deseos intersubjetivos espontáneos de

¹¹³ *Ibid.*, 53.

¹¹⁴ *Insight*, 600.

¹¹⁵ *Ibid.*, 235.

grupo y el deseo general de un bien común inteligente, razonable y responsable. En este aspecto existen procesos que obstaculizan el desarrollo del bien de orden general, como el egoísmo individual y la desviación de grupo, que bloquean la sucesión de actos de intelección que se orientan al bien común.

La dialéctica de la comunidad coexiste con la dialéctica del sujeto dramático pero difiere de ella. Lonergan afirma la posición dominante de la dialéctica de la comunidad, pero plantea que esta posición dominante no es absoluta. En esta dialéctica podemos encontrar "la desviación individual del egoísmo, la desviación grupal con sus conflictos de clase y la desviación general que tiende a poner el sentido común contra la ciencia y la filosofía."¹¹⁶ La desviación general es el error que consiste en absolutizar el sentido común considerándolo como el único camino para conocer y transformar la realidad. Esto lleva al proceso social a fracasar, pues no considera la importancia del conocimiento científico y filosófico como caminos generales, mediados y de largo aliento, para conocer y mejorar el mundo. La desviación general puede ser también resultado de considerar un campo disciplinar o profesional como el único camino útil para tomar decisiones con relación a la organización social, tal como sucede hoy en el mundo con la visión hegemónica y excluyente de la economía. La combinación de la desviación general y la de grupo es lo que produce la ventaja de un grupo o clase social por encima de la desventaja de otros, y provoca una distorsión del proceso de intelección, propuesta, acción, nueva situación y nueva intelección, que es propio del progreso, excluyendo algunas ideas fructíferas como resultado de compromisos o componendas de poder, deseos grupales o intereses particulares.¹¹⁷

Lonergan explica que se puede dar un ciclo amplio de decadencia producido por la desviación de grupo y la general, y por la distorsión del proceso de desarrollo de nuevas intelecciones que pueden ser aplicadas a una situación concreta. Durante largos periodos puede haber distorsiones que causen la transmisión entre generaciones de ideas incompletas, prejuicios, pasiones, inteligencia mutilada. Por lo tanto, la situación es, progresivamente, menos inteligible y más absurda. Esto nos lleva a la decadencia de naciones y civilizaciones ya que se va bloqueando la probabilidad de emergencia de puntos de vista superiores que generen un cambio inteligente, crítico y responsable hacia la humanización de la sociedad.¹¹⁸ Se proponen tres elementos para la reversión del ciclo amplio de decadencia: a. la libertad como

¹¹⁶ *Ibid.*, 244.

¹¹⁷ *Ibid.*, 284-285.

¹¹⁸ *Ibid.*, 287-289.

principio del progreso; b. unas ciencias humanas críticas y normativas; c. la cultura como capacidad de preguntar, reflexionar y alcanzar nuevas y mejores respuestas.¹¹⁹ La noción de Cosmópolis es en parte la integración armónica y progresiva de estos tres elementos para revertir el ciclo amplio de decadencia social, esto es, la integración de la cultura en su sentido auténtico, con una ciencia humana crítica y normativa en un ejercicio libre que haga posible mantener operando la inteligencia y evitar la exaltación de lo práctico, la supremacía del Estado, y el culto de clase.¹²⁰

La tercera dialéctica que constituye el marco general de la dialéctica interna del sujeto y de la dialéctica de la comunidad es la dialéctica de la historia, en donde la humanidad es el sujeto construyendo su propio drama a través del tiempo.¹²¹ Este drama general puede ser obstaculizado por el ciclo amplio de decadencia producido por la desviación general o más bien puede ser dirigido hacia el progreso a través de la construcción de un auténtico bien de orden humano. Esto depende de la prevalencia de la inteligencia y la cooperación humanas, como opuestas a las desviaciones grupal y general.¹²²

Este proceso concreto en el que la inteligencia y la incapacidad, la razonabilidad y la tontería, la responsabilidad y el pecado, el amor y el odio se entremezclan y chocan, puede ser descrito por la dialéctica.¹²³ La dialéctica sacará a la luz las desviaciones individuales, grupales y culturales que comprometen de lleno el ejercicio auténtico y creativo de la operacionalidad cognoscitiva, existencial y práctica, desviaciones que constituyen ese hecho dramático que Lonergan designa como el absurdo social (social surd).¹²⁴

Gracias a la experiencia de amor que sana y recrea, la comunidad alcanza un nuevo horizonte de comprensión. La dialéctica que se interesa en los sujetos humanos en cuanto objetos es superada con el surgimiento de otra dialéctica en la que los sujetos humanos se interesan en sí mismos y entre sí. En tal caso la dialéctica se convierte en un diálogo.¹²⁵ Este diálogo mueve a que todos los sujetos de la sociedad tomen conciencia de los absurdos sociales y de un modo conjunto colaboren en la tarea de sanación y creación, y de este modo contribuyan al progreso auténtico de la sociedad.

¹¹⁹ *Ibid.*, 293-296.

¹²⁰ *Ibid.*, 297-301.

¹²¹ LONERGAN, *Philosophical and Theological Papers*, (CWBL6), 74-77.

¹²² *Ibid.*, 41, 117.

¹²³ *Third*, 157-159.

¹²⁴ *Insight* 723-724; 792, 795-796, 802.

¹²⁵ *Third*, 182.

Lonergan nos ha mostrado cómo el curso de la sociedad o la historia no es nunca el resultado simplemente de la elección de una persona. Por tanto la posibilidad de superar las situaciones decadentes y colaborar en el progreso de la sociedad no corresponderá meramente a la responsabilidad individual del sujeto sino más bien demandará que los sujetos se hagan responsables colectivamente de la situación.

¹²⁶ Ellos deben tomar conciencia que más allá de las situaciones de progreso y decadencia que generan los seres humanos, existe la redención. Esta tiene su principio en el amor que se auto-sacrifica. Enamorrarse es ir más allá de la atención, inteligencia, razonabilidad y responsabilidad. En la medida que la comunidad llega a ser una comunidad de amor y es así capaz de hacer sacrificios grandes y reales, en aquella medida tendrá capacidad para transformar las situaciones absurdas.¹²⁷ La noción de redención nos abre a otro principio en el obrar humano, el cual puede ser llamado principio de sanación. Nos encontramos así, de lleno, con la función sanante de los valores auténticos.¹²⁸

Con la experiencia de este principio de sanación se manifiesta claramente que el desarrollo humano está conformado por dos caminos, uno que va de abajo hacia arriba y otro que se dirige de arriba hacia abajo.

2.7. Los dos caminos del desarrollo humano

Lonergan ha presentado dos especies muy diferentes del desarrollo humano. Existe un desarrollo de abajo hacia arriba, desde el experimentar hasta el entender creciente, desde el entender creciente hasta el juzgar equilibradamente, desde el juzgar equilibradamente hasta unos provechosos caminos de acción, y desde unos provechosos caminos de acción hasta las nuevas situaciones que demandan un mayor entender, un juzgar más profundo y unos caminos de acción más ricos. Pero también se da un desarrollo de arriba hacia abajo.¹²⁹

El desarrollo humano descendente, anticipado en *Insight*, llegará a explicitarse en sus escritos posteriores. El capítulo cuatro de *Método* completa el capítulo 19 del *Insight* que trata del conocimiento general trascendente. Este capítulo trata la cuestión filosófica de Dios y de su existencia. Reconoce los límites de su estudio sobre Dios en *Insight* explicando que allí el punto de partida no es la experiencia religiosa. Mientras que en *Método* la reflexión sobre Dios no está

¹²⁶ *Ibid.*, 183.

¹²⁷ *Ibid.*, 105.

¹²⁸ *Método*, 38.

¹²⁹ *Third*, 107-109.

basada en argumentos sino en el don del amor de Dios.¹³⁰ No encontramos en *Insight* un tratamiento sistemático del amor de Dios como don, como conversión y como estado dinámico del amor de Dios mientras que en *Método* y en los artículos publicados posteriormente encontramos una investigación sistemática del amor de Dios como don, como conversión religiosa y como estado dinámico. Sin embargo tanto en *Insight* como en *Método* el amor de Dios juega el rol de fundamento y elevación respecto a la conciencia, al conocimiento. Gracias al don del amor de Dios el desarrollo humano verdadero alcanza su cumbre, su plenitud.

La dialéctica se ocupa de lo concreto, de lo dinámico y de lo contradictorio, representa una instancia crítica para resolver el conflicto entre el progreso y la decadencia, el bien y el mal. En *Insight* la *Cosmópolis*, la *síntesis superior* del capítulo 7, la liberación moral como la *mayor integración* del capítulo 18 conducen en el capítulo 20 al amor de Dios como la solución absolutamente sobrenatural al problema del mal en el universo. En *Método* y en los artículos publicados entre 1974 y 1980, frente a la tesis del progreso y la decadencia, el amor redentor de Cristo se presenta como la síntesis dialéctica que permite a los individuos llegar a auto-constituirse como valores personales y vivir en la autenticidad. A la luz de la dialéctica nosotros afirmamos los dos caminos del desarrollo humano no como dialécticamente contradictorios y mutuamente exclusivos sino más bien como dos movimientos que son complementarios. En su complementariedad, el desarrollo humano verdadero alcanza su plenitud. Pero, aunque la integración de los dos caminos del desarrollo humano se presenta como una exigencia sin embargo no es algo dado sino más bien una tarea difícil que debemos llevar a cabo.¹³¹

Es necesario que el desarrollo humano ascendente sea completado por el desarrollo humano descendente, por la transmisión de valores correspondientes. Los dos movimientos del desarrollo humano deben desplazarse en una dependencia recíproca. Solamente a través del movimiento ascendente hay asimilación y apropiación del movimiento descendente y solamente a través del movimiento descendente hay valoración y elevación del movimiento descendente.¹³²

La explicitación de los dos caminos del desarrollo humano que Lonergan realiza en sus últimos escritos (1974-1980) conlleva una comprensión de la historia humana desde los vectores de creación y

¹³⁰ "Insight Revisited", *Second*, 277.

¹³¹ Frederick E. CROWE, "Old Things and New: A Strategy for Education" Atlanta, Georgia, 1985, 89-108.

¹³² DORAN, op. cit., 31-33, 174-176, 227-28, 242-253, 639, 676.

sanación, y nos presenta la importancia de la responsabilidad colectiva y del diálogo como principio sanador. Así es como la pregunta por los fundamentos éticos del hacerse a sí mismo puede ser planteada desde un nuevo horizonte. El hacerse a sí mismo del sujeto se transforma en el de un nosotros comunitario. De la pregunta por los fundamentos éticos del hacerse a sí mismo del sujeto se pasa a la pregunta por los fundamentos éticos del hacernos a nosotros mismos como comunidad. La conversión moral y afectiva, la cual se nos presenta como el fundamento ético del hacerse a sí mismo del sujeto, ha de ser comprendida en el contexto de la responsabilidad colectiva de la cual se habla en el artículo *Natural Right and Historical Mindness*.¹³³ Este paso invita a una reinterpretación de la noción de conversión, en la cual se dé mayor importancia a la situación histórica concreta. Es decir, se invita a una reinterpretación de la noción de conversión, a partir de las nociones de reconocimiento de la historicidad y de responsabilidad colectiva que son explícitas en los artículos publicados entre los años 1974 y 1980.¹³⁴

2.8. La significación de la responsabilidad colectiva

La responsabilidad colectiva tiene su base en la intersubjetividad espontánea que permanece abierta a la configuración de un *nosotros crítico*, a la conformación de una comunidad que comparte significaciones y valoraciones de una manera más explícita y libre. Esta progresión es posible sólo tras el reconocimiento de los *yo*es respectivos, como individualmente orientados y compenetrados con los otros, delimitando sus relaciones por actos más deliberados que exhiben el grado de autoapropiación y auto-afirmación de sus operaciones conscientes e intencionales. En este nivel, ya no es fácil emplear el pronombre personal *nosotros*; hay que contar con el consentimiento de los demás para no arrebatarles sus derechos.

La finalidad del *nosotros crítico* y *co-responsable* es soldar una unión, solidarizarse. No en una amalgama indiferenciada sino con base en sentimientos, experiencias, preguntas, formas de comprensión, mediante juicios y decisiones compartidas; mediante el compartir nuestros

¹³³ "Natural Right and Historical Mindness", *Third*, 169-183.

¹³⁴ La reflexión de Lonergan nos conducirá desde la auto-apropiación del sujeto concreto a una explicitación del sujeto como un nosotros en cuanto que se dará prioridad a la comunidad por sobre el individuo. Atendiendo a la distinción que nos señala Ricoeur entre "la vía corta" de la fenomenología existencial y "la vía larga" de una hermenéutica de los símbolos y obras de la cultura, hemos de situar la reflexión de Lonergan en el marco de la vía corta. Pero hemos de considerar que su reflexión se halla totalmente abierta a un diálogo con las reflexiones pertenecientes a la otra vía.

estados no intencionales inconscientes, así como a través de los diversos tipos de enamoramiento auténtico. En este sentido la emergencia de un 'nosotros crítico' supone estrategias y tácticas, políticas y prácticas comunicativas de un grupo humano hacia el establecimiento de consensos por medio de discusiones y compromisos razonables.¹³⁵

Lonergan sostiene que los sujetos se constituyen a sí mismos y construyen su mundo, en ese nivel los hombres son responsables, individualmente, por la vida que conducen, y colectivamente, por el mundo en que la conducen.¹³⁶ Es en esta responsabilidad colectiva por una acción común o complementaria donde reside el principal factor constitutivo del sujeto colectivo al que se refieren las expresiones 'nosotros', 'nos', 'nosotros mismos', 'nuestro'. La condición de posibilidad del sujeto colectivo es la comunicación, y la principal comunicación no consiste en decir lo que conocemos sino en mostrar lo que

Así como la significación y la valoración compartidas fundan la comunidad, significaciones y valoraciones opuestas la dividen. Aparecen grupos opuestos, la intersubjetividad no se ve reconocida en la organización socio-política porque se ha hecho paquidérmica, los conflictos y la dialéctica de la comunidad son contra ella misma y su sacralidad inherente. De hecho, toda comunidad es imperfecta. Los subgrupos emergen de deseos, de necesidades naturales, de distintas diferenciaciones de conciencia o de su carencia; de su mixtura que sobrevive sin clarificarse aun en épocas y civilizaciones avanzadas.¹³⁷

Esta dialéctica está presente y afecta las situaciones, que son el producto de acciones previas igualmente conflictivas; se generan diferencias más agudas y se hace más difícil pronosticar y definir las tareas a realizar; las situaciones generan crisis muy profundas. El sin sentido también se comparte y se disemina en ellas en experiencias de lo absurdo, en las inadvertencias, los juicios erróneos y los valores contradictorios. Se habla así de las comunidades de nihilistas, de terroristas que constituyen su identidad personal y grupal en el homicidio y la devastación; y, esto sucede porque se cae en los efectos del aislamiento y fragmentación a que nos lleva la irracionalidad social. La noción de comunidad se devalúa así con el hecho simple o crudo de su existencia. Pero, si pensamos en la comunidad en términos de significados y valores originantes y terminales compartidos, esta consideración objetivista anterior deja de ser pervasiva y persuasiva. La noción lonerganiana de comunidad supone un proceso de abajo hacia arriba, y

¹³⁵ Francisco SIERRA GUTIÉRREZ, "La comunidad como sujeto", *Uph* 39 (2002), 103.

¹³⁶ *Third*, 182.

¹³⁷ Francisco SIERRA GUTIÉRREZ, op. cit., 105.

de arriba abajo, lo cual connota un cambio de orientación y dirección, de las comunidades de hecho existentes.¹³⁸

Comprender que no sólo se es inteligente y razonable, sino que también se está sujeto a las aberraciones individuales y grupales de los complejos desordenados de la psique, de los sentimientos, de las comprensiones y de las elecciones humanas, es aceptar que muchas veces es necesario transformar las malas representaciones que se basan en aprehensiones equivocadas de lo que significa ser un ser humano. Las exigencias básicas del operar humano se encarnan en la comunidad básica pero en lucha con otras formas de comunidad que las mutila y las extingue.¹³⁹

La comunidad no deja de afrontar así un punto crítico en su lucha por dejar de ser un objeto administrado por las instituciones, para pasar a ser sujeto de la historia. Ello implica un auto-descubrimiento personal y comunitario de sus experiencias, asumir las malas interpretaciones y nombrarlas, reducirlas y clarificar los polos de su tensión dialéctica. De comunidad vital y funcional, pasando por la mediación institucional que la articula en un bien de orden, la comunidad se eleva a su máximo nivel cuando se constituye en términos de relaciones interpersonales libres y responsables, de acciones y compromisos compartidos a la luz de una escala integral de valores.¹⁴⁰

Conclusión

Al comienzo de nuestro trabajo nos propusimos dar una respuesta a la cuestión de los fundamentos éticos del hacerse a sí mismo del sujeto con el fin de revalorizar el ideal moral de autenticidad y de refutar todas las formas de la cultura contemporánea que se centran en una visión de la autorrealización de este ideal como opuesta a las exigencias de la sociedad y cerrada al desarrollo de la historia y a los lazos de la solidaridad. Nuestra reflexión fue hecha a partir de la obra de Bernard Lonergan. Se ha elegido su obra en cuanto que consideramos que da una respuesta a la problemática actual. ¿Por qué?

Scannone nos explica que en el pensamiento actual se está dando un cambio que nos ha llevado a que: a) la fenomenología tenga en cuenta la relevancia *ontológica* de los templos de ánimo fundamentales; b) la filosofía hermenéutica, la distinción entre hermenéuticas *de sospecha* y recolectivas de sentido (Ricoeur); c) la filosofía analítica, el momento *pragmático* del lenguaje (el segundo Wittgenstein); d) la

¹³⁸ *Ibid.*, 106.

¹³⁹ *Ibid.*, 107.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 110.

filosofía de la liberación latinoamericana, la relevancia metodológica fundante de la *opción preferencial por los pobres* y la óptica que ésta abre, etc. En todos estos casos vemos cómo se reconoce, con diferentes matices y en diferentes contextos, la importancia que juega la afectividad (sobre todo la profunda) en la creación y realización de los métodos propios de las ciencias humanas, la filosofía y la teología. Es cierto que Aristóteles en su reflexión sobre el apetito recto ya afirmaba la necesidad de la afectividad para las ciencias prácticas (ética y política). Pero la consideración del rol de la afectividad en la práctica de aquella ciencia que Aristóteles llamó filosofía primera surge con intensidad sólo recientemente, en el pensamiento del siglo veinte y de nuestros días.¹⁴¹

Nosotros consideramos que uno de los rasgos más importantes en el desarrollo del pensamiento de Lonergan fue la inclusión de la afectividad en su análisis de la intencionalidad, en la explicitación de su método trascendental, en la comprensión del desarrollo humano.

En la obra de Lonergan podemos reconstruir una ética existencial de la responsabilidad (no existencialista) a partir de una teoría existencial de la decisión y acción del sujeto que incluye la dimensión afectiva del ser humano y ofrece una estructura (*framework*) para reorientar la cultura a modo de enfrentar los problemas de la crisis social actual. En nuestro trabajo hemos visto cómo se nos invita a descubrir, a partir de la autoapropiación de nuestra decisión y acción, qué se entiende por ética existencial de la responsabilidad. Esta ética nos presenta a la autotranscendencia operativa como criterio de la autenticidad. Su función normativa y crítica se basa en la dinámica operatoria autotranscendente del sujeto. La autotranscendencia es comprendida en el cuarto nivel de conciencia donde hay una integración superior del conocimiento y sentimiento (no emotivista) y en el contexto del desarrollo de un sujeto, que implica el paso de un yo ya realizado a un yo que deber ser realizado, teniendo en cuenta que el yo es una unidad en tensión, y que el desarrollo del yo se realiza en el contexto de su propia dialéctica, de la dialéctica de la comunidad (dialéctica de contrarios: intersubjetividad-orden social) y de la dialéctica de la historia constituida por la dialéctica de contradictorios (progreso-decadencia) y por su superación en la experiencia de sanación, de redención.

La ética es existencial en cuanto que aborda la problemática de los existencialistas en un contexto metódico, y teniendo en cuenta la dinámica operatoria del ser humano. El "llegar a ser" del ser humano se sitúa en el contexto del desarrollo cósmico y de una finalidad vertical

¹⁴¹ SCANNONE, "Método y Conversión afectiva", *Stromata* 65 (2009), 173-175.

del desarrollo humano. El “deber” ser es entendido según la probabilidad emergente de las acciones humanas y según el margen estadístico en que las decisiones y acciones son hechas según la inteligencia y la razonabilidad. De ahí la necesidad de la dialéctica y de su teoría de la historia: progreso-decadencia-redención. Ha desarrollado una ética existencial de la responsabilidad a modo de un método. El método trascendental puede entenderse como una metaética¹⁴² de la autenticidad fundamentada en la dinámica operatoria autotrascendente del ser humano, la cual se manifiesta concretamente en el desarrollo del bien humano en la historia. Este método tiene su momento dialéctico en cuanto que es necesario distinguir las faltas de inteligibilidad en las decisiones y acciones humanas, y promover las conversiones.

El desarrollo humano es complejo y la práctica de los preceptos trascendentales (sé atento, sé inteligente, sé razonable, sé responsable, reconoce tu historicidad, ama) implica una profunda experiencia de conversión y un ejercicio continuo de la dialéctica que nos hace tomar conciencia de las aberraciones de nuestro desarrollo, de este modo podremos alcanzar una autorrealización comunitaria que sea más auténtica.

¹⁴² Siguiendo la distinción de Friedo Ricken estamos entendiendo la metaética en un sentido amplio. “En la metaética, distingo una en sentido estricto y otra en sentido más amplio. Según este sentido más lato, metaética es la reflexión sobre los métodos con los que se fundamentan unas exigencias morales de contenido; y ello con independencia de cuál sea el método de segundo orden con que se desarrolla esa reflexión. En su sentido más estricto, la metaética se limita a investigar el significado del lenguaje moral; con ayuda de un metalenguaje habla sobre el lenguaje de la moral.” *Ética General*, Herder, 1987, 18.

Boletín bibliográfico

Teología, Estudios de Mujeres y Estudios de Género

coordinado por Virginia R. Azcuy y Eloísa Ortiz de Elguea

El presente boletín se organiza en cinco secciones: Biblia, Estudios Culturales, Filosofía, Teología Moral y Teología Feminista; en ellas se da cuenta de una reflexión interdisciplinaria. Las autoras pertenecen al proyecto de investigación del Programa de Estudios Teologanda: Dra. Virginia R. Azcuy, profesora en la Facultad de Teología de San Miguel; Dra. Marta Palacio, profesora en la Universidad Católica de Córdoba; Lic. Diana Viñoles, profesora en la Universidad de Buenos Aires; Lic. Eloísa Ortiz de Elguea y Lic. Nancy V. Raimondo, estudiantes de posgrado en la Facultad de Teología de San Miguel.

Biblia

UBIETA, C. B. (ed.), *Con ellas tras Jesús. Mujeres modelos de identidad cristiana*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 2010, 255 pp. La presente publicación es el resultado de las Jornadas anuales de la Asociación de Teólogas españolas (ATE), cuyo objetivo es fomentar el estudio y la investigación teológica entre mujeres, y del espacio abierto por la colección ALETHEIA, que posibilita dar a conocer a cinco teólogas de última generación. El interés de este libro es la identidad que surge del hecho de ser parte de un grupo que se caracteriza por creer en Jesucristo y, en especial, la pregunta por el aspecto característico que puede definir una identidad cristiana de mujer. A partir de una comprensión de la identidad grupal o colectiva, las contribuciones del libro tratan de profundizar en la figura de algunas mujeres como “modelos o prototipos comunitarios”, en la medida en que “ellas encarnan la identidad grupal plasmada en ciertos personajes que aparecen actuando y comportándose de acuerdo a lo que es propio del grupo” (17). En el capítulo 1, Inma E. Guijarro presenta “La mujer cananea, modelo de mujer creyente para la comunidad” (Mt 15,21.28); en ella se observa una fe que “es cognitiva y es también activa” (24): “ella ha entendido quién es Jesús y ha comprendido sus palabras, por eso es capaz de debatir con él; utiliza su voz para conseguir el bien de otras personas, pues tiene la capacidad de reconocer la necesidad del otro y *conmoverse* ante ella, como Jesús” (66). En el capítulo 2, Ana Unzurrunzaga Hernández propone el estudio “Las mujeres como portadoras y creadoras de la memoria de los orígenes (Lc 24,1-11)”. La autora se detiene en la consideración de dos mujeres como paradigma de fe para la comunidad lucana (cf. 101-108): la mujer que ha perdido una moneda (Lc 15,8-10) y la mujer encorvada (Lc 13,10-17). En la reflexión final, se presentan las mujeres