

estamos diciendo que es *mera* apariencia, detrás de la cual no hay nada o algo enteramente distinto. En cambio la significación de la segunda pareja es sólo positiva: “*die Erscheinung*” es la realidad por la cual el interior de una cosa se muestra. Tratándose de otra raíz, la “*fahren*” implica la idea de desplazarse (en auto, bicicleta, etc.), mientras que “*Erfahrung*” (experiencia) implica la idea de que hay una compenetración entre lo interior y viceversa y todo el proceso se mueve en el plano de lo real.

Ahora estamos en condiciones de explicar un juego de palabras que hace Hegel entre la primera y la segunda sección de la Lógica de la Esencia. Kant también distingue entre “*Schein*” y “*Erscheinung*”. La primera palabra significa la ilusión, una situación accidental en nuestra vida. La segunda significa el fenómeno, el rostro visible de una “cosa en sí” irremediabilmente inalcanzable. Hegel ha hecho correcciones muy fundamentales en el sentido de ambos términos kantianos. “*Der Schein*” es la ilusión, pero es *también* la manera cómo la esencia se manifiesta cuando todavía no ha hecho su aparición al exterior. Este es el sentido que predomina en la primera sección de la Lógica de la Esencia. En cambio, en la segunda sección la palabra clave es “*die Erscheinung*”. Este es el rostro (= verdadero exterior) de la esencia. Desempeña, pues, un papel mucho más noble que el fenómeno kantiano. No habiendo “cosa en sí”, *todo* es fenómeno y las diferencias entre los fenómenos son las diferencias de manifestación en las personas y en las cosas. Todo lo que es real o se ha manifestado o se está manifestando o se va a manifestar. Y algo que *nunca* se manifiesta no es real.

Ahora el texto hegeliano no ofrece problemas. “Así se manifiesta la Esencia (So erscheint das Wesen). La reflexión es el parecer (das/Scheinen) de la esencia en sí misma”. (Esta frase designa lo que ocurre en la primera sección. Y al término de este párrafo 3: “Así la apariencia (*Schein*) de ellas (de las determinaciones de la reflexión) llega a plenitud en el fenómeno”. (Ihr *Schein* vervollständigt sich zur *Erscheinung*)⁸³. Una vez más aprendemos que las cosas no se aclaran mirando hacia atrás sino hacia adelante. Las “determinaciones de la reflexión (identidad, diferencia y contradicción) no pasan inmediatamente a la segunda sección —el “fenómeno” (*Erscheinung*). Hegel se toma todavía un capítulo entero —el “fundamento”, para dialogar con *toda* la tradición (materia y forma, forma y esencia, forma y contenido, etc.), reinterpretando estos conceptos a la luz del nivel alcanzado.

⁸³ 101; 123.

por Juan Carlos SCANNONE S.I. (San Miguel)

La interpelación y la opción éticas, aunque la primera sea absoluta y la segunda sea absolutamente responsable, se median con todo en la historia, pues si no, no serían concretas y eficaces. A su vez la historia, para ser verdadera historia humana y no mera evolución o involución vital o mero cambio (génesis o corrupción) natural, implica la libertad contingente de los hombres y, por tanto, también la interpelación del bien previa a la libertad y la correspondiente opción ética que le responde.

Pues bien, tanto la ética como la historia presuponen como fundamento último de su posibilidad y sentido, y de su realidad y realización, al Dios de la ética y la historia.

Aún más, al Dios verdadero, personal, libre y liberador, no se puede llegar auténticamente prescindiendo de ética e historia, es decir, sin la conversión ético-histórica (conversión tanto del corazón como de las manos) al bien y su realización histórica.

En primer lugar consideraremos cómo la ética implica la historia y cómo la interrelación de ambas presupone a Dios. Luego —en un segundo paso— enfocaremos el mismo problema desde el punto de vista inverso, haciendo ver cómo la historia implica la ética y, a través de su mutua relación, a Dios. Por fin lo desarrollado en las dos primeras partes de este trabajo acerca de la mediación ético-histórica nos llevará a reconocer que el acceso real al Dios verdadero exige que esa mediación sea genuina y positiva, a saber, que se enraíce en una conversión ético-histórica al bien.

I. Dios y la relación entre ética e historia

Con Hegel consideramos que un imperativo ético formal como el kantiano es abstracto (vacío e ineficaz): de ahí que necesite determinarse y mediarse históricamente. Pero, a su vez, con una lectura post-hegeliana de Kant reivindicamos la trascendencia irreductible del imperativo ético en y más allá de todas sus deter-

minaciones y mediaciones históricas¹. Sin embargo ese “trans” y “más allá” no es espacial, ni siquiera meramente gnoseológico, sino ético (Levinas)². Esa trascendencia ética consiste —en primer lugar— en la irreductible alteridad, indisponible imprevisibilidad e intangible dignidad de la libertad del otro y del sí-mismo en cuanto otro para los otros en el seno del nosotros, pero —en último término— se funda (como luego diremos) en el absolutamente Otro. Por consiguiente consiste en la transcategorialidad, la gratitud y la dignidad del bien moral.

Pero dicha trascendencia ética del bien y de la libertad que le responde y de él responde, aunque irreductible a sus eventuales determinaciones históricas, no se da sino en y a través de éstas, encarnándose en época, sociedad y cultura, concretizándose en valores, normas, costumbres e instituciones, tomando cuerpo en situaciones —frecuentemente conflictivas—, en esquematismos afectivos, en estructuras sociales y en obras de cultura.

Pues bien, tanto el carácter absoluto, incondicionado y categórico de la interpelación ética como la posibilidad eficaz que ella ofrece a la libertad para trascenderse y liberarse respondiéndole en forma responsable tienen como último presupuesto a Dios (aunque en y a través y más allá del rostro del otro en el seno del nosotros³, y de las otras mediaciones que dan cuerpo al imperativo ético). Pues, en primer lugar, ni las normas neutras ni los valores ideales ni las personas contingentes pueden dar razón última de dicho incondicionado ético ante el cual la libertad descubre su contingencia como libertad, y, por ende, la necesidad de fundamento último para ser, para autocomprenderse y para ser libre (para *autodeterminarse*).

Y además, en segundo lugar, la libertad no es sólo contingente, sino que también está “caída”, es decir, de hecho se halla al comenzar a ejercerse, en estado de “culpa”, de inautenticidad, de alienación o de “olvido del ser”, a saber, de espontáneo ego-centrismo⁴. De ahí que necesite —como contingente— de la mo-

¹ Una tal lectura post-hegeliana de Kant la hace P. Ricoeur: cf. los artículos suyos recopilados en *Ética y cultura*, Buenos Aires, 1986, y la presentación que hago de ese libro en el presente número de *Stromata*.

² Sobre todo cf. —entre las obras de E. Levinas—: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961, y *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, 1974.

³ Acerca de la relación entre la alteridad ética del otro y la comprensión ético-histórica del “nosotros”, cf. mi trabajo: “Filosofía primera e intersubjetividad. El a priori de la comunidad de comunicación y el nosotros ético-histórico”, *Stromata* 42 (1986), 367-386.

⁴ No sólo la analítica existencial (Heidegger) descubre fenomenológicamente la “caída”, sino que también la filosofía trascendental se había

ción del bien que la solicite para ponerse en acto, y —como “caída”— de la fuerza ética (cuestionadora, interpelante, provocadora y convocante) del mismo para ser capaz de abrirse a los otros y liberarse de su espontáneo “encurvamiento”⁵ y de su estar-perdida en las cosas. Según dice Levinas, el auténtico “sí-mismo” se declina primariamente en acusativo: “¡Heme aquí!”, y no en nominativo (“*ego cogito*”)⁶. Y el que llama (vocativo) con un llamado incondicionado que se impone y ante el cual la responsabilidad es absoluta, en y más acá del otro en cuanto otro, es —en último término— el Otro absoluto.

Pues —con respecto a lo primero: la contingencia de la libertad— el imperativo ético no es hipotético sino absoluto; de ahí que su fundamento último no pueda ser contingente, ni siquiera el otro en cuanto otro, quien —a su vez— es interpelado absolutamente por mí —también contingente— en cuanto soy su otro; ni tampoco la misma subjetividad trascendental, pues ésta es cuestionada en cuanto tal por el imperativo ético, que así pone de manifiesto la contingencia de la misma⁷.

De ahí que Levinas no sólo afirme que el espacio interpersonal es curvo (pues el otro en cuanto otro está siempre en altura ética con respecto al yo), sino también que la presencia de Dios es la razón de esa curvatura ética⁸. Pues su inmanencia (y trascendencia) ética posibilita y funda desde dentro la dignidad *absoluta* de la libertad contingente (del otro, mía y del nosotros), dignidad que se experimenta en la relación ética de alteridad, a saber, en el “cara a cara” ante el otro y la responsabilidad a su respecto.

ya planteado el problema del mal radical (Kant) y la dialéctica de la historia, el de la alienación (el primer Marx), así como la hermenéutica de los símbolos y mitos descubre el de la culpa. Todos esos métodos son filosóficos, aunque no pueda negarse su conexión histórica con el tema teológico del pecado (original).

⁵ San Agustín habla de la “incurvatio” aludiendo a la mujer encorvada del Evangelio. Aun como figura se opone a la “rectitudo” anselmiana y a la “rectitud del cara a cara”, de Levinas.

⁶ Sobre este punto cf. M. Olivetti, “El problema de la comunidad ética”, en: J. C. Scannone (compilador), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, 1984, 209-222, en especial, pág. 216 ss.

⁷ Cf. mis trabajos: “Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje”, en: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973, 245-269, en especial, pág. 256-258 y 261-264; y “El itinerario filosófico hacia el Dios vivo”, *Stromata* 30 (1974), 231-256, en especial, pág. 244-247.

⁸ Cf. *Totalité et infini*, pág. 267, donde Levinas matiza su afirmación con un “quizás”: “Esta ‘curvatura del espacio’ es, quizás, la presencia misma de Dios”.

Pero, por otro lado, como se trata de un incondicionado *ético*, que no sólo se refiere a la libertad *como* libertad y a la persona *como* persona, sino que también las funda (a persona y libertad), las respeta y las libera *en cuanto tales*, por ello el fundamento de ese carácter absoluto no puede ser algo neutro o impersonal —ni un mero valor, o una idea, o un ideal...— sino un absoluto *personal*, aunque la noción de “persona” (como la de “absoluto” y toda otra) no se puede decir de él sino analógicamente.

Con respecto a lo *segundo* (es decir, la libertad como “caída”), la experiencia de nuestra libertad contingente y caída nos lleva a “experimentar” en y a través y más allá de su respuesta responsable, la interpelación liberadora y la pro-vocación ética que desde dentro le da la posibilidad real tanto de *actuar* (o, como dirían los escolásticos, de pasar del acto primero al acto segundo) como de actuar *bien* y responsablemente por su libre apertura a la alteridad de los otros. Tal “moción”, porque es ética y no “física”⁹ no sólo respeta la libertad en su autodeterminación sino que la funda como libertad y le da la posibilidad (no la necesidad) de autotrascenderse¹⁰ y de autoliberarse si ella libremente acepta el cuestionamiento, interpelación y llamado éticos de los otros en cuanto otros (y, por ello, al menos implícitamente, del absolutamente Otro) para vivir efectivamente el nosotros.

Sin el llamado y la moción ética del absoluto bien en y por medio de los otros y de las correspondientes mediaciones históricas, la libertad, porque es contingente, no es capaz de actuar y *responder*. Sin su fuerza y gracia ética (que por ser ética la libera y la respeta) la libertad no puede responder bien, en forma éticamente *responsable*. Su respuesta, sea ella aceptación o rechazo del llamado ético, es por ello libre y responsable de sí misma.

Sin embargo, aun en el caso del rechazo, ya la situación de la libertad ha cambiado: algo nuevo se ha dado en su ser ético de libertad, aunque *no* en el modo de la liberación y el crecimiento ético —como en caso de una aceptación—, sino por el contrario en el modo de la esclavitud ética y de un aumento de la deformante “incurvatio” en sí misma, opuesta a la rectitud ética del cara a cara.

⁹ No lo es en un sentido fisicista; pero el hecho de ser espiritual, intencional y ética no le quita el ser “física” en un sentido analógico, a saber, correspondiente a la “*physis*” de la libertad, que es intrínsecamente espiritual, intencional y ética.

¹⁰ Hablamos de “autotrascendencia” siguiendo a Karl Rahner: cf. P. Overnhage - K. Rahner, *Das Problem der Hominisation*, Freiburg-Basel-Wien, 1961, en especial el capítulo titulado “Zur philosophischen Problematik des Werdebegriffes”, pág. 43-78.

Pues bien, Dios como fuente del ser y de la fuerza éticos es la razón última de la novedad que así se ha dado en el orden del ser ético (el cual es “natural” para la libertad en cuanto tal), sea que dicha novedad se dé en el modo éticamente contingente de la aceptación y liberación o en el del rechazo y mayor esclavitud¹¹. Pero la responsable de elegir un modo u otro es la libertad humana. En el primer caso Dios es primer principio y fundamento último de la gratuita novedad de autoliberación de la libertad, de su comunión libre con los otros y de su eventual transformación conjunta del mundo en un mundo éticamente mejor, es decir, más justo y más humano; en el caso del rechazo, en cambio, es principio y fundamento del “plus” de ser y eticidad que ha sido dada a la libertad, pero que ésta ha pervertido libremente dándole signo negativo, y que —desde dentro de ella misma— la juzga y condena tal perversión, interpelando por ende a la libertad a convertirse, pero sin necesitarla, sino respetando su decisión responsable.

II. Dios y la relación entre historia y ética

Según dijimos, la historia no se reduce a la mera temporalidad, la evolución vital o el cambio natural, pues, como fenómeno humano, implica necesariamente la actuación de la libertad, aunque de una libertad contingente. Pues a pesar de que ésta no sea pura actividad, sino que esté condicionada por la situación, los presupuestos materiales y culturales, la época, etc., etc., sin embargo tampoco es puramente pasiva ante sus condicionamientos, sino que los trasciende, es libre ante ellos, aunque no absolutamente libre, y puede —dentro de un margen más o menos estrecho— transformarlos.

Mas la decisión histórica, por más condicionada y limitada que sea, por ser libre, es siempre ética, ya que en ella se juegan la búsqueda y la realización más o menos inteligente, responsable y eficaz del bien o del mal en la historia, aunque éstos no se reduzcan a la mera historia, sino que la trasciendan.

Pues bien, la relación entre ética e historia presupone a Dios, no sólo considerada a partir de la ética sino también de la

¹¹ En este párrafo y en el anterior nos inspiramos en M. Blondel, quien habla del “*tertium commune*” que se da tanto en la aceptación positiva como en la privación debida al rechazo: cf. “Principe élémentaire d’une logique de la vie morale”, en: *Les premiers écrits de Maurice Blondel II*, Paris, 1956, 123-148; y *L’action (1893)*, Paris, 1950².

historia, en cuanto la cuestión por la fuente primera de la historia, por su sentido último y por su fin ético apunta hacia Dios. Pues la historia implica factores previos a la libertad del hombre, ésta no dispone de su sentido total, ni puede tampoco asegurar por sí misma, ni siquiera exigir, sino sólo esperar el triunfo ético del bien.

Y, sin embargo, la historia —como ética y como contingente— no puede carecer de fuente primera ni de sentido último ni de juicio ético final, porque si no, carecería de razón adecuada y suficiente. Claro está que este planteo no solamente presupone el reconocimiento del principio de razón (que aquí damos por supuesto como el ámbito mismo del sentido implicado por el hecho de pensar, juzgar, hablar y actuar) sino también la posibilidad real de plantearnos el problema de la historia como unidad y totalidad, aunque estemos inmersos en ella.

Pero no se trata del vano intento de salir de un pantano tirándonos de nuestros propios cabellos¹², pues el hombre se caracteriza precisamente por el hecho paradójico de que, siendo histórico, en y a través de la historia la trasciende por su pregunta, su pensamiento y su libertad, y que siendo capaz de trascenderla, sin embargo no pueda hacerlo sino en y a través de la historia, en cuanto no puede salirse de ella.

Tampoco se trata de una relación dialéctica entre trascendencia ética e inmanencia histórica, como si ellas no fueran sino las dos caras de la totalidad dialéctica de la historia entendida así como absoluta. Se trata en cambio de la obvia consecuencia de lo afirmado más arriba: no hay historia sin libertad humana (y, por tanto, sin trascendencia ética), ni hay libertad humana sin historia, o —expresado con otras palabras—: la trascendencia, porque es ética, implica su concreción histórica sin reducirse a ella, y la inmanencia histórica, porque es libre, implica la trascendencia ética, que —aunque irreductible a lo meramente histórico— no se da sino tomando cuerpo en la historia. Como diría Pascal: el hombre supera infinitamente al hombre.

Tal relación no es dialéctica porque la trascendencia ética, sin ser un más allá espacial o una “cosa en sí” detrás del fenómeno, sin embargo no es la mera negación de la inmanencia histórica, es decir, un mero momento de una totalidad dialéctica, sino que, precisamente en cuanto es ética trasciende éticamente toda totalización (Levinas), aunque en ella se encarne. Por tanto la diferencia como alteridad ética no se reduce a un momento

¹² En el artículo “Geschichte”, del *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* II, München, 1973, 547-557, U. Anacker y H. M. Baumgartner plantean el problema y dan una solución distinta de la nuestra.

de la identidad dialéctica de la identidad y la no-identidad, pero tampoco es indeterminada o abstracta, ya que se media en las determinaciones históricas, aunque las trascienda éticamente sin identificarse dialécticamente con ellas.

De modo que llevando a sus últimas consecuencias el principio de razón o fundamento, aplicado a la historia, se llega a reconocer que ella, porque es contingente y es ética, implica la afirmación de Dios, no sólo como fuente primera de lo previo a la libertad del hombre que hace historia (sea la naturaleza, sea la interpelación ética a la acción y responsabilidad históricas), sino también como sentido total, misterioso e indisponible para el hombre, y como juicio ético escatológico sobre la historia.

En cuanto a dicho sentido total, aunque el hombre no puede abarcarlo, ni deducirlo o postularlo a priori, ni puede representárselo temáticamente en planes o proyectos o conceptualizarlo dialécticamente en saber absoluto, y menos aún disponer de él, con todo puede reconocerlo a posteriori en el “ya sí” pero “todavía no” de los sentidos parciales o no definitivos, en cuanto éstos lo simbolizan y anticipan, y participan de él.

Pues el más y el menos éticos de realización del sentido y aun la falta de su realización en la injusticia histórica implican dicho sentido total como su medida última real, la cual posibilita y funda la comparación ética, aunque él resulte de suyo indisponible y no pueda reducirse a concepto.

El reconocimiento del sentido total así entendido no impide, sino que, por el contrario, presupone la posibilidad de una verdadera novedad histórica imprevisible y de una auténtica creatividad humana de nueva historia, así como la irreductible alteridad de los otros, los otros pueblos y culturas y, por ende, también la genuina novedad de vida surgida como fruto del diálogo y del encuentro. Ello es así porque la relación entre el antes y el después (novedad y creatividad) de la transformación histórica no es lineal-evolutiva ni dialéctica, sino ético-histórica, es decir, por mediación de la libertad imprevisible de los hombres y los pueblos, que implica como momento interno y sin embargo intrínsecamente trascendente y respetuoso, el llamado ético eficiente (en lenguaje escolástico se hablaría del “concurso”)¹³ del Dios de la historia, libre, creador y respetuoso de la libertad del hombre, aún más, fundante y garante de su libertad y —si libremente acepta liberarse— de su creatividad histórica de una historia

¹³ El término clásico “concurso” no debe entenderse sinérgicamente; una comprensión actualizada de la causalidad eficiente y del concurso, y de su relación con la autotrascendencia y la novedad en el ser la presenta magistralmente K. Rahner en el trabajo citado más arriba, en la nota 10.

más humana: La libertad (del hombre y de Dios en unidad de acción y, eventualmente, en comunión ética) tiene *lógos* (sentido y verdad), aunque no se trate de un *lógos* representativo ni dialéctico, sino de un “fundamento porque”, es decir, del *lógos* de la práctica libre¹⁴ y, eventualmente, del amor.

Por otro lado, en cuanto al juicio ético escatológico, está implicado en la lógica misma de la razón práctica, en cuanto a ésta le repugna que no pueda darse la justicia escatológica, que por ello es lícito *esperar*. Si esta justicia no fuera gratuitamente posible porque Dios puede realizarla, se daría una contradicción de la razón práctica, a la cual cabría denominar, usando una expresión blondeliana: “antibolia”¹⁵. Tal antinomia práctica sólo se resuelve por el reconocimiento del juicio escatológico (ya sí, pero todavía no) de Dios, reconocimiento que la absuelve así de la contradicción práctica y abre la posibilidad real de la justicia final.

Sin embargo no se trata de un postulado, por dos razones: la primera, porque el reconocimiento del juicio escatológico no exige la justicia final, sino que abre a su esperanza; la segunda, porque ese juicio no es algo meramente futuro o ideal, sino que ya se está realmente dando como anticipación simbólica, participación y prenda del juicio total y último sobre la historia. La contradicción vivida en dolor y conflicto históricos es signo de ese juicio ético-histórico que juzga absolutamente la injusticia.

El arriba mencionado primer principio, sentido total y fin escatológico de la historia como historia y como humana no es sólo su condición de posibilidad, sino también su condición de realización. Pues aun las realizaciones parciales y anticipaciones simbólicas que la libertad humana va logrando al intentar transformar y al ir transformando el mundo, a pesar de que son fruto de la libertad humana, no se dan sin el “concurso” previo y simultáneo del eficiente llamado ético del bien, el cual, sin embargo, no niega ni limita la libertad, sino que la suscita, funda y respeta en su autodeterminación libre y en su libre creación de historia.

¹⁴ La expresión “fundamento porque” pertenece a M. Heidegger: cf. *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957; en cambio, la formulación “lógos tês práxeos” la usa M. Blondel en *L'action* (1893).

¹⁵ Empleamos aquí por cuenta propia la expresión forjada por Blondel en *L'action* (1893), pág. 323. Sobre la concepción metafísica de la acción en el primer Blondel cf. nuestra obra: *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*, Freiburg-München, 1968.



III. La conversión ético-histórica y el genuino acceso al verdadero Dios

HEMEROTECA

El planteo ético nos llevó a reconocer la necesidad de la mediación histórica de la ética; y el planteo histórico hizo que reconociéramos la base ética de la historia. Y por ambos caminos se nos ofreció un acceso a Dios. Para ambos fue clave la comprensión de que la mediación histórica no es un mero paso del acto a la potencia, un desarrollo lineal o una negación dialéctica sino que implica la mediación *ético-histórica*¹⁶ de la libertad humana capaz de crear historia (la cual, a su vez, supone como fundamento intrínseco, trascendente y no heterónimo, el “concurso” liberador de la Libertad divina).

Sin embargo la libertad, por serlo, no sólo puede responder positivamente al llamado ético del bien a hacerse responsable de los otros y a transformar humanizadamente el mundo. Ella puede cerrarse en sí misma y, en vez de convertirse, puede pervertirse aumentando la injusticia y, por consiguiente, el conflicto y el dolor en la historia.

Pues bien, aunque el conocimiento de Dios tiene su propia lógica interna y su autonomía teórica, sin embargo, para que sea real y auténtico y no se deforme en idolatría o en ideología, es necesario que se arraigue en una conversión ético-histórica. Pues la libertad que se cierra a los otros (e implícitamente al absolutamente Otro en los otros), es decir, que se cierra al llamado ético del bien, también se cierra a la verdad y termina deformándola y poniendo esa caricatura de verdad a su servicio. Así el hombre se hace capaz hasta de manipular la idea y la imagen de Dios, pero por eso mismo se le escapa el acceso real al Dios verdadero, puesto que la libertad ha deformado la idea y/o la imagen de Dios en un ídolo hecho a su medida.

De ahí que sea necesaria la conversión ética del corazón para que la mente se abra al acceso real y genuino al verdadero Dios (y no sólo a su mera idea, o al uso ideológico de ella). Según Lonergan, que en esto sigue a de Finance, se da una conversión cuando la libertad no se ejerce horizontalmente dentro del mismo horizonte, sino cuando se ejerce verticalmente, cambiando el mismo horizonte del sentido de la vida¹⁷. Una tal “metánoia” ética

¹⁶ Acerca de la mediación ético-histórica trato en: “La mediación histórica de los valores. Aporte desde la perspectiva y la experiencia latino-americanas”, *Stromata* 39 (1983), 117-139.

¹⁷ Cf. B. Lonergan, *Method in Theology*, New York, 1972, pág. 237-ss.

abre al conocimiento real y genuino de Dios, sin quitarle autonomía teórica. En cambio la “incurvatio” en sí misma de la libertad no recta tiende a cerrarse al reconocimiento del verdadero Dios, aunque no siempre al de su idea.

Sin embargo es necesario dar un nuevo paso con respecto a Lonergan. Pues la conversión ética (y *a fortiori* la religiosa) auténtica, por serlo, es también una conversión ético-histórica, según lo que más arriba afirmamos acerca de la mediación histórica de la ética para que ésta no sea abstracta y vacía, sino genuina, real y eficaz.

Estimamos que aquí se plantea —para una filosofía situada— el problema filosófico de la interrelación entre la opción preferencial por los pobres (como opción ético-histórica en una situación de injusta pobreza estructural) y el conocimiento *pleno y genuino* del Dios de la historia en una tal situación histórica¹⁸.

También en este contexto habrá que distinguir cuidadosamente el carácter *absoluto* tanto de la interpelación ético-histórica que surge del rostro de los pobres cuanto de la opción responsable que le responde con su “¡heme aquí!”, por un lado, y, por otro lado, el carácter *relativo* de los diferentes niveles de mediación histórica (tanto de interpretación teórica de dicha pobreza histórica y de sus causas como de acción práctica para remediarla), que le dan cuerpo, así como su incidencia indirecta en el arriba mencionado conocimiento de Dios. Pues si se transfiere el carácter absoluto de dichas interpelación y opción a sus interpretaciones históricas y a las estrategias de acción correspondientes, se volvería a caer en la ideología e idolatría, con el consiguiente peligro indirecto para la recta comprensión de Dios.

Pero también se da el peligro ideológico contrario cuando, por preservar el carácter trascendente e indisponible de dichas interpelación y opción, ellas quedan en abstracto, sin mediarse a través de las interpretaciones teóricas propias del conocimiento (sapiencial o científico) de la historia y de las estrategias prácticas que pretenden hacer historia y transformarla. Ello también acarrearía un influjo indirecto sobre la concepción de Dios, tendiendo a desligarla de la historia real.

Entre uno y otro extremo se da la necesidad y la urgencia del discernimiento ético-histórico y su consecuencia para un real reconocimiento de Dios en la historia y en la acción ético-histórica. El discernimiento distingue no sólo entre el fin y las media-

ciones para comprenderlo o lograrlo, sino entre aquellas que realmente lo median y aquellas que lo traicionan; pero por eso mismo es cauto y no absolutiza ni siquiera las mediaciones válidas. Tal discernimiento es la puesta en práctica concreta de la conversión arriba mencionada, a través de los distintos niveles de realidad histórica, pero de un modo bien informado, inteligente, crítico y responsable.

Cuanto mayor sea la conversión del corazón el conocimiento de Dios será más auténtico; cuanto la mediación histórica sea más inteligente y eficaz, dicho conocimiento será más pleno y concreto, haciéndose así un reconocimiento práctico de Dios “en todas las cosas”, el cual sin embargo no le quita dignidad teórica, sino que le da mayor realidad. Por el contrario, la teoría teológica (de una teología filosófica) que de ahí surja, tendrá más garantías de verdad y de acceso real al Dios verdadero.

¹⁸ Cf. la segunda y la cuarta partes, respectivamente, de los dos artículos citados en la nota 7. Ver también mi trabajo: “Sabiduría popular y pensamiento especulativo”, op. cit. en la nota 6, 51-74, en especial, pág. 69-72.