

A. Capboscq

Fe simple y Teología, un problema de antigua data. Consideraciones sobre un pasaje de Leoncio de Neápolis

293/312

M. de Asúa

Los artículos del P. José María Blanco S.I. en la revista *Estudios* sobre la evolución y las teorías antropológicas de Ameghino

313/335

J. L. Narvaja

Carta del Concilio de Ancira (358). Introducción y traducción

337/357

Boletín bibliográfico: Teología, estudios de las mujeres y estudios de género

359/372

Índice bibliográfico

373/374

Índice general

375/376

Por razones técnicas el Fichero de Revistas Latinoamericanas 2009 será publicado el año próximo junto con el de 2010.

Afectividad y método

La conversión afectiva en la teoría del método de Bernard Lonergan

por Juan Carlos Scannone S.I.
Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel



0. Introducción: El actual nuevo momento histórico

Tanto en las interpretaciones y críticas de la cultura actual como en la última filosofía de la acción histórica, hay una convergencia en señalar la *novedad* del momento presente, aunque se la caracterice de diferentes maneras. Así es como se habla, *en general*, de postmodernidad o modernidad tardía o "líquida", crisis de cambio de época o de paradigma cultural, etc.; y *filosóficamente*, o bien se usan expresiones como "superación de la metafísica" o de la filosofía de la subjetividad, "inversión" del giro copernicano, giro "pragmático-lingüístico" o "pragmático-hermenéutico", o bien, más *positivamente*, otras como "nuevo pensamiento" o "nuevo comienzo". Y se lo compara con el paso de Euclides a Riemann en matemáticas, o de Galileo y Newton a la física cuántica, el indeterminismo y la teoría de la relatividad, en las ciencias físicas.

Según el último Bernard Lonergan ya se estaba dando en su tiempo un *tercer* nivel más originario y profundo de *significación*, que no se centraba sólo en el hacer y actuar *prácticos* del sentido común (como antes del paso del mito al *lógos*, y hoy todavía en la mayoría de la gente); pero tampoco meramente en el nivel *cognoscitivo* de la diferenciación *teórica* de la conciencia en las distintas *ciencias* -se trate, ya sea de una teoría filosófica o filosófico-teológica (como, respectivamente, en la filosofía antigua y medieval), ya sea, de una teoría científica (después de Galileo y Newton)-; sino de un tercer nivel, que tiene en cuenta no solamente los *contenidos* prácticos o teóricos, sino ante todo el *método* en cuanto tal, aplicado tanto a las *ciencias* -así naturales como humanas-, como a la misma *práctica* histórica.¹ Y que, además, incluye *en el mismo método* no sólo al conocimiento (práctico y/o teórico), sino también y ante

¹ Sobre los 3 niveles (sentido común práctico, teoría, método), ver: B. Lonergan, "Natural Right and Historical Mindedness" (en adelante: NRHM), en: F. Crowe (ed.), *A Third Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan S.I.*, New York/Mahwah-London, 1985, 169-183, en especial pp. 176 ss.

todo su relación con la *afectividad recta*.² Pues, a partir de los "maestros de la sospecha", al menos cuando se trata -en las ciencias del hombre, la historia, la sociedad, la cultura, la religión- del "mundo mediado por la significación y motivado por el valor", el *método* no puede presuponer la *autenticidad* humana de quien lo utiliza, ni prescindir de su eventual *inautenticidad*.³ Así es como aquella no está de antemano garantizada ni en las *opciones* hermenéuticas del investigador, ni en su *juicio* de verdad sobre la realidad estudiada, ni en su comprensión del *sentido* de la cosa de la que se trata (*insight*) y, muchas veces, ni siquiera en la debida atención al carácter *integral* de los *datos* de la experiencia correspondiente. Precisamente los maestros de la sospecha nos mueven a "sospechar" de desviaciones ideológicas debidas a intereses espúreos, a racionalizaciones encubridoras, a la mera voluntad narcisista de poder, es decir, a una *afectividad* no ordenada a la verdad y el bien.

Es así como actualmente la fenomenología tiene en cuenta la relevancia *ontológica* -no meramente psicológica- de los templos de ánimo fundamentales (Heidegger: las *Grundstimmungen*); la filosofía hermenéutica, la distinción entre hermenéuticas *de sospecha* y recolectivas de sentido (Ricoeur); la filosofía analítica, el momento *pragmático* del lenguaje (el segundo Wittgenstein); la filosofía de la liberación latinoamericana, la relevancia metodológica fundante de la *opción preferencial por los pobres* y la óptica que ésta abre, etc. Es decir que en el presente se reconoce, con diferentes matices y en diferentes contextos, el peso *metodológico* que tiene la *afectividad* humana (sobre todo la profunda), cuando se trata de ciencias humanas, de filosofía y de teología, es decir, de ciencias que implican interpretación y, por eso mismo, la autocomprensión humana del mismo científico. Pues bien, ya Aristóteles -en la *Ética a Nicómaco*- afirmaba la necesidad, para las ciencias prácticas (ética y política), del *apetito recto*. Hoy se aplica lo mismo aun a la *filosofía primera*.

El presente trabajo expondrá, en primer lugar, cómo Lonergan plantea lo que él llama el "método experimental generalizado" o "trascendental" (¡no en el sentido kantiano de la palabra!), y cómo, cuando lo emplea para las ciencias que implican un momento hermenéutico (ciencias humanas y sociales, filosofía, teología), subraya el papel del *nivel intencional de la decisión y la valoración* (y, por consiguiente, de la *afectividad*) para la comprensión cabal de su método (1). En segundo lugar, trataré de las "*conversiones*" intelectual, moral y afectiva, según nuestro autor, poniendo particular énfasis en la última, e indicando su función condicionante y su impacto directo en dos de las ocho especiali-

² Acerca de la conversión afectiva: ibidem, pp. 179, 175.

³ Cf. B. Lonergan, "Third Lecture: The Ongoing Genesis of Methods" (en adelante OGM), en: F. Crowe (ed.), op. cit., 146-165, en especial, p. 157.

zaciones funcionales que jalonan el método de Lonergan, y aun, indirectamente, en todas ellas (2). En un tercer paso, relacionaré esa teoría del método científico (el cual, según el mismo autor, se mueve "de abajo hacia arriba") con lo que el mismo dice acerca de la "*praxis como método*" (que va "de arriba hacia abajo"), vinculándolo -por mi propia cuenta- con el conocimiento por *connaturalidad* tomista y con el *método práctico-sapiencial* de los Ejercicios ignacianos (que también viene "de arriba"); pues los Ejercicios y estudios sobre ellos (por ejemplo, el de Karl Rahner) influyeron indudablemente, según mi parecer, en los enfoques metodológicos de Lonergan (3). Y, aunque no creo que el *método* blondeliano haya tenido influencia en el de Lonergan, trataré de iluminar desde aquél algunos rasgos de la teoría metodológica del teólogo canadiense en su relación con la conversión y la *afectividad*, pues en ambos autores consta el influjo ignaciano (4). Por último, trataré de mostrar las consecuencias de las reflexiones anteriores para la *dialéctica y dialógica* que Lonergan propugna como *método* de superación -en y por la praxis histórica- del *absurdo social*, que caracteriza muchos de los rasgos de la cultura occidental contemporánea, incluida nuestra América (5). Pues eso muestra que también en el *método* de la *praxis* histórica liberadora tiene una importancia irremplazable la *conversión afectiva*.

1. El método experimental generalizado

Para Lonergan éste surge explícitamente en la modernidad, consiste en un "patrón" (*pattern*) operativo y se aplica en los métodos particulares de las distintas ciencias. Va "de abajo hacia arriba" en un movimiento de auto-trascendencia de la intencionalidad humana, porque, partiendo de los datos de *experiencia* (primera operación de dicho "patrón"), la trasciende hacia el *insight* de la inteligencia que capta el *sentido* (segunda operación) y, luego, trasciende el *insight* hacia el *juicio* de reflexión racional, por el cual se afirma incondicionadamente una *verdad* (tercera operación), puesto que capta *fundadamente* que dicho *insight* se adecua con la realidad. Pero la auto-trascendencia no se detiene allí, sino que se da una cuarta operación -que preside y trasciende las anteriores y su interconexión-, por la cual la conciencia (moral: *conscience*, no mera *consciousness*) testifica al sujeto su *autenticidad* o *inautenticidad*, en cuanto que observa o viola las *normas inmanentes* de su propia sensibilidad, inteligencia, racionalidad, libertad y responsabilidad. Estas normas pueden expresarse en la forma de los preceptos trascendentales, a saber: ¡está atento!, ¡sé inteligente!, ¡sé racional!, ¡sé responsable!, preceptos que corresponden, respectivamente, a los cuatro niveles intencionales mencionados: experiencia, inteligencia (*insight*), juicio de verdad y valor. Notemos que para designar el método y dichas normas Lonergan usa también el calificativo *trascendental*, porque éstas últimas se basan en la auto-trascendencia humana, y -en el primer caso-

porque se trata de un método que trasciende los diferentes métodos de distintas ciencias.⁴ El cuarto nivel -que de alguna manera se plantea hoy en *todas* las ciencias, incluidas las matemáticas-⁵ se hace imprescindible en el de las ciencias del hombre, en filosofía y en teología, porque éstas tratan explícitamente de lo que Karl Popper denomina el mundo 2 (W_2 : *world two*), es decir, del que Lonergan llama: "el mundo mediado por la significación y motivado por el valor", que se diferencia del mundo de la inmediatez (el entorno), y -por ello- esas ciencias implican siempre una mediación *hermenéutica* y, por consiguiente, un momento *auto-implicativo* del científico; de ahí que éste -para serlo- deberá ser suficientemente *crítico* de sus presupuestos existenciales.⁶

2. Las conversiones según Lonergan

Del punto anterior se deduce la importancia -para operar *responsablemente* el método (al menos, en las ciencias del hombre, la filosofía y la teología)- de las tres conversiones que señala Lonergan, a saber: la *intelectual*, la *moral* y la *afectiva*. Diré una palabra sobre las dos primeras, para detenerme algo más en la tercera.

La primera acontece cuando caemos en la cuenta de que la *realidad* no es el mero "ahí afuera" (*out there*, o bien: el "*already, out, there, now, real*") sino que abarca principalmente el mundo mediado por el sentido. Por su lado, la conversión moral supone asumir la propia responsabilidad, de modo que se pase de la inautenticidad a la autenticidad de la libertad o, en otras palabras, de la opción narcisista por el "propio amor, querer e interés" a la que se decide responsablemente por el valor *en sí*, y no meramente para mí.⁷

Pero para que esas dos conversiones, sobre todo la moral, se den eficazmente y se mantengan en el tiempo, es necesaria la conversión *del corazón* o *afectiva*. Pues sólo el amor desinteresado y recto vence al amor propio, a fin de que se dé real y perdurablemente la conversión moral. La

⁴ Lonergan trata del "método experimental generalizado" en: OGM, p. 150. Ver también en el índice de materias de su obra *Method in Theology* (en adelante: MT), New York, 1972, la voz "Method (transcendental)".

⁵ Stefan Strasser hace notar que aun las matemáticas modernas *optan* por sus axiomas; cf. su obra: *Phenomenology and the human sciences. A contribution to a new scientific ideal*, Pittsburg, 1963.

⁶ Cf. OGM, pp. 150 s. Ver también mi artículo: "La cientificidad de las ciencias sociales", *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* 37 (1988), 555-561, con referencias a importantes trabajos de Jean Ladrière y Paul Ricoeur.

⁷ Ver, en el índice de MT, las voces "Conversion (intelectual, moral, religioso)".

palabra "conversión" puede resultar equívoca: se trata de la *liberación* de pasiones y apetitos *desordenados*, que impiden ver o enmascaran la verdad, mediante ilusiones o autoengaños no confesados. De ahí su importancia para un método hermenéutico crítico.

En los tiempos de su obra *Método*, Lonergan identificaba la tercera conversión sólo con la conversión *religiosa*, concibiéndola cristianamente como "el amor de Dios derramado en nuestros corazones", aunque reconociéndola también como operando en otras religiones. Más tarde, el último Lonergan va a referirse -en general- a la "conversión *afectiva*", que se despliega en tres grados de amor altruista: el familiar, el civil -v.g. al connacional y, en último término, al *prójimo* por serlo- y, finalmente, el amor religioso. En éste se trata del estado dinámico de estar-enamorado (*being in love*) *sin* condiciones, restricciones o reservas.⁸

Pues bien, entre los cuatro distintos niveles intencionales de la conciencia, así como entre lo tres grados de la conversión afectiva, se da para Lonergan una relación articuladora que denomina "subsunción" (*sublation*), pues cada nivel posterior y superior asume, supera, eleva y transforma los anteriores e inferiores. El mismo autor evoca la expresión alemana *Aufhebung* ("sobreasunción") -que significa al mismo tiempo suprimir, conservar y elevar-, pero afirma que su concepción de la misma está más cerca de la de Karl Rahner que de la de Hegel.⁹ Pues, a diferencia de éste, cada nivel superior ofrece una *nueva base* a la autotranscendencia intencional, es decir, se dan verdaderas *novedad* y *trascendencia*, y no circularidad y totalización dialécticas. Finalmente aparece más claro ese carácter en el "*amor que desciende de arriba*" (desde Dios) como don, en el doble sentido castellano de la expresión "de arriba": descendiente y gratis. Pues las genuinas novedad y alteridad suponen gratuidad. Pero el amor desinteresado e incondicionado no sólo no quita una genuina experiencia de realidad, un *insight* interpretativo inteligente y/o un juicio crítico de verdad, sino que los presupone y sobreleva.

La función metodológica de la conversión afectiva consiste en que ella es clave para dos de las ocho *especializaciones funcionales* que constituyen los pasos del *método trascendental* según Lonergan, válido no sólo para la teología, sino, como ya lo dije, para toda ciencia en cuanto se dé en ella una opción hermenéutica, la cual puede ser auténtica o inauténtica. Esas dos especializaciones son la *dialéctica* y las "*founda-*

⁸ Cf. NRHM, p. 175; ver también: W.E. Conn, "Affective Conversion: The Transformation of Desire", en: Th.P. Fallon-Ph.B. Riley (eds.), *Religion and Culture. Essays in Honor of Bernard Lonergan*, Albany (New York), 1987, 261-275.

⁹ Cf. MT, p. 241, donde cita a Karl Rahner, *Hörer des Wortes*, München, 1963, p. 40.

tions" (que puede ser traducida por: *fundamentaciones*), con las correspondientes consecuencias no sólo para las especializaciones posteriores, sino también para las anteriores. Ambas corresponden al cuarto nivel de auto-trascendencia intencional (el de la valoración y la decisión), pero la primera se refiere a la fase *mediada* de la respectiva ciencia y, la segunda, a la fase *mediadora*.¹⁰ Pues las cuatro primeras especializaciones funcionales *median* los datos de experiencia a través de su selección, su interpretación inteligente (*insight*), el juicio acerca de su verdad, y el discernimiento de su autenticidad; y las cuatro últimas -en cambio-, aunque están mediadas por el proceso anterior, son a su vez *mediadoras* de categorías básicas de comprensión de la respectiva ciencia (*foundations*), de *doctrinas* pretendidamente verdaderas, de la *sistematización* inteligente de éstas y de su *comunicación* en el nivel de la experiencia compartida.

Me detendré ahora en las dos especializaciones funcionales que se mueven, en una y otra fase, en el cuarto nivel de intencionalidad, es decir, el de la decisión. Se trata de las especializaciones "dialéctica" y "fundamentaciones", es decir, las situadas inmediatamente antes y después del acto de libertad en la conversión afectiva de la eventual inautenticidad a la autenticidad existencial.

La dialéctica: La contribución específica de ésta como especialización metodológica es el *discernimiento* entre *posiciones* (1) y *contraposiciones* (2),¹¹ es decir, entre 1) los *insights* interpretativos de la realidad experimentada y los juicios de verdad acerca de la misma, correspondientes a templos de ánimo *auténticos* -porque *dejan ser* desinteresadamente a las cosas mismas- y, por consiguiente, las *comprenden y juzgan auténticamente*, y por otro lado, 2) los *insights* y juicios que corresponden a disposiciones afectivas *inauténticas*, por lo cual generan interpretaciones y afirmaciones *ideológicas* sobre la realidad, deformándola o sesgándola (según "*bias*", es decir, visiones sesgadas o desviadas),¹² en cuanto enmascaran intereses espúreos y/o relaciones inconfesables de poder. Precisamente la conversión afectiva es el paso de los segundos estados de ánimo a los primeros. Pues, aunque los afectos *rectos* no son *causas*

¹⁰ Sobre las dos fases, cf. MT, pp. 133-156; para el método teológico, Lonergan las llama: "theology in *ratione obliqua*" y "theology in *ratione recta*", pero como esa distinción se puede aplicar -*mutatis mutandis*- a todas las ciencias hermenéuticas, prefiero hablar más en general -con Frederick Crowe-, de fases *mediadora* y *mediada* de la respectiva ciencia.

¹¹ Cf. MT, cap. 10.

¹² Sobre las aberraciones (*bias*), en el índice de MT cf. las voces: "bias (individual, group, general"; asimismo verlas en el índice por materias de: B. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding* (en adelante: *Insight*), London-New York-Toronto, 1957.

epistémicas o argumentos probativos de los conocimientos verdaderos, con todo, les son *condiciones sine qua non*, como ya lo constataba Aristóteles -según quedó dicho más arriba-, aunque, en su caso, sólo para de las ciencias prácticas. Hoy esa afirmación se hace extensiva a todas las ciencias humanas, filosóficas y teológicas, pues la comprensión de sus temáticas respectivas -que tienen que ver con el mundo mediado por la significación y motivado por el valor-, implican también como presupuestos no siempre criticado, la *autocomprensión* humana del mismo investigador.

Las "*foundations*": Las conversiones plantean un horizonte de comprensión humana auténtica, abierto a los valores, incluida la verdad incondicionada como valor en sí para la inteligencia y la razón. Pues bien, aunque el horizonte en cuanto tal no es totalmente objetivable, con todo se lo puede objetivar parcialmente, fundando así categorías básicas especiales de la respectiva ciencia.¹³ Para Lonergan, lo que las matemáticas representan para las ciencias físicas (es decir, una especie de lenguaje *formal* para expresar sus contenidos), lo constituyen esas categorías, ideastipo o "modelos" para las ciencias hermenéuticas. Pero su justeza y autenticidad humanas dependen de que se hayan dado las conversiones, sobre todo la *conversión afectiva*, que de suyo (no siempre de hecho) implica y subsume (*sublation*) las otras dos.

Según quedó ya dicho, las tres especializaciones funcionales posteriores a la dialéctica y a las "fundamentaciones", que completan el itinerario del método lonerganiano (*doctrinas, sistemática, comunicaciones*) están condicionadas por la *conversión* desde la inautenticidad a la autenticidad, pues ésta no está garantizada *a priori*. Pero, dicha conversión repercute también en los pasos anteriores, es decir, *condiciona* la debida atención a los datos y su selección, la interpretación (*insight*) genuina de los mismos y el juicio de verdad acerca de la realidad del respectivo *insight*.

3. La praxis como método

El "fin de la edad de la inocencia", cuyos testigos fueron los maestros de la sospecha, es una época en la cual la autenticidad no se supone como ya garantizada. Constituyó a la *praxis* (y no sólo a las *ciencias* prácticas o a la *razón* práctica) como sujeto académico, pero también como *metodológicamente* relevante.¹⁴ Ya vimos el lugar que

¹³ Cf. MT, cap. 11.

¹⁴ Cf. OGM, pp. 159-161. Para Lonergan, porque la autenticidad humana no puede ser presupuesta, la consideración de la praxis es necesaria en todos los estudios humanos, inclusive los religiosos (ibid. 161 ss.), pues *todos* los primeros tienen que ver con el mundo mediado por la significación y motivado por los

también como *metodológicamente* relevante.¹⁴ Ya vimos el lugar que ocupa en cuanto cuarto nivel de la auto-trascendencia intencional, como determinante de la cuarta y la quinta de las especializaciones funcionales del método experimental generalizado, y en cuanto implicada por las tres conversiones, porque en éstas se pone en juego la libertad. Además Lonergan también se refiere a la "praxis como *método*". Éste no va, como el método experimental generalizado, "de abajo hacia arriba" -mediante una auto-trascendencia intencional-, sino por el contrario, viene "de arriba hacia abajo".¹⁵ Pues, partiendo del *amor que desciende de arriba* y que pro-voca la conversión afectiva -libre y responsablemente aceptada-, el sujeto discierne la autenticidad de los juicios tanto de valor como de verdad, la de los *insights* interpretativos de los datos de experiencia, y la adecuada atención dada a los mismos.

Según mi estimación, ese método práctico concuerda con la comprensión rahneriana del método ignaciano de discernimiento de espíritus, que se mueve, no en el nivel *científico* del método experimental trascendentalmente generalizado, sino en el *sapiencial*. Opera *afectivamente*, "por *connaturalidad*" (según la expresión del Aquinate), pero no por ello deja de ser un *método* y de implicar *conocimiento* verdadero, *sabiduría* acerca del *sentido* de la vida y "*razones del corazón*" (Pascal). Rahner se fija en la concordancia o no concordancia de la "consolación sin causa precedente" con las opciones concretas que hay que discernir.¹⁶ Ese papel lo atribuye Lonergan al "amor sin restricciones que desciende de arriba", de modo que se pueden comprender ambos enfoques como

¹⁴ Cf. OGM, pp. 159-161. Para Lonergan, porque la autenticidad humana no puede ser presupuesta, la consideración de la praxis es necesaria en todos los estudios humanos, inclusive los religiosos (ibid. 161 ss.), pues *todos* los primeros tienen que ver con el mundo mediado por la significación y motivado por los valores, pero los últimos, con el mundo mediado por la significación *última* y el valor *supremo*.

¹⁵ Ibidem p. 160. Algo semejante lo afirma nuestro autor acerca de la *trasmisión* del desarrollo humano, por ejemplo, mediante la *educación*: ver: NRHM, pp. 180 s.

¹⁶ Cf. K. Rahner, "Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola", en: id., *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg, 1958, 74-148; ver mi trabajo: "La lógica de lo existencial e histórico según Karl Rahner", *Stromata* 34 (1978), 179-194. Sobre el conocimiento por *connaturalidad* en Tomás de Aquino y su relación con los "esquematismos afectivos" según Paul Ricoeur, ver: R.A. Ippoliti, *Santo Tomás de Aquino y Paul Ricoeur en diálogo. La imaginación y la afectividad humana. ¿Es posible una filosofía desde, por y en los afectos?*, San Rafael (Mendoza), 2004, sobre todo la Segunda y Tercera Partes, pp. 102-324.

dialécticas-, la de Lonergan está explícitamente mediada por la *dialéctica* entre posiciones y contraposiciones, entre autenticidad e inautenticidad, entre el "propio amor, querer e interés" y el amor desinteresado *del* otro (genitivo objetivo) *o/y de* Dios (genitivo a la vez subjetivo y objetivo). Claro está que, en la praxis como método, la dialéctica no está teóricamente tematizada como una especialización funcional del método (según lo expone MT), sino que es puesta *existencialmente* en práctica. Con todo, es posible -como lo hace Ignacio de Loyola- reflexionarla y tematizarla en *reglas prácticas* de discernimiento existencial.

Por esa praxis de discernimiento como método sapiencial que va "de arriba hacia abajo" subyace -según mi estimación- a la teoría lonerganiana del método experimental generalizado como método trascendental que trasciende y abarca todos los métodos de las ciencias del "mundo mediado por la significación y el valor". Se trataría, entonces, de un despliegue y explicitación -en los órdenes de la *teoría* científica y del análisis intencional de la *interioridad*, como diferenciaciones de la conciencia-,¹⁸ de lo que sapiencialmente se da en la conciencia indiferenciada del *sentido común*, sobre todo si lo acompaña la diferenciación dada por el "sentir y gustar" espirituales propios de la *trascendencia religiosa*. Pues bien, en ambos métodos -el de la sabiduría práctica y el de la ciencia teórica- la conversión afectiva juega un papel *condicionante* de un recto empleo del método.

Con todo, los pasos del método trascendental y sus respectivas especializaciones funcionales *no* dependen, *en cuanto tales*, de la conversión, pues cualquiera puede seguirlos -sea que viva auténticamente las operaciones intencionales, sea que no, o sólo parcialmente-; aunque sí dependen de la conversión en su autenticidad y, por consiguiente, en su aproximación mayor o menor a la realidad, la verdad y el bien genuinos.

4. El método de Lonergan y el método blondeliano de la primera *Acción*

Henri Bouillard mostró el influjo decisivo de los Ejercicios ignacianos en la primera *Acción* (1893) de Maurice Blondel. Más tarde, Gaston Fessard confesó lo que a éste le debe su obra: *La dialéctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, exposición dialéctica

¹⁸ Acerca de las diferenciaciones de la conciencia, cf. NRHM, pp. 176 ss., así como las referencias citadas en las voces: "Differentiation of consciousness" y "Consciousness", en el índice de MT.

del método ignaciano.¹⁹ Pues bien, aunque no creo que el filósofo de Aix-en-Provence haya influido en la teoría del método de Lonergan, con todo, porque ambos se inspiran en los Ejercicios ignacianos, hallo que Blondel puede ayudar a comprender lo dicho más arriba acerca de la relación entre el método trascendental expuesto en *Method in Theology* y la praxis como método, según los interpreta el mismo Lonergan.

Está claro que éste conocía a Blondel, a quien cita; pero no me parece que haya un influjo directo del segundo en la comprensión del método del primero. Sin embargo, existen interesantes convergencias entre ambos, debidas -en mi opinión- a que los dos se inspiran en los Ejercicios.

Lo primero que salta a la vista es el papel que juega la *elección* en el método de San Ignacio, comparado con el que tienen tanto la *conversión* en el método de Lonergan como la *opción* en el de la primera *Acción* de Blondel. Pero, mientras que el método de los Ejercicios es *práctico*, a fin de buscar y hallar la Voluntad de Dios, habiéndose purificado de los afectos desordenados, tanto en Lonergan como en Blondel hallamos la interrelación entre dos métodos, teórico y práctico.

El autor canadiense contrapone su método teórico "de abajo hacia arriba" -siguiendo la dirección del análisis intencional desde la experiencia a la decisión- y, por otro lado, el método de la praxis, "de arriba hacia abajo", partiendo del "amor derramado en nuestros corazones".²⁰ Por su parte, Blondel introduce su obra maestra no sólo preguntando por el sentido último y la destinación de la vida humana, sino también respondiendo que hay *dos métodos* para responder a esa cuestión fundamental: el *directo* o sapiencial, que -en términos de Lonergan- se mueve en el nivel del sentido común y, a lo más, de la diferenciación espiritual de la conciencia, y es propio de la gente (muchas veces sencilla) de buena voluntad; y el método *indirecto*, estrictamente filosófico, que corresponde *no* inmediatamente a la vida y a la práctica, *sino* a la "crítica de la vida y la ciencia de la práctica", el cual se despliega dialécticamente en la

¹⁹ Respectivamente, cf. H. Bouillard, *Blondel et le Christianisme*, Paris, 1961, y G. Fessard, *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, Paris, 1956; ver también mi libro: *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*, Freiburg-München, 1968. En el subtítulo del libro de Blondel, la "crítica de la vida" y la "ciencia de la práctica" se oponen intencionadamente a la "Crítica de la razón pura (o práctica)" y a la "Ciencia de la lógica".

²⁰ Cf. los textos citados más arriba, en la nota 15.

primer gran obra blondeliana.²¹ Así es como dicha "ciencia de la práctica"-desarrollada en el nivel teórico- se opone a la "ciencia práctica", de índole no científica sino sapiencial; pero, por otro lado, la primera explícita analítica y críticamente a la segunda, y desemboca en la opción que se abre o se cierra a la trascendencia religiosa. Más tarde Blondel continuará contraponiendo e interrelacionando -con distintas expresiones- el método directo y el indirecto, la prospección y la retrospección, el pensamiento neumático y el noético,²² planteando una dialéctica distinta de la hegeliana (porque da lugar a la gratuidad, la novedad y la trascendencia, y, consecuentemente, a la opción por la aceptación o el rechazo de la autenticidad). De ahí que, según Fessard, se trate de una lógica *no* de la necesidad, *sino* de la libertad, que se inspira en la ignaciana.²³

Es propio de esa lógica -como, por ejemplo, se presenta en el artículo "Principio elemental de una lógica de la vida moral"-²⁴ el referirse a un *tertium inclusum* que va más allá que la mera contradicción aristotélica entre afirmación y negación. Pues, además de la opción positiva y la negativa se da un "tercero común" a ambas, que es precisamente la fenomenología dialéctica de la acción, la cual el libro la *Acción* despliega según el método indirecto. Si la opción es positiva, eso tercero incluido se da en forma de *exceso de vida* y plenitud; por el contrario, si la opción es negativa, se da también, pero en forma de "mentira", es decir, de contradicción *vivida* consigo mismo, con los otros y las cosas y, en último término, con Dios: Blondel la denomina *stérêsis* ("privación

²¹ Ver la magistral "Introduction" de la primera *Action*: cf. *Les premiers écrits de Maurice Blondel: L'Action (1893). Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, 1950, VII-XXV, en especial: pp. XIII-XXII.

²² Entre otros escritos aludo a las siguientes obras de Blondel: "Le point de départ de la recherche philosophique" (1906), en: id., *Oeuvres complètes II: 1888-1913: la philosophie de l'action et la crise moderniste*, Paris, 1997, 527-569; id., *La Pensée I: La genèse de la pensée et les paliers de son achèvement* (1934), Paris, 1948⁴; id., *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale* (1935), Paris, 1963².

²³ Ver también: E. Brito, "Ejercicios ignacianos y libertad moderna", en: I. Ellacuría-J.C. Scannone (comps.), *Para una filosofía desde América Latina*, Bogotá, 1992, 265-279; y mi artículo: "La dialéctica de los ejercicios ignacianos y el método de la filosofía de la religión", en: É. Gaziaux (ed.), *Philosophie et Théologie. Festschrift Emilio Brito*, Leuven, 2007, 413-428.

²⁴ Cf. id., "Principe élémentaire d'une logique de la vie morale" (1903), en: *Les premiers écrits de Maurice Blondel. Lettre...*, Paris, 1956, 123-147.

positiva"),²⁵ sanción interna de la libertad cuando responde (elige) contra el llamado que le es más intrínseco que sí misma. Ambas opciones se corresponden, según mi parecer, con la autenticidad y la inautenticidad señaladas por Lonergan en lenguaje existencial. Y el *tertium commune*, que configura la estructura fenomenológica del despliegue de todos los niveles de la acción, corresponde a la estructura del método experimental generalizado según Lonergan, en cuanto prescinde de la autenticidad de las conversiones. Sin embargo Lonergan da un paso decisivo en relación con Blondel, porque no sólo pone sus ojos en la conversión *moral* y en el "principio de la lógica de la vida *moral*", sino que explicita las otras dos conversiones. Pues, por un lado, da lugar a la conversión intelectual, que tiene en cuenta el "mundo mediado por la significación y el valor", propio de las ciencias hermenéuticas. Y, por otro lado -más de acuerdo en eso con Ignacio de Loyola, pero llevándolo al nivel *teórico* (del método indirecto, en la terminología de Blondel)-, Lonergan da enorme importancia, aun *teórica*, a la conversión *afectiva*. Pues supone -gracias a la hermenéutica de *sospecha*- el final de la edad de la inocencia. Recordemos que para Ricoeur el método blondeliano de inmanencia es un "método de *inocencia*", no de *sospecha*.²⁶

Por lo tanto, la sospecha de inautenticidad en cada uno de los niveles del método experimental generalizado exige darle valor *metodológico* (como condición, no como momento de la argumentación) a la conversión afectiva, no solamente en la *praxis* como método o en el método *práctico* ignaciano, sino también en la *teoría* del método en cuanto tal, según la expone el teólogo canadiense con su método trascendental.

5. Dialéctica y dialógica ante el "absurdo social"

Mientras que la autenticidad fomenta el progreso en una cada vez mayor humanización personal, grupal y social, la inautenticidad, por lo contrario, es causa de declinación humana en individuos, grupos y sociedades, de modo que pueden decaer hasta pervertir en gran medida el sentido común de una cultura, llegando al *absurdo social*,²⁷ como -de

²⁵ Cf. A. Mendonça Pimentel, *A "Lógica da Ação" de Maurice Blondel. Explicação crítica na Ação* (1893), Belo Horizonte, 2008; ver también: S. D'Agostino, "Privation positive", en: M. Leclercq (ed.), *Blondel entre l'Action et la Trilogie*, Bruxelles, 2003, 212-255.

²⁶ Cf. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. I: Le volontaire et l'involontaire*, Paris, 1949, p. 34.

²⁷ Así traduzco el "*social surd*" del que habla Lonergan en *Insight*: cf. pp. 229-232, 628 s., 689 s.; ver también el cap. 5 de mi libro: *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde*

hecho- se está dando hoy no pocas veces en América Latina. Pues se han ido instalando entre nosotros una *inequidad* cada vez mayor entre ricos y pobres, el *individualismo competitivo*, la *violencia* familiar y urbana, el narcotráfico, etc., aunque -gracias a Dios- hay reacciones sanas y creativas que buscan superar esa situación.

Para Lonergan el principio tanto de sanación del absurdo social como de una nueva creatividad histórica es el *amor desinteresado*,²⁸ que busca el *bien común* de todos y cada uno, en la familia, en la nación, en la sociedad civil aun continental y global, cuyo núcleo -al menos implícito- es "el amor de Dios derramado en los corazones". Todo ello implica la necesidad de la conversión afectiva a una siempre mayor autenticidad en todos los niveles intencionales y en cada uno de los citados ámbitos sociales, a fin de superar el absurdo social. Pues así como la dialéctica teórica busca negar las contraposiciones -generadas por la inautenticidad-, se da también una dialéctica histórica -un *método* histórico y práctico- para asegurar las posiciones, frutos de la autenticidad. Pero ese método no consiste en la negación de la negación (hasta la lucha de clases), sino en oponer el bien al mal, lo que sólo lo realizan el amor y la amistad social.

Pues, según lo dice el mismo Lonergan, más allá de la dialéctica objetiva -como momento del método y especialización funcional- están la dialéctica *práctica* y la *dialógica* intersubjetiva, que van del *conflicto* (teórico y práctico) entre posiciones y contraposiciones, al *encuentro entre personas*.²⁹ Pues en la *praxis* lo opuesto dialécticamente al mal no es otro mal sino el bien; y, entre personas -aun teóricamente contrapuestas-, si están y en cuanto están afectivamente convertidas, la dialéctica se transforma en *dialógica*. Ésta supone que cada una de ellas, a pesar de sus eventuales inautenticidades, tiene inmanente en sí misma la propensión natural a seguir las normas trascendentales: ¡está atento!, ¡sé inteligente, razonable, responsable!, ¡está abierto al otro!, lo cual favorece el *consenso* en el diálogo. Esas normas, si son o no seguidas, juzgan y sancionan *desde dentro* a los individuos, grupos, sociedades y culturas, o bien para un mayor bien (común) o bien, respectivamente, para un mayor mal personal y conflicto social (privación positiva).

Por consiguiente también para el *método práctico-histórico* de superación del absurdo social es clave -en los diferentes ámbitos sociales:

América Latina, Barcelona-Ciudad de México, 2005, pp. 131-157, con referencias a Lonergan.

²⁸ Cf. el artículo de Pablo Figueroa: "Conversión ético-social y responsabilidad colectiva en la ética de Lonergan (Hacia una propuesta desde la cual pensar la solidaridad y la educación moral)", en: J.C. Scannone (et al.), *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, Córdoba (Argentina), en prensa.

²⁹ Cf. NRHM, p. 182.

familiar, nacional, continental, internacional, global, etc.-, la *conversión afectiva*. Pues si ésta se da en los individuos, grupos y sociedades, los lleva a superar la declinación causada por las aberraciones, y a promover la auténtica humanización integral.

Educación ciudadana intercultural

Una pedagogía del reconocimiento intercultural de todos y para todos en vísperas de los Bicentenarios¹

por Jorge R. Seibold S.I.

Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

La urgencia de reconstituir el tejido social

Vivimos tiempos difíciles en los cuales no solo está amenazada la posibilidad de *co-existencia* de los seres humanos en un mismo espacio vital, sino también, lo que todavía es peor, la posibilidad misma de *convivir* y de *co-municarnos*, ya que entonces se comprometería nuestra misma capacidad de crecer y de desarrollarnos como personas humanas². En América Latina esta problemática se hace aun más grave por los grandes desajustes e injusticias que viven nuestras grandes mayorías en lo que tiene que ver con la pobreza, la salud, la educación y otros indicadores del orden social. A eso se agrega el deterioro ambiental al que se exponen peligrosamente nuestros pueblos por la explotación indiscriminada de los medios naturales y el mal uso de sus recursos. Un tercer elemento que agrega preocupación a este diagnóstico es la constatación de las enormes concentraciones urbanas que se dan en nuestras grandes ciudades Latinoamericanas y Caribeñas, sin ningún tipo de planificación del espacio urbano. Hoy se estima que casi el 80 por ciento de nuestra población habita en ciudades, lo cual se ve constantemente agravado por la falta de viviendas y las continuas migraciones que se desplazan no ya del campo a la ciudad como hace cincuenta años atrás, sino de ciudades en ciudades y de países en países a fin de encontrar mejores condiciones de vida, pero con el peligro de perder el ejercicio de sus derechos y comprometer su propia identidad. A todo ello se suma el ya habitual desequilibrio de nuestra sociedades nacionales que no logran en la región

¹ Una primera versión de este trabajo fue presentada en el Foro Educativo "Escuela Ciudadana y Ciudad Educadora" de la Zona Oeste del Gran Buenos Aires realizado en la Universidad de Morón (UM) del 3 al 5 de setiembre de 2008. Posteriormente fue presentado en el encuentro del Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano (ICALA) que tuvo lugar en Quito (Ecuador) del 24 al 28 de febrero de 2009.

² Alain Touraine, *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*, FCE, Buenos Aires, 1996.