

Bibliografía

- Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig, desde 1902.
- F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Band 3, 1804-1806, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985.

Bibliografía secundaria

- Edgardo Albizu. *La Crítica de la facultad discretiva y la unidad sistemática de la filosofía trascendental*. En: "Filosofía, política y estética en la Crítica del juicio de Kant". David Sobrevilla compilador, Instituto Goethe de Lima, Lima, 1991.
- Teoría del contratiempo implosivo*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006.
- Hannah Arendt: *La vida del Espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Editado por Ronald Beiner, Barcelona, Paidós, 2003.
- Silvia del Luján Di Sanza. *El discernimiento: talento, capacidad crítica y sentido de humanidad*. Anuario de Filosofía Jurídica, nro. 31, 2012.
- Fiona Hughes: *Kant's Aesthetic Epistemology. Form and World*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007.
- Jèssica Jaques Pi, *Sobre la traducció del terme Urteilskraft*, Enrahonar, 36, 2004 pp.127-138.
- Georg Kohler. *Gemeinsinn oder: Über das Gute am Schönen. Von der Geschmackslehre zur Teleologie (§§39-42)*. En: *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. Otfried Höffe, Berlin, Akademie Verlag, 2008.
- Manfred Kuehn, *Kant. Una Biografía*. Madrid, Acento Editorial, 2003.
- G.W. Leibniz. *Escritos Filosóficos* editados por Ezequiel de Olazo, Buenos Aires, Editorial Charcas.
- Birgit Recki. *Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft und die Methodenlehre des Geschmacks (§§55-60)*. En: *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. Otfried Höffe, Berlin, Akademie Verlag, 2008.
- Salvi Turró en su libro: *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*, Barcelona, Anthropos, 1996.

Artículo recibido en marzo de 2014. Aprobado por el Consejo Editor en mayo de 2014.

Justicia, Conocimiento y Espiritualidad¹

por Juan Carlos Scannone S.I.*

Resumen

La espiritualidad opera como *mediación* entre la justicia y el conocimiento verdadero, aun el científico. El artículo lo muestra en base a la teoría del método de Bernard Lonergan y su recurso a la "conversión afectiva" al apetito recto (Aristóteles). Pues por ésta el conocimiento se libera de ideologías y racionalizaciones de la voluntad de poder (Marx, Freud, Nietzsche), que lo sesgan y desfiguran, tanto en el orden científico como en el sapiencial, debido a afecciones desordenadas (Ignacio de Loyola).

Palabras clave: justicia, conocimiento, espiritualidad.

Justice, Knowledge and Spirituality

Abstract

The spirituality operates as mediation between the justice and the real knowledge, even the scientist. The article shows it on the basis of the Bernard Lonergan's theory of method and his resource to the "affective conversion" to the straight appetite (Aristotle). Since by this affection the knowledge is liberated of ideologies and rationalizations of the will of power (Marx, Freud, Nietzsche), that bias and disfigure it, both in the scientific order and in the sapiencial, due to untidy affections (Ignacio de Loyola).

Key words: Justice, Knowledge, Spirituality

¹ Publicamos el original castellano del texto base (en alemán) del Seminario dirigido por el autor en la Universidad Católica de Eichstätt (Alemania), el 14 de marzo de 2014, para un grupo internacional de investigadores de filosofía, en el marco del diálogo Norte-Sud.

* Doctor en Filosofía (Universidad de Munich, Alemania - 1967). Asesor en la revista Civiltà Católica (Roma). jcscannone@hotmail.com

El 10º Congreso de Filosofía intercultural, celebrado en mayo de 2013, en Viena, conectó los dos primeros términos de esa tríada: “justicia y conocimiento”, al plantear el tema del *universal justo*. Entonces, en mi exposición, recurrí a la intelección de éste que ofrece Emmanuel Lévinas a partir de su comprensión *ética* del lenguaje, y a la relectura del mismo autor propuesta por la filosofía latinoamericana de la liberación.² Ésta la plantea desde la opción preferencial y solidaria por los pobres como lugar *hermenéutico* del conocimiento de la realidad social justa o injusta. Pues bien, tanto por el lado de la *ética levinasiana de la alteridad* como por el del contexto cristiano de dicha opción en América Latina, ya se insinuaba entonces -aunque no en forma explícita- la importancia de la *espiritualidad*. Ésta opera como mediación entre la justicia y el amor que la supone y excede, por un lado, y por el otro, el conocimiento recto y ajustado, aun el científico. Pues el hombre es uno, aunque en él se distingan dimensiones diferentes, de modo que la razón teórica, que tiene que ver con el conocimiento y la ciencia, y la razón práctica, que se relaciona con la justicia aun política y social, no se separan de la “razón” (pascaliana) del corazón, donde radica la espiritualidad, sea o no explícitamente religiosa. Ciencia y justicia no sólo no se separan, sino que se articulan entre sí gracias a la espiritualidad del corazón.

No se piense que con eso damos un paso hacia atrás con respecto a las diferenciaciones de la modernidad, que planteó las *especificidades* de los distintos ámbitos de la cultura, y de los diferentes niveles de racionalidad y ciencia, así como la legítima *autonomía* de cada una de ellos. Por el contrario, se supone tanto el momento crítico propiciado por los que Paul Ricoeur denomina *maestros de la sospecha*: Marx, Freud, Nietzsche³ -a los que se ha de agregar Ignacio de Loyola, con sus reglas de discernimiento para la segunda semana de los Ejercicios Espirituales-, como también la superación de la mera sospecha en una *ingenuidad segunda*, post-crítica, según la propone el mismo Ricoeur. No se trata de una ingenuidad pueril, sino de *hacerse* adultamente como niños, aunando la simplicidad de la paloma con la astucia crítica de la serpiente; pero se trata de una crítica que también tenga en cuenta el corazón y la afectividad orientada o no hacia *el Bien* y *la Verdad* con mayúscula.

Según B. Lonergan, después de la sospecha moderna de posibles ilusiones y autoengaños no reflexivamente conscientes, ya no podemos ingenuamente pensar que los conocimientos proporcionados por las ciencias, en especial las

² Ver mi artículo: “Fundamentación de una universalidad justa y solidaria a partir de la filosofía cristiana latinoamericana”, *Stromata* 69 (2013), 233-246. En alemán, en: R. Fomet-Betancourt-F. Gmainer-Pranzl-H. Schelkhorn (eds.), *Auf dem Weg zu einer gerechten Universalität. Philosophische Grundlagen und politische Perspektiven. Dokumente des X. Kongresses für interkulturelle Philosophie* (Wien, Mai 2013), Aachen, 2013.

³ Cf. P. RICOEUR, “La critique de la religion”, *Bulletin du Centre Protestant d'Études* 16 (1964), 5-16.

humanas y sociales, son siempre verdaderos y ciertos.⁴ Pues han de ser expuestos no solamente a la crítica de las experiencias y argumentos en que se basan, sino también y, antes de interpretar la experiencia y discurrir racionalmente, al *discernimiento* del “propio amor, querer e interés”,⁵ que pueden sesgar la óptica y distorsionar el horizonte hermenéutico de comprensión. Es decir, se necesita también una crítica espiritual racional del corazón, a saber, lo que el mismo autor llama en un lenguaje inspirado en lo religioso: “la conversión afectiva”. Por lo tanto, en el terreno de la espiritualidad se juega, en último término, la garantía para una visión no deformada de la realidad, una categorización adecuada a ésta y un juicio recto para llegar a un conocimiento verdadero (científico o no) y a una decisión acertada y justa.

Ya Aristóteles aseveraba que, en cuestiones de ética y política, el conocimiento verdadero y prudente supone el *apetito recto*.⁶ Hoy, después de los mencionados maestros de la sospecha, se puede afirmar que éste es condición *sine qua non* no sólo para la filosofía práctica -como lo defendía el Estagirita-, sino aun hasta para la filosofía primera, así como siempre que se trate de conocer “el mundo mediado por la significación y motivado por el valor”, según la expresión de Lonergan, y del método apropiado para conocerlo.⁷ Esto es así tanto en el ámbito del sentido común, en el cual se usan los que Maurice Blondel denomina “métodos directos”, como en el de la filosofía -a cuyo método Blondel llama “indirecto”⁸- y en de las ciencias del hombre, la sociedad, la cultura, la religión y la historia.

En otro lenguaje, más relacionado con la espiritualidad y la justicia, se pueden distinguir los conocimientos *sapiencial* y *científico*. Ambos, para ser verdaderos, necesitan estar libres de afecciones desordenadas. Es así como, con respecto al primero, Tomás de Aquino y sus seguidores, como Jacques Maritain o Felisa Elizondo entre los filósofos, propugnan el conocimiento por connaturalidad (*per connaturalitatem*), cuando una persona virtuosa “siente” con su inteligencia sentiente o “intelige” con el *sapere* de la sabiduría, por afinidad con la virtud, que tal acto concuerda con ésta -por ejemplo: la justicia o la castidad- o se le opone.⁹ Según mi opinión, tal sapiencialidad no sustituye

⁴ Cf. B. LONERGAN, “Natural Rights and Historical Mindness”, en: F. Crowe (ed.), *A Third Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan S.I.*, N. York/(Mahwah)-London, 1985, 169-183.

⁵ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales* N° 189.

⁶ Ver su *Ética a Nicómaco*, libro VI, cap. 2.

⁷ Además de la *Third Collection*, citada en la nota 4, ver: B. LONERGAN, *Method in Theology*, London, 1972.

⁸ Ver la Introducción de su obra maestra: *L'Action* (1893), en: *Les premiers écrits de Maurice Blondel I*, Paris, 1950.

⁹ Entre otros textos, cf. *Summa Theologica* II-II, q. 95, a. 2, c. Ver también: R. Ippoliti, *Santo Tomás de Aquino y Paul Ricoeur en diálogo. La imaginación y la afectividad humanas. ¿Es posible una filosofía desde, por y en los afectos?*, San Rafael (Argentina), 2004 (con bibl.). En el texto aludido a Xavier Zubiri, *La inteligencia sentiente I. Inteligencia y realidad*, Madrid, 1980.

Stromata 70 (2014) 23-28

a la ciencia, sino que la enraíza en la integralidad humana, de alguna manera acompaña su discurso con un sentir recto y la confirma, en el momento de ponerla en práctica. De ahí que la fenomenología actual acepte la relevancia *ontológica* -no meramente psicológica- de los *temples de ánimo fundamentales* (Heidegger: las *Grundstimmungen*), la hermenéutica -según se dijo- prepara, según Ricoeur, con la *sospecha crítica* la *recolección de sentido* positiva, la filosofía analítica da cada vez más importancia al momento *pragmático* del lenguaje (el segundo Wittgenstein) -aun en ciencia-, y la filosofía y teología latinoamericanas de la liberación -como también lo sugerí- subrayan la importancia *metodológica y epistemológica* de la opción por y con los pobres, respectivamente como radicalmente humana (la filosofía) y como auténticamente evangélica (la teología).

Con todo, pienso que en el orden del *método científico* en cuanto método, es especialmente significativo el lugar que le da Lonergan en su teoría del método a la conversión afectiva y a las especializaciones funcionales (de la ciencia respectiva) directamente conectadas con ella, a saber, las que él llama “dialéctica” (*dialectics*) y “fundamentaciones” (*foundations*).¹⁰ Si así es, la actitud espiritual de libertad interior y apertura a la verdad es condición *sine qua non*, aunque no fundamente epistémico, tanto del conocimiento verdadero, en el ámbito especulativo, como de la justicia en las decisiones prácticas mediadas por la ciencia.

Por lo cual pienso que ayudará para la mejor comprensión de la articulación de la tríada que sirve de enunciado a este seminario: “justicia, conocimiento, espiritualidad”, una mejor intelección de la significatividad de la conversión afectiva para la teoría del método de Lonergan.

Como es sabido, este autor, para plantear el método de toda ciencia que intente conocer el “mundo mediado por la significación y motivado por el valor”, es decir, que implique un momento hermenéutico, sigue el ritmo de las cuatro operaciones humanas: experiencia, *insight* (o comprensión), juicio y decisión, que se articulan ascendentemente entre sí, porque la experiencia pide ser interpretada, la interpretación conceptual, que se la juzgue en su adecuación o no con la realidad, y el juicio verdadero, que culmine en una decisión recta a favor de la interpretación correcta y su puesta en práctica.¹¹

El discernimiento crítico-práctico de esa decisión constituye para Lonergan la especialización funcional que llama “dialéctica”, pues se basa en la oposición dialéctica entre *posiciones* y *contraposiciones*, las cuales implican afecciones *pro* y *contra* que habrá que purificar en relación con el *deseo puro de saber*, que, como lo reconoce también Aristóteles, guía y orienta la búsqueda de la Verdad en todo conocimiento, también el de la ciencia.

¹⁰ En este y los siguientes párrafos utilizo, sobre todo, las obras de B. Lonergan, *Method in Theology*, London, 1972, y *A Third Collection*, op. cit. en la nota 4.

¹¹ Cf. B. LONERGAN, *Insight. A Study on Human Understanding*, London, 1957.

A cada una de esas cuatro operaciones corresponde, de acuerdo a nuestro autor, una especialización funcional de la respectiva ciencia, desplegando así las cuatro especializaciones de la primera fase del círculo hermenéutico correspondiente. En el cuarto nivel, el de la decisión, la opción interpretativa abre un nuevo horizonte de comprensión, que puede hasta corresponder a un nuevo *paradigma* científico, si dicha opción engloba toda la respectiva ciencia. Sea lo que fuere, ese horizonte, aunque no puede ser totalmente reflexionado, sin embargo, puede serlo en forma suficiente para *fundar* nuevas *categorías básicas* de comprensión: se trata de la especialidad funcional de las *foundations*, que yo traduzco por “fundamentaciones”, la cual corresponde al cuarto nivel, más elevado, de la decisión y sigue inmediatamente a la “dialéctica” anterior a la opción. Luego vendrán las especializaciones descendentemente correspondientes a las otras tres operaciones humanas, a saber, juicio, *insight* (o comprensión) y experiencia, porque los fundamentos fundan las afirmaciones o proposiciones científicas verdaderas, éstas son interpretadas en un conjunto sistemático y, finalmente, se vuelve a la experiencia a través de la comunicación teórica de la ciencia sí metódicamente elaborada y su puesta en práctica. Estas últimas cuatro especializaciones despliegan la segunda fase del círculo hermenéutico de la respectiva ciencia, ciencia que tenga que ver con el mundo del significado y del valor. Puede tratarse de la teología, la filosofía o alguna de las ciencias positivas del hombre, la sociedad, la historia, la cultura o la religión. Todas ellas son auto-implicativas (implican al sujeto de la ciencia), pero, gracias a una suficiente *distanciación crítica* y a los *métodos explicativos* que complementan los comprensivos, pueden ser reconocidas como ciencias.¹²

Para nuestro cometido de calibrar el aporte *metodológico* de Lonergan a la intelección de la tríada: “justicia, conocimiento, espiritualidad”, en el ámbito de las ciencias y del método indirecto, (que, a su vez, tiene su paralelo también en el conocimiento sapiencial y el método directo), nos es importante fijar nuestra atención en las dos especializaciones funcionales más cercanas a la conversión afectiva, pues ellas forman parte integrante del método, aunque dicha conversión al saber desinteresado, a la Verdad y el Bien, se ubica más allá o más acá de todo método.

Pues el puro *deseo desinteresado* de saber, que yo llamaría *de la Verdad y el Bien* -completando la expresión aristotélico-tomista de Lonergan- es el que orienta no sólo todo el dinamismo intelectual del conocimiento y, por tanto, de la ciencia y de las ciencias, sino también la búsqueda de la justicia

¹² Ver mi artículo: “La científicidad de las ciencias sociales”, *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social*, N° 378 (1988), 555-561, donde sigo las epistemologías de Paul Ricoeur y Jean Ladrière; de estos autores, entre otras obras ahí citadas, cf. P. Ricoeur, “Science et idéologie”, *Revue Philosophique de Louvain* 72 (1974), 326-356; J. Ladrière, *L'articulation du sens I y II*, Paris, 1970 y 1984.

por mediación de ellas; y, en último término, según Tomás de Aquino: “el deseo natural de (ver a) Dios”. Y, por eso mismo, da los *criterios* últimos para ordenar los apetitos no rectos que distorsionan ideológicamente al intelecto, aun del científico, porque desordenan los afectos el corazón; según Agustín de Hipona, obnubilan “los ojos del corazón”. De ahí la importancia de una espiritualidad auténticamente humana tanto para el conocimiento como para la obra de justicia.

La especialidad funcional de la “dialéctica” es la cuarta de la primera fase del círculo hermenéutico. Ella nos hace explicitar metodológicamente, primero, el momento de *sospecha crítica*, siguiendo a los maestros de la misma; y, en segundo lugar, reconocer *positivamente*, sin retaceos, las experiencias reales no sesgadas, así como las interpretaciones y juicios verdaderos, optando por éstos y no por el autoengaño y la ilusión.

Por otro lado, la quinta especialización, primera de la segunda fase del círculo, es decir, la de las “fundamentaciones” explicita metodológicamente no sólo la apertura de un nuevo *horizonte* de comprensión -eventualmente aun el de un nuevo paradigma científico-, sino que lo expresa y articula, hasta donde es posible, en *categorías* interpretativas fundacionales, que hasta pueden llegar a fundar una nueva etapa de la historia de la respectiva ciencia, si se trata de un cambio de paradigma.

Por otro lado, según mi opinión, el despliegue metodológico de Lonergan, con las dos fases del círculo hermenéutico y las ocho especializaciones funcionales de toda ciencia que, por su objeto, suponga autoimplicación del científico y, por lo mismo, hermenéutica, tiene por otro lado su paralelo en el ámbito del sentido común, de la vida espiritual ordinaria y del método directo, en el arriba citado conocimiento por connaturalidad según lo plantea Tomás de Aquino. Pues, en último término, aun en el ámbito de la ciencia, se trata de la connaturalidad del hombre con la Verdad y el Bien y, para el creyente, con Dios que lo llama, en lo más íntimo de su más íntimo, que, según Husserl y Michel Henry, es la “trascendencia en la inmanencia” más inmanente. Dicha consonancia básica entre trascendencia e inmanencia, hombre y Dios, es la medida y el criterio ontológico y ético o, mejor, trans-ontológico, para discernir tanto lo verdadero como lo bueno y justo ónticos, con plena atención la experiencia y su acontecer.

De ahí la estrecha ligazón, tanto en el orden sapiencial como en el científico, que reconocemos entre la *espiritualidad* humana genuina, el *conocimiento* verdadero y la *justicia* tanto interpersonal como social.

Artículo recibido en diciembre de 2013. Aprobado por el Consejo Editor en marzo de 2014.

La rebelión de la periferia: *sumak kawsay* y crítica a la civilización hegemónica

por Jaime Villanueva Barreto*

Resumen

En este trabajo nos proponemos hacer una sucinta presentación de la noción de *Sumak Kawsay*, a la que entenderemos como *Buen Vivir*, desde la perspectiva de una crítica a la idea de desarrollo. Para lograr ese cometido procederemos en tres partes: 1) abordaremos el tema desde la relación de la filosofía y la ecología para mostrar la crítica a la noción de desarrollo; 2) presentaremos la noción de *Sumak Kawsay* o *Buen Vivir* en sus rasgos generales y; 3) estableceremos la relación entre el *Buen Vivir* y una crítica a la civilización hegemónica desde la perspectiva del Post Desarrollo.

Palabras clave: *Sumak Kawsay*, postdesarrollo, periferia, crítica civilizatoria, desarrollo

The revolt of the periphery: *sumak kawsay* and critique to the hegemonic civilization

Abstract

In this paper we propose to make a brief presentation of the notion of *Sumak Kawsay*, which we understand as “Good Living”, from the perspective of a critique of the idea of Development. To accomplish this task we will proceed in three parts: 1) address the topic from the relationship of philosophy and ecology to show the critique of the notion of Development; 2) introduce the notion of *Sumak Kawsay* or “Good Living” and its general features; 3) establish the relationship between the “Good Living” and a critique of hegemonic civilization from the perspective of Post-Development.

Keywords: *Sumak Kawsay*, Post-Development, periphery, civilizational critique, Development

* Magister en Filosofía (Pontificia Universidad Católica del Perú y Candidato a Doctor por la misma universidad). Profesor Ordinario del Dto. de Filosofía de la Univ. Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Investigador del Instituto de Investigaciones Humanísticas de la UNMSM. jvillanuevabarreto@gmail.com