

LA COMUNIDAD COMO SUJETO

FRANCISCO SIERRA GUTIÉRREZ., Ph.D.*

RESUMEN

En la recepción y apropiación que de la obra de Lonergan se está haciendo en América Latina, es conveniente tener como otro punto de partida y como tema mismo, sus reflexiones en torno a la comunidad. La presente ponencia busca, en primera instancia, destacar cómo la problemática de la comunidad como sujeto se enmarca dentro de los giros revolucionarios que Lonergan siguió emprendiendo entre 1957 y 1982. En segundo lugar, se abordará la noción de subjetividad como tal, para justificar, a continuación la naturaleza de la comunidad como sujeto. Una vez precisada la naturaleza dialéctica de ésta, se describirá brevemente el dinamismo auto mediador y mutuamente auto mediador de la comunidad; finalmente, se tratará el asunto de la dimensión política de la comunidad en cuanto portadora legítima del poder. Nuestro propósito, claramente expositivo, podría introducir las ideas de Lonergan en el debate comunitarista contemporáneo y sugerir una dialéctica relevante allí mismo.

Palabras clave: Lonergan, comunitarismo, comunidad, sujeto, política, poder.

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

THE COMMUNITY AS SUBJECT

FRANCISCO SIERRA GUTIÉRREZ., PH.D.*

ABSTRACT

In the reception and appropriation that is being done of Lonergan's work in Latin America, it's convenient to have as another starting point and as theme itself, his reflections about the community. The present work searches, in first instance, to emphasize how the problematic of the community as subject is withdrawn inside de revolutionary turns that Lonergan followed undertaking between 1957 and 1982. In second place, the notion of subjectivity will be approached as such, to justify, later on the nature of the community as subject. Once the dialectic nature of it has been precised, the dynamism self measuring and mutually self measuring of the community will be briefly described; finally, the matter of politic dimension of the community will be treated as it is legitimate power carrier. Our purpose, clearly expositive, could introduce Lonergan's ideas in the contemporary communitarist debate and suggest a relevant dialectic in it.

Key words: Lonergan, communitarism, community, subject, politics, power.

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

[...] [E]l giro hacia el sujeto humano [...] es una vuelta desde los objetos idealizados, desde los objetos de las intuiciones infalibles, de las verdades evidentes por sí mismas, de las conclusiones necesarias: hacia la realidad actual de los sujetos humanos, hacia una comunidad de hombres y mujeres que comparten un interés común, un desarrollo común de la comprensión humana, una reflexión común sobre la validez de las realizaciones actuales, una deliberación común sobre las potencialidades que esas mismas realizaciones sacan a la luz.

B. Lonergan, "Variations in Fundamental Theology", en: *Method, Journal of Lonergan Studies* 16/1 (1998): 1-15.

PRELIMINARES

EN LA RECEPCIÓN y apropiación que de la obra de Lonergan se está haciendo en América Latina, es conveniente tener como otro punto de partida y como tema mismo, sus reflexiones en torno a la comunidad. Mientras al espíritu anglo-sajón y al norteamericano les son aún muy cercanos, entre otros, los temas lonerganianos de la auto-afirmación y la auto-apropiación personales, la reconstrucción de las estructuras heurísticas de las ciencias y las propuestas de una filosofía meta-metódica, considero que la noción de comunidad y de sujeto colectivo que el canadiense ha forjado, va más inmediatamente de la mano con nuestras propias vivencias culturales. Nuestras raíces comunitarias, permeadas de enriquecidas tradiciones, luchan hoy día por descifrar su autonomía y libertad en medio de las encrucijadas destructivas del aislamiento, la violencia, la corrupción, la subordinación, la modernización y la globalización.

En primera instancia, quiero destacar cómo la problemática de la comunidad como sujeto se enmarca dentro de los giros revolucionarios que Lonergan siguió emprendiendo entre 1957 y 1982 –una vez publicado *Insight. Un estudio sobre la comprensión humana*–. En

segundo lugar, abordaré la noción de subjetividad como tal, para justificar, a continuación la naturaleza de la comunidad como sujeto. Una vez precisada la naturaleza dialéctica de ésta, describiré brevemente el dinamismo automediador y mutuamente automediador de la comunidad; finalmente, me referiré a la dimensión política de la comunidad en cuanto portadora legítima del poder. Nuestro propósito, claramente expositivo, podría introducir las ideas de Lonergan en el debate comunitarista contemporáneo y sugerir una dialéctica relevante allí mismo.

1. SIGNIFICACIÓN DEL GIRO METÓDICO HACIA LA INTERIORIDAD

LA PROBLEMÁTICA de la comunidad como sujeto se enmarca dentro de los giros revolucionarios que Lonergan siguió emprendiendo entre 1957 y 1982 –una vez publicado *Insight. Un estudio sobre la comprensión humana*–. Uno de ellos le supuso desprenderse de una concepción normativa clásica de la cultura para afincarse en una más empírica, diversa, pluralista, diferenciada e histórica. En otro, Lonergan supo irse desprendiendo de una concepción psicológica de las facultades del alma para inaugurar un análisis intencional de las operaciones de la conciencia. Este análisis intencional lo llevó, en su momento, a desplazar a la filosofía de una exigencia crítica de la significación regulada por la lógica, a una exigencia metódica y al descubrimiento del campo y el papel mediador de la interioridad humana. Asimismo, Lonergan logró pasar de una concepción sustancialista y abstracta de la subjetividad a una concepción existencial concreta, tanto personal como colectiva. Además, por estos años, Lonergan abandona más explícitamente el contexto de una teología altamente especulativa, conceptualista y, en gran parte, supeditada al magisterio eclesial, y se encamina a elaborar una teología como ciencia humana metódica que cumpla un papel mediador entre diversas matrices culturales y la importancia y el papel que en ellas desempeñan las distintas religiones, en especial la cristiana. Y, como si fuera poco, Lonergan alcanza a señalar con acierto la correcta dirección del tránsito de una economía que aún no ha logrado superar su solitaria etapa alquimista de modelizaciones algebraicas hacia una economía para todos: justa, democrática, científica, metódica e interdisciplinaria.

Si aún resuena la denuncia heideggeriana de un olvido del ser, Lonergan pronunciará otra, un poco después, de que quizás haya habido un ocultamiento aún más profundo del sujeto en cuanto sujeto. El giro hacia la subjetividad –personal y comunal– que Lonergan lidera es, ante todo, una vuelta hacia nosotros mismos, hacia los seres humanos actualmente existentes en el globo terráqueo, y hacia aquello que nos configura en lo *humanum* mismo, antes que hacia cualquier concepto, teoría, objetivación o explicación objetivada de nosotros mismos.

El giro metódico hacia la interioridad realizado por Lonergan, –que nunca se convierte en un fin en sí mismo, a diferencia de otros realizados en el filosofar Occidental– viene exigido de muchas maneras, todas ellas enmarcadas en el apremio de que la filosofía abandone sus pretensiones teóricas de explicar el mundo (para ello están las ciencias), de que sólo establezca diferencias sistemáticas entre los mundos del sentido común y la teoría, de que sólo obedezca a exigencias críticas que tengan como fundamento principios lógicos puros, o que se contente sólo con hacer una hermenéutica local del uso corriente del lenguaje. Antes bien, el giro metódico hacia la interioridad se encamina a descubrir, favorecer y emprender la auto apropiación –personal y comunal– de nuestras operaciones conscientes e intencionales y, a distinguir, fundamentar e integrar los distintos universos del discurso y de la acción humanos.

Desde este nuevo horizonte, la delimitación de una nueva noción de subjetividad implica una crítica a otras concepciones reinantes o latentes en Occidente. Puede decirse, por ejemplo, que las explicaciones metafísicas del alma en Aristóteles, adolecen de un “olvido del sujeto” en la medida en que el alma termina siendo un concepto y no un dato de conciencia. Puede sostenerse, igualmente que, los conductistas del temprano Siglo Veinte, al privilegiar los datos de los sentidos y las definiciones operacionales que brotan de los datos de la conciencia del sujeto, presentan una visión incompleta o mutilada del mismo. Igual acontece en el confinamiento del universo de la significación que el positivismo hace con su insistencia en referentes empíricos y formulaciones lógico-matemáticas, y el silencio que reclama en torno a los actos de significación del sujeto en cuanto sujeto.

De otro lado, resulta incompleta también para Lonergan, la explicación de algunos enfoques pragmáticos, por su afán de normatizar las acciones en sus resultados, prescindiendo de los agentes como tales, bajo el supuesto de que estos funcionan a la manera de “cajas negras” donde, por un extremo se les introducen insumos informativos y por el otro, aparecen sus productos y resultados como proposiciones, discursos y comportamientos observables.

Asimismo, Lonergan rechaza las explicaciones inmanentistas del sujeto que le reconocen a éste una realidad recóndita, “misteriosa”, inalcanzable, incognoscible, que se halla “ahí-ahora-adentro” o es preciso postularla kantianamente como “una unidad de apercepción pura ‘yo pienso’ que acompaña todas mis representaciones”.

Igualmente, la noción de sujeto existencial de Lonergan difiere de la de algunos existencialistas para quienes la subjetividad no es otra cosa que una cruda descripción de la angustia que experimentamos en el ejercicio de nuestra libertad efectiva, de la dificultad de auto trascender en la vida humana misma, para ir más allá de la fascinación por una individualidad atrapada en la vida azarosa de la psique y su torrente pulsional, sensorial e imaginativo.

Los distintos tipos de alienación de la subjetividad humana urgen a Lonergan a promover su recuperación y curación. Para el canadiense, la alienación no es sólo el complejo de desviaciones dramáticas, individuales, grupales, culturales y generales inherentes al despliegue dialéctico de la subjetividad personal y colectiva en la historia, sino que existe una alienación más fundamental cuando el ser humano no se abre hacia el valor de lo absolutamente otro, hacia Dios, y logra cooperar activamente con Él en esta historia.

Al contexto mencionado podría hoy agregarse la urgencia de volver dialécticamente hacia la noción lonerganiana de subjetividad para establecer relaciones y diferencias con el proyecto postmoderno de deconstrucción del sujeto. Muy sucintamente, la noción lonerganiana de subjetividad, como se verá, difiere de la arqueología y la genealogía de F. Nietzsche presente en Foucault, e igualmente de las posturas de Rorty y Derrida. Para Lonergan, el centro de inmediatez es el sujeto en cuanto sujeto consciente, y por lo tanto, éste no puede ofrecerse en

“bandeja de plata” para una aprehensión directa e inmediata en el modo de presentación de los objetos. Si uno busca tal “presencia” en sí misma no habrá nada que tenga que ver con los términos *ser* y *yo*. En este encuentro quizás se logre percibir con mayor claridad que Lonergan podría ser, incluso, un postmoderno integral¹.

2. ¿QUÉ ENTIENDE LONERGAN POR SUJETO?

LA CONCEPCIÓN lonerganiana del sujeto es bien distinta de la concepción que inaugura la filosofía moderna. Lonergan se aparta del sustancialismo² cartesiano y se encamina más por la línea del sujeto existencial a la manera de Kierkegaard, Buber, Sartre. Asimismo, su concepción no ha ingresado directamente en la controversia puesta en marcha en las ciencias sociales, entre la orientación del derecho natural moderno por una parte, y las sofisticadas formas de relativismo que, desde Rousseau y las últimas escuelas de jurisprudencia han emergido, por la otra.

Debe precisarse que el recuento que hace Lonergan del sujeto se inscribe en la configuración intelectual de la experiencia. Esto hace que queden en el trasfondo otras configuraciones que de hecho se dan: dramática, práctica, biológica, estética, religiosa, etc., y que son igualmente configuradoras de una subjetividad integral, las cuales Lonergan no desconoce, sino que llega a ellas tras la elaboración del sujeto del conocimiento. En efecto, Lonergan sostiene que:

1. MATUSTIK, J.M., *Mediation of Deconstruction. B. Lonergan's Method in Philosophy. The Argument from Human Operational Development*, U.A.P., Boston, 1988, pp. 59-61. Muy iluminadores son a este respecto los artículos recientes de LAWRENCE, F., “Lonergan: The Integral Post-Modern?”, en: *Method. Journal of Lonergan Studies* 18, 2000, pp. 95-122; y de KANARIS, Jim, “Calculating Subjects: Lonergan, Derrida and Foucault”, en: *Method. Journal of Lonergan Studies* 15, 1997, pp. 135-150.

2. LONERGAN, B., “The Subject” en: *A Second Collection*, Darton, Longman & Todd, London, 1974, pp. 69-86; (Trad. Castellana: F. Sierra G.). “Notes on Existentialism”, Thomas More Institute, Montreal, July 1957. Ahora en *Phenomenology and Logic: The Boston College Lectures on Mathematical Logic and Existentialism*. CWL 18. UTP. (Ed. By. Ph. McShane), Toronto, 2001. DORAN, Robert *Subject and Psyche: Ricoeur, Jung and the Search for Foundations*, U. Press of America, Washington, 1979.

[...] [L]a prioridad de la teoría cognitiva es sólo relativa, y la prioridad de las operaciones cognitivas es cualificada. Lo cognitivo se subordina a lo moral, y lo moral a lo interpersonal. Para hacer un recto juicio moral uno tiene que conocer los hechos relevantes, las posibilidades y las probabilidades; pero cuando se han satisfecho esas condiciones, el juicio moral procede según sus propios criterios y hacia sus propios fines. Asimismo, los juicios morales y los compromisos apuntalan las relaciones personales; pero, aún presupuesto ese apuntalamiento, e incluso, así sea éste algo que se espera, el compromiso interpersonal toma su propia iniciativa y emprende su propio rumbo³.

La subjetividad existencial a la que se refiere Lonergan, es la de cada uno de nosotros tal y como es, en la praxis hacia el auto conocimiento, la autorealización en el drama de la vida, la autenticidad, la auto trascendencia, mediante acciones personales e interpersonales libres y responsables. Desde un esquematismo de las categorías, desde una explicación psicológica racional de las facultades del alma humana, desde una distinción entre actividades teóricas y prácticas, se hizo imposible atender a la auto constitución de los sujetos concretos y sus mundos, que la antigüedad entendía como una vida moral aparte de la vida cognoscitiva de estos y que ahora vemos con encomiable progreso en una noción más integral.

La presencia del sujeto a sí mismo, no aprehensible directa e ingenuamente por una introspección, observando bien o sugiriendo alguna epistemología, está constituida por el sujeto-en-cuanto-sujeto como centro de inmediatez. En otras palabras, el carácter auto constitutivo de la conciencia es crucial para entender su pertinencia en la problemática moderna y contemporánea y sus temas recurrentes de la disolución del sujeto, la muerte de Dios y el fin de la historia.

En este contexto se dan dos opciones: si se concibe la conciencia como experiencia existe un sujeto psicológico; si se concibe la conciencia como percepción o representación de un objeto no existe sujeto psicológico.

3. LONERGAN, B., "Variations in Fundamental Theology", en: *Method. Journal of Lonergan Studies*, 16/1, 1998, pp. 1-15.

Si la conciencia fuera el resultado de una observación uno no sería consciente cuando no estuviese mirándose y permanecería inconsciente cuando se mirase, porque lo que uno miraría sería algo inconsciente. La observación no cambia el objeto. Lonergan “deconstruye” mediante intelecciones inversas la inmediatez simple, es decir, *la falacia psicológica* que exige a la autopresencia psicológica del sujeto presentarse como se presentan los demás objetos. La presencia inmediata del sujeto a sí mismo es operatoria, mediada en las operaciones por las cuales los objetos se presentan al sujeto operante.

Precisemos esta noción con las propias palabras de Lonergan:

El sujeto-en-cuanto-sujeto es la realidad en el sentido de que vivimos y morimos, amamos y odiamos, nos regocijamos y sufrimos, anhelamos y tememos, esperamos y soñamos, investigamos y dudamos. Se trata del “cogito” de Descartes traspuesto a la vida concreta. Es el sujeto mismo no en alguna teoría o afirmación de la conciencia, sino como el requisito *prioritario* de cualquier presentación, como condición *a priori* de cualquier flujo de conciencia (incluyendo los sueños). El argumento es: que lo prioritario no es el objeto en cuanto objeto o el sujeto en cuanto objeto; sólo queda el sujeto-como-sujeto, y este sujeto-como-sujeto es simultáneamente realidad y algo a descubrir mediante la conciencia. El argumento no prueba que en el sujeto-en-cuanto-sujeto podamos encontrar la evidencia, las normas, las constantes y los principios para una crítica de los horizontes; prueba que, a menos que encontremos al sujeto allí, quizás nunca lo descubramos del todo⁴.

El sujeto-en-cuanto-sujeto configura una unidad dialéctica de identidad y no-identidad del sujeto-en-cuanto-objeto y del objeto-en-cuanto-objeto. Esta unidad no es equivalente a la identidad únicamente, como sucede en el idealismo hegeliano: porque el sujeto-en-cuanto-objeto es realmente distinto del sujeto-en-cuanto-sujeto. La experiencia inmediata consciente nunca se sublima completamente en el conocimiento como lo planteaba el idealismo.

Esta distinción es real y por lo tanto tampoco lleva a absolutizar la no-identidad (como acontece con las diversas formas contemporáneas de disolución del sujeto), porque son las operaciones del sujeto-en-

4. LONERGAN, B., “Notes on Existentialism”, p. 28.

cuanto-sujeto las que constituyen al sujeto-en-cuanto-objeto y las que son mediadoras del objeto-en-cuanto-objeto, en la medida en que toda objetividad consiste en una subjetividad que logra auto trascenderse.

La unidad del sujeto, en consecuencia, no es absoluta; es sólo virtualmente incondicionada; es decir, en la medida y alcance en que sus condiciones se cumplan. Éstas se van cumpliendo en el despliegue histórico y dialéctico de individuos, comunidades y culturas. El esteticismo, el objetivismo y la racionalización como cosificación, malestares de nuestra época, se deben al desconocimiento de esta ortopraxis del sujeto como mediadora en la constitución de los objetos.

El sujeto-en-cuanto-sujeto no es, en propiedad, un sistema ni una teoría ni una formulación, ni una clase o un grupo particular de individuos, ni una organización o institución de tipo determinado. Sin embargo, incluye todas éstas en la medida en que han contribuido genéticamente a la atención, inteligibilidad, razonabilidad y responsabilidad de la especie; o en la medida en que hayan contribuido dialécticamente a la violación de dicha intencionalidad, total o parcialmente.

La noción del sujeto-en-cuanto-sujeto es una noción operante, heurística y, sin embargo, normativa, porque fundamenta una dialéctica universal capaz de integrar muchas dialécticas particulares de la historia humana. La noción permite identificar tanto al sujeto individual como al sujeto colectivo, y al mismo tiempo, cuestionar su alienación e ideología, al mismo tiempo en que se los abra creativamente a un futuro impredecible.

El paso del sujeto-en-cuanto-sujeto al sujeto-en-cuanto-objeto, por otra parte, no consiste en una deducción trascendental. Este sujeto tampoco es “un punto arquimédico” acabado del cual se puedan derivar automáticamente conclusiones correctas. El sujeto en cuanto sujeto – individual y colectivo– tiene lugar, primariamente, en el polimorfismo de la conciencia inherente a los dominios del sentido común, la familia, la comunidad, la escuela, la nación, las matrices culturales propias. Con Marx, Lonergan reconoce que la vida social determina la conciencia pero, además, la conciencia como acción puede revolucionar y transformar la vida social por completo. Ésta, sus instituciones y

ordenamientos, no son fuerzas absolutamente independientes de los actos de la significación sino que son la objetivación de su desarrollo auténtico o inauténtico⁵.

Es bien sabido que para algunos círculos del pensamiento contemporáneo la noción de sujeto carece de sentido y pierde los privilegios otorgados por la modernidad. A pesar de esta insistencia, vale la pena todavía preguntar: ¿corre igualmente esta suerte el enfoque realista crítico de Lonergan, porque allí, como bien sabemos, el sujeto constituye la realidad fundante y el juego básico de términos y relaciones de cualquier empresa vital e intelectual, tal como lo sostiene en la siguiente cita, así se esté refiriendo específicamente al teólogo?:

La base de las categorías teológicas generales es el sujeto atendiendo, investigando, reflexionando, deliberando, junto con las operaciones que resultan de atender, investigar, reflexionar, deliberar y junto con la estructura en el interior de la cual acontecen las operaciones. El sujeto en cuestión no es ningún sujeto general o abstracto o teórico; en cada caso es el teólogo particular que está haciendo teología. De un modo semejante, el atender, investigar, reflexionar y deliberar relevantes son el atender, investigar, reflexionar y deliberar que él descubre en acción dentro de sí mismo; las operaciones consecuentes son las operaciones que él ha descubierto e identificado en su propio operar; y la estructura en el interior de la cual acontecen las operaciones constituye el esquema de relaciones dinámicas el cual, como lo sabe el sujeto por su propia experiencia, conduce de una operación a la siguiente. Finalmente, el sujeto es auto trascendente. Sus operaciones le revelan objetos: las operaciones singulares le muestran objetos parciales; el conjunto estructurado de operaciones le exhibe objetos compuestos; y así como el sujeto por sus operaciones es consciente de sí mismo operando, así también él mismo se revela aunque no como objeto sino como sujeto⁶.

Esta referencia no deja de suscitar algunas preguntas. Para comenzar, ¿la estructura dinámica de relaciones funcionales que constituye la auto mediación se produce realmente?; ¿lo hace según el esquema descrito?, o ¿este esquema no es más que otra hipótesis sujeta a revisión?

5. LAMB, MATHEW, "Methodology, Metascience and Political Theology", *Lonergan Workshop 2*, Chico CA: Scholar Press, 1981, pp. 355-62.

6. LONERGAN, B.J.F., *Method in Theology*, Herder & Herder, New York, 1973, pp. 285-6. (Traducción castellana de REMOLINA, G., *Método en Teología*, Salamanca, Sígueme, 1988).

Las operaciones expuestas en el modo cognitivo, acontecen. No hay formalista que niegue haber tenido sensaciones alguna vez, ni positivista ajeno a las experiencias de la deliberación, la evaluación y la toma de decisiones. No hay hombre corriente que alegue carecer por completo de razonabilidad e inteligencia. Quien niega la existencia de las operaciones se descalifica a sí mismo. Por otra parte, si la conciencia es experiencia y no percepción, y si el sujeto-en-cuanto-sujeto no es lo mismo que el sujeto-en-cuanto-objeto, entonces no nos estamos refiriendo aquí al sujeto olvidado, mutilado, inmanentista o alienado.

Por otra parte, las operaciones no se experimentan primero de manera aislada y luego mediante el esquema descrito. La unidad de conciencia nos es dada y el esquema que resulta es parte de la experiencia misma de las operaciones. Pero, una vez formulado el esquema (formulación consciente también) objetiva las rutinas de nuestro operar consciente, sus exigencias normativas de atención a los datos, a la creatividad inteligente, a la racionalidad crítica y a la libertad responsable. Esta normatividad no descansa en autoridad alguna sino en las exigencias naturales de nuestro ser humano, las cuales, formuladas o no en este esquema, se han hecho presentes consciente e históricamente. Es este darse operatorio de la conciencia constituye “el lecho del río donde se nos tuerce la pala” (parafraseando a Wittgenstein), y el que funda el argumento de la imposibilidad de revisión radical de la estructura.

Sin embargo, es preciso distinguir entre el esquema inmanente y las formulaciones lonerganianas. Toda revisión afecta solamente a las objetivaciones o formulaciones. De éstas es posible hacer explicitaciones más adecuadas, proponiendo incluso más niveles, como el mismo Lonergan lo hizo en escritos finales, afirmando que la estructura se halla abierta por ambos extremos y hablando de un nivel previo a las operaciones intencionales, como un estado dinámico no intencional de nuestra vida psíquica y de un estadio superior a las operaciones intencionales como un estado dinámico de enamoramiento⁷. Pero, una revisión radical de la estructura misma del operar humano intencional es imposible, dado que cualquier revisión radical atendería al dinamismo

7. LONERGAN, B., “La filosofía y el fenómeno religioso”, (Traducción castellana de F. Sierra G.) en: *Universitas Philosophica*, 27, especialmente pp. 142-143.

de la conciencia, lo comprendería en sus insuficiencias, lo juzgaría inadecuado y apreciaría valorativamente mejor a otro diferente para suplantar al anterior mediante la decisión de ponerlo en obra y, en esta forma, pondría en ejecución aquello mismo que pretendía suplantar. En consecuencia, sostiene Lonergan: “existe una roca sobre la cual es posible edificar”. Cualquier ampliación, diferenciación, clarificación, depende de ella. La roca es entonces “el sujeto, con su atención, su inteligencia, su racionalidad y su responsabilidad conscientes y al mismo tiempo no-objetivadas”⁸. El trabajo de formulación lonerganiano sólo invita a atender a este dinamismo, a entenderlo, a enjuiciarlo en nosotros mismos y en nuestras comunidades, a valorarlo y a elegir los mejores cursos de acción para hacerlo más dinámico en nuestro desempeño y en todo su alcance. Es una invitación a nuestra mutua automediación.

Puede advertirse, asimismo, que es posible realizar, a partir del esquema, una “deconstrucción” más amplia y radical que la emprendida por R. Rorty y Derrida quienes, con su insistente ataque a la “metáfora ocular”, donde conocer significa mirar lo que hay “allí-ahora-afuera-real”, ponen en evidencia la fuente perenne de las desviaciones propias del realismo, el materialismo y el idealismo; fuente que constituye “la presencia”, objeto de crítica de Rorty y Derrida. Al respecto, F. Lawrence comenta:

(...) si el conocimiento es un proceso auto correctivo –como la filosofía hermenéutica supone que lo es– esto no implica que dicha corrección sea en última instancia una elección arbitraria de una nueva perspectiva (...). Sí, la metáfora de “sostener el espejo a la naturaleza” puede confundir (...) pero, ésta no garantiza ruidosamente la aserción nietzscheana de que no existe criterio que no hayamos creado en el curso de creación de una práctica, ni estándar de racionalidad que no sea una apelación a dicho criterio, ni argumentación rigurosa que no sea de nuestras propias convenciones⁹.

8. LONERGAN, B., *Método en Teología, Op. Cit.*, pp. 25-6. Pero esta roca necesita ser descubierta y reclama auto-apropiación crítica por parte del sujeto que la experimenta.

9. Sobre R. Rorty, E. Voegelin, Gadamer y Lonergan ver: LAWRENCE, F. (ed.), “The Beginning and the Beyond: Papers from Gadamer and Voegelin Conferences”. Supplement of *Lonergan Workshop* 4, Scholar Press, Ca., 1984. Allí mismo: “Language as Horizon”, pp. 13-34, especialmente 16-7.

Los textualistas, y entre ellos el movimiento de Derrida, critican la correspondencia punto a punto entre el mundo y el discurso y, entre el discurso y la escritura, en las cuales el lector presume la presencia prioritaria de un referente extra mental que la palabra presumiblemente captura y transfiere, como por entre un tubo, a la psique. Derrida rompe con esta metafísica de la presencia. La escritura rompe el modelo de la tubería. Su conclusión final es, que la literatura y el lenguaje mismo no son del todo representativos o expresivos de algo externo en sí mismo. Por ello el lenguaje no se refiere a nada. Derrida excluye también la explicación histórica del surgimiento del logocentrismo y lleva a entender que la crítica textualista de la textualidad está curiosamente limitada a la textualidad. Se construye así una de las mayores ideologías del texto porque allí se juega con sus paradojas por fuera de la historia, como si el texto fuera un sistema cerrado¹⁰.

Ahora bien, podemos preguntarnos si Lonergan se convierte así en un subjetivista. La respuesta supone su distinción entre la subjetividad inmediata y la subjetividad mediada por la significación y la valoración humanas. En la primera, cuentan los datos de los sentidos y de la conciencia exclusivamente individuales. Allí el conocimiento es simple infraestructura y las acciones fluyen directamente de las pulsiones. La capacidad de comunicación no viene moldeada por la inteligencia ni por la imaginación estética o artística. Tampoco se guía por las exigencias de la razonabilidad y la responsabilidad. Este tipo de subjetividad sí merece todos los reparos. Pero como se ha planteado, esa subjetividad polimórfica e indiferenciada es el ámbito en que uno se encuentra más inmediata y espontáneamente. En ella se adquiere un fundamento negativo, porque en oposición a ésta va adquiriendo relevancia y urgencia la diferenciación, la mediación por la significación y la valoración. Frente a ella se lucha constantemente para ahuyentarnos de la inautenticidad, dado que la autenticidad no es una posesión definitiva y siempre supone una “descentración”, una auto-transcendencia de la subjetividad individual hacia lo que realmente es, hacia lo que es realmente valioso y hacia lo que debe ser.

10. ONG, WALTER J., *Orality and Literacy: The Technologizing of the World*, London, Methuen, N. York, 1982, pp. 166-9. Citado por MATUSTIK, J.M. O.C., pp. 70-1.

La auto mediación de la comunidad, como se verá más adelante es, en parte, una “descentración” con respecto a la subjetividad inmediata, pero no llega al tope de convertir al sujeto en un objeto plenamente clarificado por la psicología, la economía, el psicoanálisis, la historia, la lingüística, la sociología, etc. sino que le permite diferenciar, fundamentar e integrar universos del discurso y la acción humanos, a partir de la estructura dinámica de relaciones funcionales.

3. LA NOCIÓN DE COMUNIDAD. NATURALEZA Y DESARROLLO

NI EL DESEMPEÑO de la comunidad ni su teorización son propias de nuestros tiempos. Sobre la noción de comunidad uno puede remontarse a Platón, Aristóteles, Tucídides. Pero, como dice Gadamer, cuando una palabra empieza a hacerse asunto de moda pública, por lo general es un signo de que hay una falta de atención a la misma y se intensifica así su enunciación en el clima de opinión. Ferdinand Tönnies, en *Gemeinschaft und Gesellschaft*, subraya que: “la razón existencial de toda relación humana –y esto significa el aspecto subjetivo de cualquier tipo de estas relaciones, así como el elemento que distingue las relaciones humanas de las combinaciones y relaciones que ocurren en un simple rebaño de animales– debe buscarse en la propia voluntad de los sujetos, y de ahí en el pensamiento de los seres humanos”. Esto también es cierto, desde luego, siempre y cuando lo despojemos de sus connotaciones voluntaristas.

Para Lonergan, en el corazón de la comunidad básica está el sujeto humano consciente operando en sus funciones constitutiva y comunicativa de la significación¹¹. Está el sujeto consciente como llegando a ser y siendo (función constitutiva de la significación) y el sujeto que coopera con otros sujetos, como alguien que comparte y ama (función comunicativa de la significación).

11. Citado por LAWRENCE, F., “Basic Christian Community”, *Lonergan Workshop* 5, p. 279; Lonergan, B., *Method in Theology*, pp. 76-81; ver también: *Collection, Op. Cit.*, “Existenz and Aggiornamento” y “Dimensions of Meaning”.

3.1 *Los dos tiempos de la subjetividad*

Del “nosotros” de los padres viene la simbiosis de la madre y el hijo. Del “nosotros” de los padres y de la simbiosis de la madre y el hijo, viene el “nosotros” de la familia. Dentro del “nosotros” de la familia aparece el “yo” del niño. En otras palabras, la persona no es el hecho primordial. Lo primordial es la comunidad. En su interior, mediante las relaciones intersubjetivas que constituyen la vida de la comunidad, aparece la diferenciación de la persona individual.

*Por consiguiente, “la persona” no es nunca un término general. Siempre denota a ésta o aquella persona con todas sus características individuales resultantes de las comunidades en las que ha vivido y en las cuales ha sido formada y se ha formado ella misma. La persona es la resultante de las relaciones que ésta ha tenido con las demás personas y la resultante de las capacidades que esa persona haya desarrollado en ella misma para relacionarse con las demás (Lonergan, B., *Philosophy of God and Theology*, 1973, pp. 58-59.)*

F. LAWRENCE¹² ha propuesto una transición en el desarrollo del sujeto en dos tiempos, para entender la interrelación entre el individuo y la comunidad. En el primero, el sujeto se gobierna a sí mismo y controla sus operaciones como un desenvolvimiento espontáneo de la luz intelectual del espíritu y el corazón. En el segundo, el sujeto, por su propia intención, se convierte en el sujeto que desea y conoce, en el sujeto de su propia naturaleza intelectual ya realizada y que puede ponerse en acto en el futuro.

12. LAWRENCE, F., *Ibidem*; con base en LONERGAN, B., *De Deo Trino II: Pars Systematica*, Gregorian University, Rome, 1964, p. 199.

Lo que determina el paso del primero al segundo tiempo consiste en comprender y desear las normas intrínsecas a nuestro dinamismo psíquico, afectivo, intencional, cognitivo y trascendente. Este conocimiento se manifiesta concreta y simbólicamente o con técnica y exactitud intelectual, pero siempre en el interior de un marco de referencia intersubjetivo; puede adquirirse creyendo, o mediante la experiencia del amor. Esta transición difícilmente ocurriría sin la influencia de los otros sujetos temporales. En consecuencia, la comunidad es mediadora de los cambios del sujeto temporal. Por sus sentimientos, por su conocimiento o por su elección, por la creencia o por el enamoramiento, o por todo ello, el sujeto va adquiriendo su auto conocimiento y su auto realización en el drama de la vida. El individuo conforma críticamente su comunidad mediante el conocimiento que él mismo haya generado, mediante la creencia en los demás, mediante la experiencia de amarlos.

Ahora bien, entre el primero y el segundo tiempo se da “el punto crítico” y éste implica experimentar la exigencia de una conversión del individuo y de la comunidad. La comunidad, como el individuo, es de naturaleza dialéctica y tendrá que reconocer que los seres humanos podemos estar sesgados y por eso, ser poco inteligentes y poco razonables en nuestras deliberaciones y elecciones. Hay muchos tipos de sesgos, hay situaciones absurdas e impotencia moral frente a ellas, que hacen que las comunidades de conocimiento, creencia, amor se vuelvan ambivalentes y retrocedan de lo que es verdaderamente inteligible, bueno y valioso y se hagan proclives a la mediocridad de todo el género humano. Una comunidad tiene que entenderse a sí misma como una realidad concreta y dialécticamente relacionada con otras formas de comunidad en donde la humanidad se frustra, se atrofia y se extingue. Esta dialéctica llevará, en Lonergan, a poner en relación (constitutiva y comunicativa) a los sujetos temporales con un Sujeto Trinitario Divino (Él mismo comunitario: Padre, Hijo, Espíritu Santo). Nuestra naturaleza humana, creada a su imagen y semejanza, será así intrínsecamente comunitaria y conversacional, encontrando en la experiencia de la gracia, un fundamento para su acción redentora en la historia. Para los cristianos, el *Agapé* puede constituir una tercera etapa en el desarrollo del sujeto temporal. Allí, la experiencia de la comprensión, el discurso y el amor se vive conversacionalmente; la

comunidad se transforma religiosamente en comunidad de fe, esperanza, caridad y hace de dichos principios, los principios de toda conversación en el universo.

El paso de una consideración objetivista de la comunidad a la de su auto constitución se soslaya, con frecuencia, en las discusiones sobre la identidad personal y social. Para Lonergan, el punto crítico que incrementa la autonomía del sujeto se alcanza cuando ésta llega a ser reveladora y deliberada, porque el sujeto descubre por sí mismo que es a él mismo a quien le corresponde decidir qué va a hacer consigo mismo¹³. Lo opuesto a este auto-control lúcido y deliberado no sucede en el primer tiempo de la vida del sujeto, cuando el propio hacer, decidir e investigar se ocupa únicamente de los objetos, sino cuando hay dispersión y disipación, o neurosis entendida como “una experiencia que acumulativamente se malinterpreta, en donde, ambas: experiencia y malinterpretación son conscientes aunque no se las identifique, ni se las nombre, ni se las distinga de otras experiencias e interpretaciones”¹⁴.

Lo que está en juego en el “punto crítico” de la existencia de uno mismo, es un verdadero y auténtico descubrimiento de sí. La comunidad es entonces sujeto. De un primer tiempo en que se considera como sustancia debe pasar a un segundo tiempo, a la unidad como sujeto consciente e intencional de operaciones. Esta transición consiste en darse cuenta de las acciones, las decisiones y los descubrimientos que realiza y que afectan a la comunidad más que a los objetos con que ésta tiene que ver¹⁵.

La comunidad es, así, un descubrimiento compartido y viviente de una solución concreta al problema de vivir. Dicho descubrimiento se halla en el vivir común de las respuestas a nivel cognitivo y afectivo, a nivel efectivo y constitutivo, así como en la radicalidad del cuestionar humano. Esa comunalidad implica una relación de mutua auto mediación: no seríamos lo que somos si no fuera por la red de relaciones interpersonales que hemos experimentado.

13. “Existenz and Aggiornamento”, p. 242.

14. “Insight Revisited”, en: *A Second Collection*, 1974, p. 271.

15. LONERGAN, B., “Existenzia et Aggiornamento”, *Collection, Papers by B. L., O.C.*, pp. 240-251.

En consecuencia, un agregado numérico de personas no es aún la comunidad. Para lograrla, es preciso compartir experiencias, interrogantes, formas imaginativas, mediaciones simbólicas y lingüísticas, formas comunes de comprensión, formulación, conceptualización. Entendimiento y acuerdos mutuos en los juicios, valoraciones, metas, fines, acciones y compromisos acordes con decisiones comunes surgidas de deliberaciones y discusiones públicas. Así mismo, la comunidad supone no sólo una significación común y plural, sino también el reconocimiento de diferencias radicales de horizontes.

La significación común y sus diversas funciones –comunicativa, constitutiva, cognoscitiva y efectiva–, constituyen al individuo en la comunidad. La competencia comunicativa y las exigencias lingüísticas de validez que la interlocución conlleva, son posibles en este medio y, a su vez, lo mantienen y renuevan.

3.2 La ontología de la comunidad

LA ONTOLOGÍA de la comunidad puede acogerse a la metáfora de los niveles. Para distinguirlos, se establece una correspondencia con la estructura operacional cognoscitiva y con el principio de organización inherente a cada nivel. Así, en un nivel experiencial, la comunidad es una comunidad vital, afectiva y funcional de relaciones intersubjetivas espontáneas. En un segundo nivel, la inteligencia práctica se constituye en principio de cooperación y organización social e institucional que se configura como un bien de orden. Finalmente, a nivel de los juicios de valor, la deliberación y la decisión libres, se constituye una comunidad en virtud de relaciones interpersonales entre sujetos libres y orientados por una escala integral de valores compartida. Estos tres niveles no necesariamente revelan el desarrollo y la integración de un mismo grupo humano; no necesariamente, el vecindario, por ejemplo, se articula él mismo como institución y como comunidad del tercer nivel mencionado. Desglosemos brevemente estos niveles, distintos y complementarios:

(a) Intersubjetividad espontánea y cooperación. La *comunidad* se basa en la intersubjetividad espontánea y no tanto en el

descubrimiento de una idea. Las relaciones espontáneas de colaboración, trabajo, comunicación y toma de decisiones (trabajo, lenguaje y poder, para Habermas) tienen arraigo en la familia, el clan, la tribu, el vecindario; en las costumbres y en los sentimientos del grupo humano. Se expresan en ritos, artes, oficios, habilidades, cantos, refranes, relatos, historias.

La comunidad se constituye por la significación compartida (mediante una comunicación no meramente lingüística sino de bienes, normas, valoraciones y compromisos): “La comunicación supone una comunidad constituida, y recíprocamente, la comunidad se constituye y se perfecciona por la comunicación”¹⁶.

Con base en el “nosotros” de los padres surge la simbiosis de la madre y del hijo. Del “nosotros” de los padres y de la simbiosis de la madre y del hijo surge el “nosotros de la familia”. Dentro del “nosotros familiar” surge el “yo” del niño. Lo primordial, así, no es la persona, sino la comunidad, la relación, la referencia de las acciones en común; en su interior brota la diferenciación de las personas individuales.

Por otra parte, de hecho, gran parte del paso de la potencia a la actualización de las operaciones de los individuos se realiza a través de la cooperación entre los seres humanos, mediante innumerables procesos espontáneos y auto correctivos de aprendizaje que involucran relaciones intersubjetivas y comunicativas, cooperación en el trabajo, procedimientos comunes para la toma de decisiones.

Las relaciones intersubjetivas espontáneas conforman un primer “nosotros vital”, funcional, en el cual compartimos nuestra supervivencia biológica, nuestros sentimientos, afectos, y emociones más tempranos. El “nosotros vital” antecede y subsiste a la distinción y el olvido entre individuos diferentes. Max Scheler, desde una perspectiva psicológica, ilustra esta espontaneidad vital con las experiencias del contagio psíquico, la identificación emocional, la comunidad de sentimientos y el afecto de compañeros¹⁷. El examen del significado

16. LONERGAN, B., *Método en teología*. O.C., p. 348.

17. Citado por Lonergan, *Método en teología*. O.C., p. 61.

perceptivo y global de una sonrisa, enseña que ésta siempre implica la presencia de la otra persona. La sonrisa remite al significado de una situación; recoge el recuerdo de encuentros anteriores y suministra un contexto para la relación actual. El significado de una sonrisa no es el significado de una proposición sino que, comprometiendo a quien sonrío, lo revela de modo inmediato, aunque ambiguo, para quien la percibe¹⁸. Complementariamente se dan las comunicaciones intersubjetivas a través de los movimientos corporales y faciales, en todas las variaciones de tonalidad, voz, entonación, volumen y en el silencio; en todos los modos en que nuestros sentimientos son revelados o escondidos por nosotros mismos o son representados por los actores en los escenarios.

Ahora bien, las significaciones intersubjetivas preceden todo análisis posterior en términos de mente y cuerpo, significante, significado. Es evidente que la intersubjetividad viene supuesta en la significación lingüística, ya que en el uso ordinario del lenguaje su significado es público y sólo derivadamente privado. Sin embargo, el lenguaje tiende a una significación objetiva. Esto no significa que el lenguaje sea un aditamento opcional que puede o no acompañar los otros actos de la significación¹⁹.

El “nosotros vital” tiene una validez pragmática y funcional. Sin importar su intimidad, no se puede convertir en paradigma de la comunicación. Los procesos “elementalmente humanos” (cocinar, comer, dormir, copular, vestirse, conversar, caminar, etc.) que menciona Ciresse²⁰, constituyen juegos espontáneos de relaciones intersubjetivas mediante los cuales se hacen sensibles las experiencias, los conceptos, los juicios, los valores, las tradiciones, los proyectos, las realizaciones y las ideologías de una colectividad. Por ello, la significación que conlleva la intersubjetividad es fundamentalmente pragmática; es realización, desempeño, performance. Así como tocar el violín exige habilidad, destreza, entrenamiento, talento y, obviamente, tener un

18. *Ibidem.*, pp. 61-5. También, GEERTZ, Clifford, *La Interpretación de las Culturas*, Gedisa, Barcelona, 1987, Capítulos 1 a 3.

19. LONERGAN, B., *Método en teología*, O.C. pp. 64; 246-250; 253-258.

20. “Cultura Popular, Cultura Obrera y ‘lo elementalmente humano’”, *Comunicación y Cultura*, México, UNAM, Agosto 1983: 10.

violín; y la ejecución no son los hábitos, ni el entrenamiento ni el violín sino algo nuevo que emerge en un orden más creativo, artístico y significativo; asimismo, el sentido intersubjetivo se hace patente en su desempeño como algo significativo o como algo insulso, vacío, torpe. Puede expresar la grandeza del estilo de un individuo y el entusiasmo glorioso de las revoluciones que marcan la independencia de los pueblos o, en su defecto, la anomia y la apatía de las personas y los grupos²¹.

La intersubjetividad espontánea se desenvuelve a la manera de una *acción dramática*, unos actuando frente a los otros, con rasgos de interacción ora agresivos, ora intrigantes, liberados por el sentimiento artístico y estético que la literatura y el teatro solamente imitan.

Como artistas, necesitamos del aplauso, del afecto y del respeto de los otros, o merecemos su ausencia y su reproche. La red de relaciones sociales carece así de la fijeza de una colmena y de la planificación racional y cibernética de la conducta humana. Su base es la liberación y recreación artísticas. El drama va configurando los caracteres por los procesos auto correctivos que desafían la imaginación. Pero, a diferencia del drama, la vida corriente no entrega papeles listos para ser aprendidos y ejecutados, no da tiempo para tediosos ensayos ni define la fecha del debut. La vida corriente ya ha matizado de afectos, emociones, conatos, símbolos todos los materiales; el telón se encuentra abierto y los contemporáneos estamos ejecutando nuestra única función, la obra de arte que es nuestra vida²².

En esta relación básica reposa el espacio lógico de la interlocución²³, la raíz de la conversación, el debate, la discusión, la negociación, el diálogo. El uso del lenguaje en este nivel, no siempre permite identificar y expresar de modo directo al autor de un mensaje; éste se pone en escena en el interior de un mismo enunciado con un cierto número de personajes que hablan por él. El sujeto empírico es locutor, enunciador, auditorio y réplica a sí mismo. Cada uno de estos papeles tiene un estatuto lingüístico diferente y es así como resulta, para Ducrot²⁴, una

21. LONERGAN, B., *Método en teología*, pp. 76-7.

22. LONERGAN, B., *Insight*, O.C., pp. 210-214.

23. JACQUES, Francis, *L'Espace Logique de l'Interlocution*, Paris, PUF, 1989.

24. DUCROT, O., 'La Poliphonie en Linguistique', *Paraboles*: 212-3, Juillet 1988: 12-23.

teoría polifónica de la enunciación y para Bakhtin, un dialogismo y una intertextualidad.

Sostenemos, con A. Schutz, que la intersubjetividad espontánea constituye la categoría ontológica fundamental del ser humano en el mundo y a la cual no se llega por deducciones trascendentales: "(...) mientras los hombres nazcan de sus madres, la intersubjetividad y la relación en el modo del nosotros fundarán toda otra categoría del ser del hombre"²⁵. Con todo, debe precisarse que, si bien la intersubjetividad espontánea es dada directamente de modo apodíctico, ésta no se presenta de inmediato adecuadamente. La intersubjetividad no es, entonces, una relación originalmente pura a la que haya que regresar como paraíso perdido tras las encrucijadas de la historia. La evidencia de la intersubjetividad queda abierta a la posibilidad de error o decepción. El otro puede fingir o mentir en su adhesión emocional y vital, como ocurre con frecuencia en las relaciones entre un grupo numeroso de personas. Existe ambigüedad y conflicto en las relaciones intersubjetivas espontáneas. Allí no se nos revela de inmediato el grado de consistencia de nuestras relaciones sociales.

Por ello, la intersubjetividad espontánea permanece abierta a la configuración de un "nosotros crítico", a la conformación de una comunidad que comparte significados y valores de una manera más explícita y libre. Esta progresión es posible sólo tras el reconocimiento de los "yo" respectivos, como individualmente orientados y compenetrados con los otros; delimitando sus relaciones por actos más deliberados que exhiben el grado de auto apropiación 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 derechos²⁶.

25. "El Problema de la Intersubjetividad Trascendental en Husserl", *Cahiers de Royamount*, Paidós, Buenos Aires, 1968, pp. 291-316.

26. SPIEGELBERT, HERBERT, "On the Right to Say 'We': a Linguistic and Phenomenological Analysis", *Phenomenological Sociology: Issues and Applications*, ed., by G. Psathas, Wilwy Sons, Inc., Washington, 1973. Para Lonergan, la comunidad intersubjetiva precede la civilización y subyace a ella, así mismo, subsiste cuando la civilización se desintegra y entra en decadencia (*Insight*, O.C., 261-263).

(b) Organización social. Ahora bien, la cooperación humana no reposa toda en la espontaneidad, ni en la comunidad vital, afectiva y funcional; obedece también a modelos definidos de funciones y tareas entre individuos y grupos, que se deben realizar dentro de algún *marco institucional* (familia, costumbres, sociedad, educación, estado, ley, economía, tecnología, sectas, iglesias, universidades, partidos políticos, etc.). Estos diseños, mecanismos, instituciones, constituyen el buen o mal funcionamiento de un bien de orden, de un bien común.

La noción de organización social, se constituye entonces, por actos de intelección prácticos, mediante los cuales se establecen conjuntos de esquemas recurrentes de cooperación que posibilitan no sólo la supervivencia de los distintos grupos –a través de tecnologías y economías–, sino la cohesión y cooperación requerida entre ellos para establecer consensos y acuerdos comunes –mediante la organización política y la cultura cotidiana–.

Si algunas teorías comprendieron la sociedad, básicamente, de un modo teleológico y funcional, como colaboración organizada de individuos para conseguir fines comunes, esta aproximación se ve hoy substituida por una comprensión que abarca todo tipo de relaciones concretas y de contactos entre los seres humanos. La sociedad está, entonces, sujeta a múltiples desarrollos, económicos, políticos, culturales, históricos y se dirige al establecimiento de una interdependencia internacional; conlleva los conflictos propios de la diferencia y pluralidad cultural, las yuxtaposiciones de las costumbres, los enfrentamientos territoriales, las pugnas políticas y las diferencias lingüísticas.

No obstante lo social implique estos componentes de la inteligencia práctica, Lonergan precisa que, por una parte, este bien de orden debe garantizar un digno y justo nivel de vida humano a los individuos y a las comunidades vitales y funcionales, mediante la obtención de bienes y servicios básicos y, por la otra, el bien de orden no queda plenamente justificado como un sistema perfecto de producción y distribución de bienes y confort, sino que debe atender al nivel superior de la comunidad, donde ésta se constituye en “el fundamento ideal de la

sociedad”, en la portadora legítima del poder y de su representación en sus autoridades legítimas²⁷.

En este orden de ideas, los escritos económicos de Lonergan, *For a New Political Economy and Macroeconomic Analysis. An Essay in Circulation Analysis*²⁸, exploran las relaciones económicas justas que deben primar en un bien de orden posicionalmente diferenciado y constituyen, sin duda, una exigente contribución a la economía política del presente siglo.

Asimismo, no se debe desconocer la exigencia contemporánea que lleva a los científicos y eruditos a entablar contactos muy cercanos con expertos en diferentes campos. Aparecen nuevas comunicaciones institucionales que se relacionan con la construcción y el diseño de políticas que se encuentran interesadas en las actitudes y los fines. Sus comunicaciones están relacionadas, en segunda instancia, con la planeación de un uso óptimo de los recursos existentes para la obtención de los fines en condiciones dadas; y, los procesos comunicativos de las comunidades, están ligados a la ejecución de planes y a la generación de retro-alimentación para que los procesos de desarrollo se revisen continuamente a la luz de sus consecuencias. Estas acciones constituyen una genuina pragmática institucional, una genuina comunicación organizacional de las comunidades²⁹.

(c) Comunidad de relaciones interpersonales libres. La finalidad del “nosotros crítico y co-responsable” propio de este nivel, 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 estados no intencionales inconscientes, así como a través de los diversos tipos de enamoramiento auténtico.

27. LONERGAN, B., “Dialectic of Authority”, en: *A Third Collection. Papers by B. Lonergan*, Paulist Press, New York, 1985, (F.Crowe, ed.), pp. 5-12. (Traducción. castellana: F. Sierra G., 1987).

28. Toronto: CWL, Vols. 21 y 15, Toronto University Press, 2000.

29. LONERGAN, B., *Método en teología*, pp. 350-2.

En este sentido, la emergencia de un “nosotros crítico” hace factible el establecimiento de distintas y diferentes comunidades humanas (de culturas, minorías, aficionados, indígenas, de base, ONGs, religiosas, etc.). Lo importante en ellas es que pretendan compartir la escala integral de valores: vitales, sociales, culturales, personales, religiosos; y procuren implementarla en el ámbito social-institucional y en las comunidades más espontáneas. El “nosotros crítico” supone también, estrategias y tácticas, políticas y prácticas comunicativas de un grupo humano hacia el establecimiento de consensos y acuerdos mediante discusiones y compromisos razonables. Para tal efecto, ha enseñado E. Weil³⁰, los individuos deben despojarse de sus certezas individuales, abandonar la violencia que la confrontación en este nivel implica y acceder de esta forma a la lógica de la comunidad que es el diálogo. Allí, la violencia es de segundo orden: se ha transformado en un debate de razones y, en caso óptimo, en un encuentro de personas³¹. Lonergan sostiene:

En este nivel, los sujetos se constituyen a sí mismos y construyen su mundo. En este nivel, los hombres son responsables, individualmente, por la vida que conducen y, colectivamente, por el mundo en que la conducen. 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 conozcamos sino en mostrar lo que realmente somos³².

No sabríamos cómo insistir más con Lonergan en esta co-responsabilidad: “*Ésa es la base del diálogo universal*”, ése es “*el principio moral*” donde una comunidad, como base ideal de la sociedad y también como comunidad imperfecta, se asienta³³.

30. *Logique de la Philosophie*, O.C. pp. 22-7; 121-38.

31. LONERGAN, B., “Natural Right and Historical Mindedness”, *A Third Collection: Papers by B. Lonergan*, Ed., F. Crowe, Paulist Press, New York, 1985, p. 182.

32. LONERGAN, B., “Cognitional Structure”, en *Collection. Papers by B. Lonergan*, Herder and Herder, New York, 1967, p. 237. Cursivas nuestras.

33. *Método en teología*, O.C., pp. 345-6. Cursivas nuestras.

4. LA DIALÉCTICA DE LA COMUNIDAD

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 humana es imperfecta. Los subgrupos emergen de deseos, de necesidades naturales, de distintas diferenciaciones de la conciencia o de su carencia; de su mixtura que sobrevive sin clarificarse aún en épocas y civilizaciones avanzadas.

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

Comprender que no sólo se es inteligente y razonable, sino que también se está sujeto a los sesgos individuales y grupales de los complejos desordenados de la psique, de los sentimientos, los afectos, la comprensión y elección humana, puede contribuir en el cambio de las situaciones objetivas absurdas que debilitan la comunidad, conduce a transformar las malas representaciones que se basan en aprehensiones equivocadas de lo que significa 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. Una comunicación sistemáticamente distorsionada (Habermas) y una ilusión de progreso (Benjamin) ejemplifican la tensión.

La comunidad entendida como sujeto padece análogamente las mismas negaciones, mutilaciones y desviaciones que el sujeto individual. La comunidad puede hablar en cada caso, pero sus doctrinas pueden ser realistas ingenuas a menos que perciban los cuestionamientos propios de un diálogo y una dialéctica que no acepte que la situación entre manos es la realidad total de la comunidad. El sujeto mutilado que nos menciona Bacon, Descartes; el sujeto inmanentista que nos traen a cuento Rousseau, Kant, Hegel; el sujeto alienado que lleva a hablar a Nietzsche, Marx, Freud, son síntomas del ciclo más amplio de la decadencia en que se halla la especie humana hoy.

Para afrontar los problemas de una comunidad imperfecta, las democracias pluralistas modernas conceden autonomía a los grupos y permiten un proceso de racionalización de las acciones con respecto a los fines (Weber), el cual es reproducido en los sistemas educativo, jurídico y cultural. Con todo, la solución se muestra como una nueva forma de distorsión que impide la emergencia y la evolución de los mecanismos de discusión y acción participativa en los ámbitos económico, cultural, político y, aún de las relaciones interpersonales.

La sociedad se debate en tensión dialéctica: una organización no ha de ser solamente un nuevo esquema inteligente y práctico que asegure a todos los miembros los bienes particulares que desean y necesitan. Exige ganar entre sus miembros y para sí misma como organización, la referencia a los valores terminales, a las apreciaciones valorativas compatibles con la significación compartida de la comunidad, las cuales se constituyen en significaciones morales, jurídicas, institucionales, conformando así los esquemas característicos de un bien de orden.

La comunidad, vital e interpersonal, se convierte de este modo en agente dinamizador de la sociedad. Constituye la mediación crítica y emancipadora entre Sociedad y Estado. De ahí la plena relevancia de la función comunicativa de la significación. De ahí que la educación se convierta en factor insustituible para reconocer las exigencias cognitivas, comunicativas, efectivas y constitutivas de la significación y apreciación

humanas. Educación para la deliberación y la acción participativa. Educación que haga competente a la comunidad humana en la resolución de conflictos mediante el juego interminable de preguntas y respuestas en el debate de razones, en la discusión pública y en el encuentro de personas en el diálogo³⁴; pero, no menos, educación en el sentimiento y por el sentimiento; en los afectos y por ellos; educación en la experiencia amorosa de hacer entrega del mejor de los legados a la generación siguiente.

Es evidente que la sociedad contemporánea ya no es más la *comunitas* política de la modernidad; es decir, una asociación voluntaria de miembros libres e iguales que representa una comunidad jurídica moderna. Comunidad de destinatarios del derecho positivo y que se basa en el sistema de derechos. La comunidad hay que situarla hoy en el contexto político y social, en los sistemas y subsistemas, en medio de las regulaciones del poder administrativo³⁵.

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 su 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 dialéctica³⁶. 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, y cuando logra irradiarse, así inspirada, para plasmar la mejora cualitativa de su bien de orden y para sensibilizarnos hacia otro tipo de comunidad y comunidades espontáneas³⁷.

34. FREIRE, Paulo, *La Pedagogía del Oprimido*. Bogotá: A. Latina, 1971.

35. HABERMAS, J., *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta, 1998, Capítulos 7 y 8.

36. LONERGAN, B., "Insight Revisited", *Collection*, O.C., p. 271.

37. En esta línea y de manera más concreta podría ubicarse la obra de HONNETH, Axel, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997; lucha por el reconocimiento y la diferencia presente en minorías, grupos marginados, de desplazados, refugiados.

5. LA AUTO MEDIACIÓN Y LA MUTUA AUTO MEDIACIÓN DE LA COMUNIDAD

UNA COMUNIDAD es una totalidad que tiene consecuencias que cambian esta misma totalidad. La comunidad se media a sí misma. Materialmente, es un agregado de seres humanos. Formalmente, es una realidad intencional constituida no sólo por el conocimiento, sino por los sentimientos, las costumbres, la comunicación, la decisión y el compromiso. La comunidad cambia su propia totalidad a nivel normativo, efectivo, comunicativo y cognitivo. Así como los organismos se perpetúan en su especie y en eso radica su auto mediación, así la comunidad se media a sí misma en su historia³⁸.

La comunidad no sólo está constituida por significaciones y compromisos comunes, sino por su común aprehensión de lo que ella misma es y de lo que significa ser un miembro de ella. Esta aprehensión puede ser completa o vaga, satisfactoria e insatisfactoria y esto se manifiesta en las situaciones concretas y en la manera de afrontarlas; y la manera de hacerlo va constituyendo la historia de esa idea de la comunidad.

La comunidad se manifiesta a sí misma en su vida, en la manera de afrontar los problemas, en la manera de realizar sus procesos auto correctivos de aprendizaje de su sentido común, de sus significados y compromisos comunes, en la manera de discernir su desarrollo o su quiebra, su crecimiento o su desintegración.

La historia acerca de la cual se escribe constituye la mediación de la comunidad; la historia escrita pretende ser el producto reflexivo completo de esa manifestación de lo que la comunidad es. En esta historia va logrando el individuo su autonomía. El individuo obtiene su existencia de la comunidad, obtiene de ella sus posibilidades concretas y sus constreñimientos, las oportunidades que puede aprovechar y ajustar y en ella puede producir la mayoría de sus logros históricos, psicológicos y sociales que constituyen su situación.

38. Esta sección recoge esencialmente: LONERGAN, B., "The Mediation of Christ in Prayer", *Philosophical and Theological Papers, 1958-1964*, CWL Vol 6., R. Crocken, R. Doran, F. Crowe, (eds.), U.T. Press, Toronto: 1996, pp. 167-176.

Se puede considerar que “el destino” es la elaboración de la autonomía individual en el interior de la comunidad y que, la sumatoria de destinos en una comunidad constituye su propia historia. Ésta es la manifestación, la mediación del sentido constitutivo de la comunidad.

Ahora bien, la comunidad no es sólo una instancia de auto mediación, sino que su realización más plena acontece como una mutua auto mediación. En cuanto tal, la comunidad constituye una totalidad de partes mutuamente mediadoras; es reciprocidad. Pero, además, es una totalidad que, de suyo, puede transformarse a sí misma, en virtud de la auto mediación de cada uno de sus integrantes por la auto mediación de cada uno de los otros y, en virtud de sus relaciones mutuamente auto mediadoras con otras comunidades. Menos técnicamente, la comunidad se realiza históricamente en el universo de las relaciones interpersonales libres y en el universo de las relaciones entre comunidades nacionales o no, a la luz de una escala integral de valores.

En la medida en que la comunidad está constituida por la comunicación y ésta es la instancia suprema de la mutua auto mediación, la transformación de la totalidad de la comunidad, su transposición deliberada de su centro, ha de ser una tarea y un producto comunicativos, que exigen co-enunciación e innovación semántica permanentes del sentido existencial e histórico de la comunidad.

6. LA COMUNIDAD COMO PORTADORA LEGÍTIMA DEL PODER

ES QUIZÁS EN LA ACCIÓN política donde se objetiva aún más la realidad de la comunidad como sujeto de su historia. Para Lonergan, “la fuente del poder es la cooperación”³⁹. El poder político es, literalmente, la capacidad de lo político de funcionar como tal. Existen unas condiciones mínimas para su aparición, aceptación, funcionamiento y continuidad: su aparición depende de una urdimbre de distintos tipos de cooperación humana, como son: la intersubjetividad vital,

39. LONERGAN, B., “Dialectic of Authority”. *A Third Collection. Papers by B. Lonergan.* (F. Crowe, ed.) Paulist Press/Chapman, N. York/London, 1985, pp. 5-12.

espontánea, funcional, afectiva, propia de la familia y los parientes y otras comunidades intersubjetivas. El mantenimiento, funcionamiento y continuidad probables del poder político, tienen que ver con tareas positivas de legislación, ejecución, administración, determinación jurídica en el ámbito de las instituciones, y con tareas negativas de defensa de las mismas, por medio de esquemas de recurrencia probables y articulados.

El poder político va más allá de un bien de orden entendido como mero funcionamiento probable, correcto o incorrecto, de esta urdimbre de cooperación. La fuente del poder político supone, además, la cooperación a lo largo de la historia y la cooperación en cualquier momento y lugar. Para funcionar, el poder político necesita ser un logro sostenido mediante la acumulación de cooperaciones sucesivas en el interior de alguna tradición: "Cualquier presente es poderoso en la medida en que los logros del pasado vivan en él"⁴⁰. Sin embargo, no basta con este poder de la tradición; la cooperación también tiene que hacerse aquí y ahora, y no sólo con base en la sabiduría popular que reza el proverbio "la unión hace la fuerza" (para comer y defenderse, por lo menos), sino con base en la agrupación actual de grupos con la que se multiplica el poder y se logra componer una totalidad orgánica en el presente. Esta cooperación es, en parte, resultado de la intersubjetividad espontánea, del hecho de que nuestras capacidades y operaciones estén mediadas por operaciones de los demás, y en parte es resultado de un contrato social, cuya base es distinta a la liberal (como se mostrará adelante), y que ciertamente supone un sentido razonable de reciprocidad y comunicabilidad.

Además, la comunidad es la portadora del poder. Una comunidad no es un grupo numérico ni gente dentro de unas fronteras. La comunidad supone una comunidad constituida y, recíprocamente, la comunidad se constituye y se perfecciona por la comunicación. Si no hay experiencias comunes, se pierde el contacto; si no se plantean y debaten en común las preguntas y no se logra algo de entendimiento mutuo, aparece la incomprensión, la desconfianza, el resentimiento; si los juicios son radicalmente opuestos, las personas habitarán mundos

40. *Ibidem.*, p. 5.

y realidades diferentes y, sin consensos, acuerdos, decisiones y compromisos comunes, los propósitos contrarios se obstaculizarán unos a otros, aparecerá la anomia, la impostura o la violencia.

Una comunidad se nutre y apropia de una o de muchas tradiciones, y es esa comunidad la que mediante legados de los logros del pasado, entra a cooperar en el presente para lograr afianzarse en un futuro. Por esa razón la comunidad es la portadora del poder.

En su noción de comunidad, Lonergan hace justicia al equilibrio entre tradición e innovación; escucha y sospecha⁴¹, a través de la mediación metódica de la interioridad –personal y colectiva–. Asimismo, su comunitarismo no paga tributo al colectivismo, ni a las clases, ni al totalitarismo. Es la estatura con que la comunidad vaya asumiendo la dialéctica integral de su historia concreta la que permite ir configurando o desfigurando lo político mismo y con ello su ser actual. Y en la medida en que esta comunidad remueva dialécticamente la desviación que le pueda ocasionar su egoísmo grupal o su desorientación cultural, dada su natural imperfección, podrá estar abierta a la gestación y consolidación de una comunidad inter y transcultural cosmopolita. La comunidad es, en esta forma, el fundamento ideal de la sociedad. Sin una gran dosis de este sentido originario de comunidad la sociedad no subsiste.

El ejercicio del poder es doble, sostiene Lonergan: en el mundo de la inmediatez de la significación, poder es capacidad de hacer; su sesgo: el uso de la fuerza brutal. En el mundo mediado por la significación el poder reside y se ejerce mediante una cultura política que comprende la palabra de la autoridad y las instituciones; su sesgo: las múltiples manipulaciones ideológicas y los sesgos culturales.

El poder reside en la palabra de la autoridad porque ésta hace asequible el legado de logros comunales del pasado en el presente. Porque mediante la palabra se organizan, establecen, jerarquizan y orientan los distintos grupos que cooperan en el presente. La palabra

41. LONERGAN, B., *Collection*. CWL 4., University of Toronto Press, Toronto, 1993. (1a. ed. en Inglés, 1967), pp. 244-5.

distribuye los frutos de la cooperación entre los miembros y los grupos que cooperan. La palabra excomulga del intercambio social a quienes atenten contra su constitución cooperante.

La palabra de la autoridad es la actualidad presente del poder que ha sido generada por la cooperación a lo largo de la historia y por la cooperación en el presente. El poder del lenguaje político, de la autoridad, frágil como es, habilita para criticar y explorar nuevos significados y valores de la cooperación en el pasado, el presente y el futuro⁴².

Las instituciones, por otra parte, son la sumatoria de gran parte de la autoridad; son su concreción constitutiva y efectiva. Las instituciones articulan el poder en y de la comunidad. Esa articulación es espontánea cuando se refiere a la dignidad del grupo; pero también ha de ser motivada y persuadida por líderes y orientadores en tiempos de crisis. La autoridad se articula más formalmente con árbitros para las disputas y con jueces que determinen si se han cometido injusticias y cómo hay que repararlas. Existen reglas para los debidos procesos. Pero, hay que seleccionar oficiales y entrenarlos en las reglas para que desempeñen su oficio. Sin duda habrá reglas que perduren sin que se las escriba, y desde luego habrá oficiales que lleguen a actuar a nombre de algún subgrupo de la comunidad. Pero, eventualmente, habrá reglas que se promulguen como leyes oficiales que actúen en nombre de toda la comunidad.

Es preciso distinguir, además, entre autoridad y autoridades. La autoridad le pertenece a la comunidad; ella es la portadora de la palabra común y de su poder; y es la autenticidad y la validez de los significados y valores compartidos la que le confiere a la autoridad su resplandor y prestigio. Las autoridades son los oficiales a quienes se les confían ciertos oficios y se les delegan ciertos poderes. En su sentido más amplio, las instituciones son producto del uso y de la costumbre; son todas las formas de cooperación que en cualquier momento se comprenden y se aceptan en común (tareas, roles; costumbres; interconexiones, redes de interconexiones: hogar, educación, iglesia,

42. OYLER, D., "Language, Meaning and the Dialectic of Authority". WCMI & LPS, Santa Clara CA. Oct. 29-31, 1999, (Abstract).

estado, comercio, industria, profesiones). Por lo general, las instituciones cambian lentamente por la dificultad de obtener comprensión, consensos y acuerdos comunes con prontitud.

Es función de la cultura política vincular palabra e instituciones, señalar la orientación de la cultura en general hacia metas, valores y significados propios y autónomos de la comunidad; asimismo, favorecer el descubrimiento, la expresión, la validez, la crítica, el desarrollo y la continua mejora de valores y significados compartidos por ésta. Una auténtica cultura política es un proceso dinámico de auto-constitución; es una forma de auto-conciencia histórica, pluralista, democrática, auto-crítica, responsable⁴³.

Ahora bien, la cultura política no escapa a la lucha entre la autenticidad y la inautenticidad. Existe una dialéctica compleja entre autenticidad e inautenticidad en las fuentes, los portadores, y los ejecutores concretos y particulares del poder. Los significados y valores que se comparten cambian, se oponen, se abren a múltiples diferenciaciones, y esas transformaciones pueden ser auténticas o inauténticas. El poder encuentra su legitimidad (*legitimacy*) y por ello se convierte en verdadera autoridad, en la autenticidad. El poder pierde su legitimidad y autoridad y se convierte en mero poder desnudo en la inautenticidad. Si la autoridad es legítima por la autenticidad, puede establecer vínculos con las conciencias de quienes están sujetos a ella. Si el poder es inauténtico todo llamado al orden debe repudiarse. Pero, como los individuos sujetos a la autoridad también se debaten entre la autenticidad y la inautenticidad, podrán reconocer o no a las autoridades legítimas: el individuo inauténtico opondrá resistencia a las exigencias legítimas y adherirá a las ilegítimas.

Mientras la inautenticidad es, en su raíz, el resultado de fracasos por mantenerse vinculado a uno o a todos los principios trascendentales y su proceso acumulativo es la decadencia, los esfuerzos permanentes por dar reversa a la decadencia para atenerse a ellos y obtener sostenidamente frutos abundantes, constituye el progreso. Esta

43. McPARTLAND, Th.J., "Authenticity and Transcendence: Lonergan and Voegelin on Political Authority", WCMI & LPS, Santa Clara CA. Oct. 29-31, 1999, 62 pp. (material fotocopiado), esp. pp. 21-23.

autenticidad o inautenticidad puede ser menor o mayor. Se da una autenticidad o inautenticidad menor en la manera como el individuo se relaciona con la tradición cooperativa que lo nutre; se da una autenticidad o inautenticidad mayor, cuando se justifica o se condena a la tradición misma. En el primer caso, se emite un juicio humano sobre sujetos concretos; en el segundo, la historia emite un juicio sobre las tradiciones mismas y éste puede ser auténtico o inauténtico. La inautenticidad de los individuos se convierte en una tradición y en la medida en que nuevos individuos tomen por regla la tradición tal como existe, en esa misma medida no podrán más que realizar auténticamente la inautenticidad. Tal inautenticidad retrasa las culturas, las autoridades, los individuos; fracasa en vivir a la altura de los tiempos⁴⁴.

La palabra de la autoridad es inauténtica cuando se pliega a la inautenticidad inmanente, al lenguaje como “negación o como reducción de sentido”, como “ocultamiento de intereses egoístas individuales o grupales”. Descubrir la inautenticidad del lenguaje de la autoridad es reconocer que la autoridad ha perdido sentido; es percatarse de que esta pérdida origina y acompaña la falta de compromiso y cooperación en la comunidad⁴⁵. La transvaluación del lenguaje de la autoridad por la autenticidad supone imaginación creativa y diversificada. Esta transvaluación puede hacerse a través de la expresión artística revolucionaria, subversiva; de la fuerza de la polisemia de metáforas y narrativas; del humor, la sátira, pero sobre todo, a través de la innovación semántica de los intercambios dialógicos en la comunicación directa y por los medios masivos en la comunidad. La estatura del lenguaje de la autoridad ha de contener la marca y el bagaje de una auténtica discusión pública, de consensos y disensos, de acuerdos y desacuerdos, de acciones compartidas en el pasado y el presente de la comunidad.

7. CONCLUSIÓN

SI BIEN PODRÍA haber resultado interesante discutir en esta exposición, hasta qué punto son comunitaristas las tesis de Lonergan sobre la

44. LONERGAN, B., *Método en teología*, O. C., p. 83.

45. OYLER, D., Art. Cit.

comunidad a la luz del debate contemporáneo, y hasta qué punto llega su pertinencia en el quehacer comunitario y cultural de los pueblos de A. Latina, no he emprendido en esta oportunidad dicha tarea. Encontré, por ahora, más oportuno, precisar su concepción de la comunidad como sujeto, asunto que a todas luces podría facilitar una dialéctica posterior con autores decididamente comunitaristas como: Taylor, Frazer, Kymlicka, Walzer, Sandel, etc. En cierto sentido, podríamos decir que Lonergan comparte la tesis comunitarista generalizada de que “la comunidad, más que el individuo, el estado, la nación o cualquier otra entidad, es y debe ser el centro de nuestro análisis y de nuestro sistema de valores”⁴⁶. Con todo, determinar si en él encontramos implicaciones conservaduristas, como se ha juzgado de algunos de los autores mencionados, será también objeto de una dialéctica posterior.

No cabe duda que ciertas nociones de subjetividad que configuró la modernidad por mucho tiempo, no acreditan ya su supervivencia en un contexto mediado por la crítica de los maestros de la sospecha y por los aciertos posicionales de algunos pensadores existencialistas y postmodernos. Pero de ahí no se sigue que toda reconstrucción o recuperación de una subjetividad –personal y comunal– más auténtica, integral, realista crítica y existencial, históricamente mediada, deba desaparecer. Lonergan ha efectuado una transición de la concepción substancial de la subjetividad a una concepción más existencial, histórica y dialéctica. Lonergan ha realizado una transición decisiva de una consideración arquimédica indubitable del sujeto, o del espacio privilegiado para el conocimiento de sí y del mundo que fue alguna vez la subjetividad, a la configuración del espacio operatorio irrebalsable, pero contingente y falible, de la subjetividad –personal y comunitaria–, sin suelo absolutamente seguro para su desarrollo histórico adecuado, inocente y transparente. La dialéctica de la subjetividad, personal y comunal, reconfigurada y reconstruida en el espacio de una dialéctica

46. HONDERICH, T. (Ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford: O.U.P., 1995, p. 143. La discusión será productiva, especialmente, si se confronta con estos autores la propuesta de Lonergan (filosófica y económico-política) de una síntesis superior entre la tesis liberal y la antítesis marxista, no sólo en términos de la noción cultural de “cosmópolis”, sino también en sus determinantes económico-políticas. Estas últimas a partir de: *For a New Political Economy* (1999) y *Macroeconomic Dynamics. An Essay in Circulation Analysis* (2000), publicados como los volúmenes 21 y 15 respectivamente, en: *Collected Works of B. Lonergan*, University of Toronto Press, Toronto.

integral de la historia, no tiene otra garantía que la de ser tan sólo una invitación a un experimento crucial que ayude a determinar la aparición de un nuevo eje del tiempo en la historia. Tras repetidos intentos a lo largo de ésta por retornar a la interioridad –como fin en sí misma–, un retorno hacia una interioridad metódica (personal y comunitaria), tan sólo posible en el actual contexto de la historia, arroja posibilidades insospechadas tanto para redimensionar y redistribuir los intentos anteriores, como para marcar un giro hacia otra etapa de la historia.

Abiertos ya con mucha suficiencia los espacios significativos del sentido común y la vida cotidiana, por una parte; y, abiertos ya los desarrollos de la significación teórica en un espectro amplio y especializado de ciencias, lógicas, técnicas y métodos, una tercera etapa histórica de la significación está surgiendo, en la cual, la interioridad metódica pueda ejercer un control efectivo de dicha significación para posibilitar así una realización humana histórica más integral. Esta subjetividad existencial, personal y comunal, está aún en la penumbra; con todo, se anuncia muy iluminadora en medio de nuestras oscuras circunstancias locales, continentales y globales⁴⁷.

47. McSHANE, Ph., "Hacia una oscuridad luminosa de las circunstancias. *Insight* cuarenta años después", en: *Universitas Philosophica* 32 (Junio 1999), pp.11-41, (Traducción de F. Sierra G.).

BIBLIOGRAFÍA

CAPUTO, J.D., MARSH, J., Westfall, M., (eds.) *Modernity and its Discontents*, Fordham University Press, New York, 1992.

DORAN, R.M., *La teología y dialécticas de la historia*. (J.E. Pérez V., Trad.), JUS/UIA, México, 1993. (Original en Inglés, 1990).

LONERGAN, B., "Dialectic of Authority". *A Third Collection. Papers by B. Lonergan*. (F. Crowe, ed.) Paulist Press/Chapman, New York/London, 1985: 5-12.

LONERGAN, B., *Collection*. CWL 4, University of Toronto Press, Toronto, 1993. (1ª. edición en Inglés, 1967).

LONERGAN, B., *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*, (Traducción de F Quijano), Sígueme/Iberoamericana, Salamanca/México, 1999. (Original Inglés, 1957; CWL 3, UTP, 1992).

LONERGAN, B., *For a New Political Economy*. (P.McShane, ed.). CWL 21, UTP, Toronto, 1999.

LONERGAN, B., *Macroeconomic Dynamics: An Essay in Circulation Analysis*, (F.G. Lawrence, P.H. Byrne, C. Hefling Jr. Eds.). CWL 15, UTP, Toronto, 2000.

MARSH, J., "Intellectual, Moral, and Religious Conversions as Radical Political Conversion", Chapter 10 of *Process, Praxis and Transcendence*. SUNY, Albany, 1999. (Fotocopias pre-impresión).

MARSH, J., "Interiority and Revolution", en: *Philosophy Today* 29, 1985, pp. 191-202.

McPARTLAND, Th.J., "Authenticity and Transcendence: Lonergan and Voegelin on Political Authority". WCMi & LPS, Santa Clara CA. Oct. 29-31, 1999, 62 pp. (Fotocopias).

MELCHIN, K.R., "What is a Democracy, Anyway? A Discusión between Lonergan and Rawls", en *Lonergan Workshop* 15, 1999. pp. 99-115.

MEYNELL, H.A., *Redirecting Philosophy: Reflections on the Nature of Knowledge from Plato to Lonergan*. UTP, Toronto, 1998.

MORELLI, E., "The Authority of Interiority". WCMI & LPS, Santa Clara CA. Oct. 29-31, 1999, 9 pp. (Fotocopias).

OYLER, D., 1999 "Language, Meaning and the Dialectic of Authority". WCMI & LPS, Santa Clara CA. Oct. 29-31, 1999. (Abstract).

RIXON, G., "Lonergan and Derrida on Authority, Authenticity and Legitimization", WCMI & LPS, Santa Clara CA. Oct. 29-31, 1999. (Abstract).

REHG, W., *Insight & Solidarity. The Discourse Ethics of J. Habermas*, UCP, Berkeley, 1997.

REHG, W., "From Logic to Rhetoric in Science: A Formal-Pragmatic Reading of Lonergan's *Insight*", en: *Communication and Lonergan. Common Ground for Forging the New Age*. (T.J. Farrell & P. A. Soukup, eds.). Kansas City: Sheed & Ward, 1993: 153-172.