

Diferencias en los Juicios de Valor de la Persona Moral y la Persona Religiosa a la luz del Pensamiento de Bernard Lonergan¹

Benjamín Luján, Universidad de Toronto

Introducción

¿Qué efecto produce la experiencia religiosa en nuestras operaciones de deliberación y acción según Bernard Lonergan? Exploraré aquí esta pregunta presentando algunas clarificaciones (1) con respecto a la estructura de los juicios de valor, en particular con respecto al rol de los sentimientos auto-transcendentes y de los *insights* deliberativos, y (2) en relación a la transformación de nuestro horizonte cognitivo y volitivo como consecuencia de la experiencia religiosa. Las operaciones de deliberación y acción de la persona “moral,” por un lado, y de la persona “religiosa,” por el otro, son idénticas con respecto a su estructura y a su horizonte. La diferencia principal se encuentra en la motivación de la persona moral y de la persona religiosa, respectivamente, y en cómo ésta diferencia en motivación afecta sus propias personas.

1. Los juicios de valor y algunos ejemplos²

Un juicio de valor es responsable cuando están presentes los siguientes tres elementos: (1) tenemos sentimientos sobre alguna deliberación en particular que están en armonía con nuestro deseo irrestricto por el bien, (2) dichos sentimientos “irrestrictos” o “auto-transcendentes” son el contenido de un *insight* deliberativo, a través del cual experimentamos la satisfacción de todas nuestras preguntas pertinentes sobre una deliberación en particular, y (3)

¹ El presente artículo está basado en la ponencia “Diferencias en los Juicio de Valor de la Persona Moral y de la Persona Religiosa según Bernard Lonergan,” presentada por el autor en el Segundo Taller Latinoamericano de Lonergan en la Ciudad de México, que tuvo lugar del 13 al 14 de junio del 2013.

² Esta presentación (en las secciones 1 y 2 de este artículo) de los juicios de valor en el pensamiento de Lonergan está basada en el trabajo interpretativo de Michael Vertin, particularmente en la ponencia titulada originalmente “Deliberative Insights Revisited,” presentada en el Taller de Lonergan en Los Ángeles en el 2011. Son ideas no publicadas y que están aún en desarrollo; por lo tanto las presentaré asumiendo a nombre propio lo que pudieran tener de incorrecto, y aclarando que lo que tengan de correcto es mérito del trabajo de Vertin, no del presente autor.

afirmamos un juicio de valor motivados por dicho *insight* deliberativo. Ahora bien, ¿cuándo podemos decir que nuestros sentimientos sobre alguna deliberación en particular son sentimientos “irrestringidos” o “auto-transcendentes”? En otras palabras, ¿cuándo podemos decir que nuestros sentimientos están en armonía con nuestro deseo irrestringido por el bien? Trataré de responder esta pregunta con los siguientes dos ejemplos.

Imaginemos que estamos deliberando sobre el valor de la siguiente acción: ¿Sería una acción responsable que algunos de nosotros salgamos en grupo a bailar hoy por la noche hasta las seis de la mañana y que luego vengamos mañana temprano a escuchar las ponencias del segundo día del taller? ¿Qué papel juega nuestro deseo irrestringido por el bien en dicha deliberación? Explicaré esto en primera persona para resaltar el carácter fenomenológico de este análisis, lo cual sugiere que prestemos atención a nosotros mismos como sujetos de nuestras acciones.

Mi deseo irrestringido por el bien incluye todas aquellas experiencias que considero positivas y que he experimentado a lo largo de mi vida. Una de estas experiencias positivas es ciertamente la satisfacción que experimento al ser escuchado cuando deseo ser escuchado. Y a luz de mi experiencia de relacionarme con otras personas, sé que es razonable creer que, muy probablemente, al menos hablando de manera general, a los demás también les cause la misma satisfacción el ser escuchados cuando desean ser escuchados. Como sé que es muy probable que, si salgo a bailar hoy por la noche hasta el día siguiente, mañana en la mañana seguramente estaré muy cansado como para poder escuchar atentamente las ponencias, concluyo, entonces, que no sería responsable hacer dicha acción. En este caso, la deliberación es relativamente sencilla porque no tengo que prestar demasiada atención a mis sentimientos – es decir, no tengo la necesidad de prestar mucha atención a cómo me voy sintiendo mientras delibero sobre esto – sino

mas bien, al menos en este caso, es suficiente darme cuenta de si estoy siendo coherente con mis propias experiencias y valores. Deliberar correctamente sobre una acción como ésta no es muy difícil porque en este caso utilizo lo que he aprendido a lo largo de mi vida – lo que he aprendido justamente motivado por mi deseo irrestricto por el bien – que incluye todas las experiencias positivas que he tenido a lo largo de mi vida. En otras palabras, mi deseo irrestricto por el bien incluye estar abierto a todo aquello que ya sé que es bueno (y ya sé que es bueno que a uno lo escuchen cuando uno habla en una conferencia, no que se duerman).

Sin embargo, otras veces nuestro deliberar es obviamente más difícil. Por ejemplo, imaginemos ahora que estoy deliberando sobre si sería correcto o no empezar una relación de pareja con alguien en particular, o si sería correcto o no ingresar a cierta orden religiosa. En este caso mis sentimientos juegan un papel más evidente, ya que para deliberar correctamente – es decir, para deliberar responsablemente – debo mantenerme abierto, por ejemplo, a poder continuar actualizando mi deseo por aprender y por tener experiencias valiosas, y a seguir desarrollando mis aptitudes y talentos en dicha orden religiosa o en dicha relación de pareja. Cuando no puedo desarrollarme como el individuo que soy, me siento frustrado, incómodo, mientras que lo contrario produce el efecto opuesto. Así, este tipo de deliberación es más difícil que el ejemplo anterior porque requiere un cierto nivel de conocimiento de mis prioridades y talentos y de las prioridades y talentos de otra persona en particular (o de un grupo de personas en particular). A su vez, esto requiere tiempo y diálogo, cuidando de que mi optimismo (o mi pesimismo) no bloquee mi deseo de estar abierto a todo lo bueno que deseo continuar desarrollando en mí y que es importante para mí.

Ahora bien, a parte de tener sentimientos irrestrictos, hacer un juicio de valor responsable requiere que dichos sentimientos se manifiesten en un *insight* deliberativo – es decir, que

experimentemos gratuitamente a través de nuestros sentimientos un cierto “caer en la cuenta,” un cierto “¡ajá!” – que nos permita sentir que en realidad ya no tenemos preguntas pertinentes con respecto a la deliberación en cuestión. Finalmente, hacer un juicio de valor responsable requiere que afirmemos aquello de lo cual nos hemos dado cuenta ante nosotros mismos. Es decir, que podamos decirnos con claridad “Sí, esto es correcto” o lo contrario. A continuación, en la siguiente sección, explicaré con más detalle estos tres pasos de los juicios de valor.

2. Algunos detalles sobre los tres pasos en un juicio de valor

Los tres pasos en un juicio de valor son (1) deliberar, (2) tener un *insight* deliberativo, y (3) afirmar un juicio de valor. A su vez, el paso 1, deliberar, posee tres elementos que tienen que ver con una objetificación de uno mismo, la cual se da de manera implícita:³ (i) Un juicio de hecho, considerado como un posible juicio de valor (“Lo que sé podría ser algo bueno”); (ii) la presencia de una conexión inteligente entre dicho posible juicio de valor y las condiciones necesarias para que dicho juicio sea responsable en base a mis posibles sentimientos auto-transcendentes o “irrestringidos” (“Lo que sé sería algo bueno si tuviera sentimientos auto-transcendentes”); (iii) la satisfacción de dichas condiciones (“tengo sentimientos auto-transcendentes”).

Ahora bien, la estructura de los tres pasos de los juicios de valor – (1) deliberar, (2) tener un “insight” deliberativo, y (3) hacer la afirmación de un juicio de valor – se asemeja a la estructura del siguiente silogismo:

- (1) Hoy el campo estaría mojado si anoche hubiera llovido.
Anoche llovió.
- (2) Entonces, (3) hoy el campo está mojado.

³ La siguiente descripción de estos tres elementos incluye una frase en primera persona en paréntesis donde podemos identificar dicha auto-objetificación implícita.

Ahora notemos la estructura de los tres pasos en un juicio de valor:

- (1) Lo que sé sería algo bueno si tuviera sentimientos auto-transcendentes.
Tengo sentimientos auto-transcendentes.
- (2) Entonces, (3) lo que sé es algo bueno.

En el silogismo anterior podemos notar los tres elementos que constituyen el paso (1) deliberar:

- (ii) [Si tuviera sentimientos auto-transcendentes sobre lo que sé, entonces (i) lo que sé sería algo bueno.]
- (iii) Tengo sentimientos auto-transcendentes sobre lo que sé.

Ahora bien, notemos que en el silogismo el *insight* deliberativo está representado por la palabra “entonces.” Este “entonces” es el “¡ajá!” a través del cual capto espontáneamente un valor. Esto se debe a que el *insight* deliberativo incluye la satisfacción de las condiciones necesarias para que el juicio sea responsable, ya que el contenido del *insight* deliberativo (cuando es un *insight* deliberativo auténtico/auto-transcendente) incluye el conjunto de sentimientos auto-transcendentes que tengo sobre algo que sé. Finalmente, mi captación espontánea a través de dicho *insight* deliberativo me mueve a afirmar el valor de aquello que sé (“lo que sé *es* algo bueno”), y a través de dicha afirmación *llego a saber* que eso que sé, es algo bueno.

Ahora, los juicios de valor son seguidos por decisiones y acciones. Es decir, adquirir conocimiento de un valor me permite tomar decisiones basándome en dicho conocimiento, y decidir de esta manera significa decidir responsablemente. De forma similar, establecer una decisión responsable me permite actuar en conexión con dicha decisión, lo cual constituye una acción responsable. Finalmente, a través de mis acciones responsables consigo experimentar un valor. “Conocer” un valor implica, en última instancia, *conocerlo* a través de mis juicios de valor responsables y *experimentarlo* a través de mis acciones responsables.

3. La experiencia religiosa entendida como un *insight* deliberativo extraordinario

La experiencia religiosa se refiere a la experiencia de un estado afectivo dinámico, la cual ocurre gratuitamente y a través de la cual uno simplemente se siente como si estuviera “irrestringidamente enamorado” – usando la terminología de Lonergan. La experiencia religiosa es la experiencia de un conjunto de sentimientos auto-transcendentes sobre un misterio. Decimos esto porque son sentimientos que satisfacen toda nuestra capacidad afectiva y cognitiva, pero no involucran ningún objeto en particular que esté presente en nuestra consciencia deliberativa. Es decir, sentimos una satisfacción total pero no sabemos cuál es su causa última. Es más, dichos sentimientos aparecen de forma totalmente gratuita. Ahora bien, aunque la experiencia de tener un *insight* es siempre una experiencia gratuita – en el sentido de que uno no puede simplemente producir *insights* a voluntad – tener *insights* deliberativos *presupone* siempre haber hecho algún tipo de deliberación. Por otro lado, la experiencia religiosa no presupone deliberación alguna, y ocurre mas bien de una manera totalmente gratuita. Sin embargo, habiendo dicho esto, debemos dejar claro que la experiencia religiosa siempre se da dentro de un contexto específico y con circunstancias particulares, como sucede con toda experiencia humana. Digamos, entonces, que la experiencia religiosa tiene que ver con unos sentimientos “irrestringidos” o “auto-transcendentes”, los cuales son el contenido de, o forman parte de, un especie de *insight* deliberativo que podemos llamar “extraordinario” – una especie de “¡ajá!” extraordinario – que gratuitamente satisface toda nuestra capacidad afectiva y cognitiva.

Dicha satisfacción produce una disposición afectiva que nos mueve hacia un actuar de manera irrestringida – aunque permanecemos libres de no actuar de esta forma. (En la siguiente sección explicaré en qué consiste actuar de manera irrestringida). Ahora bien, interpretar la

experiencia religiosa como un *insight* deliberativo “extraordinario” no quiere decir que la experiencia religiosa, fenomenológicamente hablando, sea idéntica a la experiencia de un *insight* deliberativo. Como ya hemos dicho, la experiencia religiosa no presupone actos de deliberación, ni tampoco implica la captación espontánea de un valor específico.

Ahora, basándonos en una comparación con la estructura fenomenológica de los *insights* deliberativos, podríamos pensar que actuar de manera irrestricta motivados por la experiencia religiosa nos tendría que llevar a experimentar el valor de dicha experiencia. Sin embargo, como hemos mencionado antes, la experiencia religiosa no produce la captación de ningún valor *en particular*, sino más bien produce de manera gratuita nuestra satisfacción afectiva y cognitiva *total*, debido a la presencia en nuestra conciencia deliberativa de ciertos sentimientos irrestrictos, cuya causa y objetivo últimos simplemente desconocemos. Por lo tanto, lo que experimentamos al actuar de manera irrestricta motivados por este *insight* deliberativo extraordinario es simplemente la aceptación del efecto de dicho *insight* – es decir, la aceptación de la satisfacción total, completamente gratuita, producida por dicho *insight*. Aceptar la experiencia religiosa quiere decir dejarse llevar por dichos sentimientos irrestrictos espontáneos haciendo acciones “irrestrictas.”

Por otro lado, si cuando tenemos dicho *insight* extraordinario resulta que no actuamos de manera irrestricta motivados por él, entonces ocurre que el efecto de dicho *insight* en realidad no es aceptado. Podemos entender esto pensando en el ejemplo de un regalo. Es decir, si alguien nos hace un regalo, tenemos que recibirlo para poder disfrutarlo. De forma similar, podemos decir que la manera de aceptar el regalo del efecto de la experiencia religiosa es dejándonos llevar por dicho efecto a través de un obrar irrestricto. O podemos pensar también en nuestra capacidad de ignorar un *insight* deliberativo. Por ejemplo, imaginemos que tenemos un *insight* deliberativo a

través del cual captamos espontáneamente el valor de una determinada acción, y sentimos que dicha captación nos mueve a afirmar el valor de dicha acción, pero *no hacemos* dicha afirmación, y entonces no alcanzamos a conocer el valor que habíamos captado. De hecho, cuando sucede esto, el *insight* “se nos va,” y con él, el valor que habíamos captado deja de estar presente en nuestra conciencia deliberativa. De esta manera, al ignorar un *insight* deliberativo interrumpimos nuestro esfuerzo por evaluar el valor de cierta acción, y así, al evitar evaluar el valor de nuestras acciones (a menudo porque se tratan de acciones potencialmente difíciles de hacer) evitamos ser responsables por ellas – lo cual evidentemente ya constituye una acción irresponsable.

De manera similar, podemos decir que aunque a través de la experiencia religiosa experimentamos nuestra total satisfacción afectiva y cognitiva, la cual nos mueve a actuar de manera irrestricta, si *no* actuamos de esta manera, entonces dicha satisfacción deja de estar presente en nuestra conciencia deliberativa. Sin embargo, al ignorar la experiencia religiosa, cometemos una acción irresponsable en un sentido más radical. En el caso anterior, la acción irresponsable de evitar juzgar nuestras acciones se hace por lo general para evitar acciones difíciles; así, nuestras acciones irresponsables generalmente buscan una cierta comodidad o satisfacción inmediata en lugar de buscar lo que en verdad vale la pena. Pero ignorar el efecto de la experiencia religiosa es ignorar nuestra propia *total* satisfacción afectiva y cognitiva, lo cual implica que no haríamos esto por ningún “bien” menor, como, por ejemplo, con el fin de evitar una acción difícil, permitiéndonos mantener una satisfacción inmediata. De esta manera, no dejarnos llevar por nuestra experiencia religiosa a través de la vía de ejecutar acciones irrestrictas, implica una acción (o una falta de acción) que carece de sentido alguno, y por lo tanto es una acción radicalmente sin sentido, irrazonable e irresponsable.

Ahora, aunque los seres humanos *podemos* actuar de esta forma, afirmar que los seres humanos *de hecho actuamos* así requeriría evaluar las motivaciones específicas detrás de las acciones concretas de personas en particular. Pero esta investigación requeriría tener acceso al “corazón” – podríamos decir – de ciertas personas en determinados momentos específicos, lo cual implicaría *creer* que las personas en cuestión nos hayan dado un reporte auténtico de su (supuesta) propia experiencia religiosa y de cómo ellas (supuestamente) han ignorado su experiencia religiosa. Finalmente, así como al ejecutar decisiones responsables nos constituimos en personas responsables, al ejecutar acciones irrestrictas (motivados por la experiencia religiosa) nos constituimos en personas religiosas. A continuación, podemos aclarar en qué consiste actuar de manera “irrestricta” motivados por la experiencia religiosa, con la presentación de lo que propongo es un ejemplo de experiencia religiosa. El siguiente ejemplo intenta aclarar cómo dichas acciones “irrestrictas” no son otra cosa que acciones responsables, debido a que estas acciones no se refieren a acciones específicas que se podrían calificar como “irrestrictas,” sino más bien a la *totalidad de posibles acciones*, las cuales deben hacerse *de manera* “irrestricta” – es decir, en armonía con nuestro deseo irrestricto por el bien. Así, entonces, hablar de acciones irrestrictas significa hablar de acciones responsables. En última instancia, las acciones “irrestrictas” incluyen también todas las acciones razonables, inteligentes, y atentas.

4. Proponiendo un ejemplo de experiencia religiosa

En *Método en Teología*, así como en otros de sus trabajos, Lonergan empieza a describir la experiencia religiosa con algunos ejemplos de amor humano. La diferencia principal entre dicho ejemplos de amor humano y el amor divino es el carácter irrestricto del amor divino, en

comparación al carácter necesariamente limitado o restringido del amor humano. Según mi interpretación de Lonergan, sin embargo, existe ya en el amor humano una experiencia implícita de amor irrestricto o “divino.”

Lonergan menciona el amor de pareja y el amor paternal y maternal como ejemplos clásicos de amor humano. Así, podemos preguntarnos, ¿qué le sucede a uno cuando ama? Cuando sentimos amor experimentamos el deseo de dar a la persona amada todo aquello que es bueno. En otras palabras, deseamos el bien de dicha persona en todas sus formas, y en principio, estamos dispuestos a hacer lo que fuera por el bien de esta persona. Podemos decir entonces que ya hay un elemento que es irrestricto en nuestros sentimientos cuando decimos que experimentamos amor por una persona, a pesar de que en otro sentido el amor humano se encuentra siempre limitado por las condiciones inherentes del vivir humano, y por tanto tiene, en palabras de Lonergan, “sus antecedentes, sus causas, sus condiciones, [y] sus ocasiones” (*Método* 106). Es decir, el otro se vuelve nuestra preocupación hasta un punto en el cual su felicidad se vuelve la fuente principal de nuestra propia felicidad.

Además, podemos decir también que nuestro amor es irrestricto en otro sentido; es decir, en el hecho de que nuestro amor por una persona nos invita a ir mas allá de dicha persona y amar todo aquello que se puede amar – así, el amor por alguien en particular nos invita a amarlo *todo*, a vivir amando todo lo que pueda amar. De esta forma, podemos decir que aunque existe una *causa* limitada que motiva nuestro amor (la persona en particular), el *efecto* de dicho amor es ilimitado (es decir, nuestro amor por todo). Ahora bien, según Lonergan, la única característica ilimitada que poseemos los seres humanos es nuestro deseo ilimitado por total satisfacción afectiva y cognitiva. Por lo tanto, podemos deducir que si hemos experimentado un efecto ilimitado a través de nuestra experiencia de amor por alguien, entonces dicha experiencia nos

debe haber tocado en ese nivel. En otras palabras, de manera implícita en nuestra experiencia de amor por una persona, hemos experimentado la satisfacción de nuestro anhelo por todo lo cierto y bueno – es decir, hemos experimentado lo que Lonergan llama la “experiencia religiosa.” Por lo tanto, cuando seguimos esta orientación hacia amarlo todo, podemos decir en términos teológicos que estamos siguiendo la invitación de Dios a vivir amando, y que Dios siempre está presente en aquellos que aman.

Ofreceré, a continuación, un ejemplo basado en mis propias experiencias, con el cual trataré de explicar y clarificar estas ideas. Este ejemplo intenta incentivar al lector a reconocer quizás experiencias similares en su propia vida. Hace unos años tuve una experiencia curiosa mientras realizaba las prácticas requeridas por el programa de Bachillerato en Educación en la Universidad de Toronto. Desde adolescente se me ha hecho fácil disfrutar del trabajo con niños y apreciar su espontaneidad y vulnerabilidad, pero fue durante dichas prácticas en Educación cuando sentí por primera vez mi capacidad de ser padre y mi valoración por dicha capacidad, gracias a mi relación con uno de los niños de mi clase.

James era un niño de seis años en mi clase de primer grado con quién había establecido una muy buena relación. Al concluir el mes de prácticas, James se unió a la fila de los niños de la clase para despedirse de mí, quienes uno por uno se me acercaban a darme un abrazo de despedida, pero cuando llegó su turno, James me sorprendió con el gesto curioso de darme un beso en la mejilla al abrazarme – y en ese momento sentí el gran cariño que le había tomado.

Cuando se fueron los niños pensé en que si, por alguna razón, James hubiera necesitado que lo adoptaran, ¡yo lo habría adoptado! – y caminé hacia la parada de autobús pensando en esta posibilidad. Concluí que en realidad sí me sentía capaz de asumir dicha responsabilidad con este niño, si él lo hubiera necesitado. Ahora bien, si se hubieran dado las circunstancias y se me

hubiera dado la opción, ¿de verdad lo habría adoptado? Después de “poner las cosas en la balanza” y de prestar atención a la sinceridad de mis sentimientos y considerar mis deseos a futuro, concluí que en realidad sí, si James lo hubiera necesitado, yo con mucha satisfacción y alegría lo habría adoptado.

Cuando pienso en esta experiencia y recuerdo mi reflexión sobre ella caminando hacia la parada de autobús, me doy cuenta de que a través de dicha reflexión estaba deliberando sobre mi decisión – aunque fuera hipotética – con respecto a adoptar a James. En efecto, dicha deliberación, de una manera implícita, me requería pensar si adoptar a James hubiera sido algo verdaderamente bueno – es decir, bueno para él, para mí, para todo el mundo – muy aparte de que me gustara la idea, y del afecto que le podía tener al niño. Este “bueno para él, para mí, para todo el mundo” es un ejemplo de como nuestras experiencias de amor nos invitan a tratar de hacer acciones que tengan consecuencias positivas para todos, al menos en principio.

Sin embargo, podemos preguntarnos, ¿por qué al deliberar tendríamos que preocuparnos por el bien de todo el mundo? Después de todo, en el contexto de mi ejemplo, a primera vista parecería suficiente el hecho de tomar una decisión que fuera buena tanto para mí como para el niño. Sucede, sin embargo, que esta consideración por *todo el mundo* no tiene que ver principalmente con una consideración por hacer lo “correcto,” entendida como una muestra de respeto por alguna regla o ley externa; sino más bien, dicha consideración nos nace como una disposición afectiva que experimentamos de forma gratuita y que nos orienta espontáneamente a afirmar todo lo que es y podría ser bueno. Esto es lo que Lonergan describe como la “fácil libertad de aquellos que obran todo bien porque están-enamorados” (*Método* 108), al menos mientras nos sentimos así.

Lo dicho, entonces, nos puede servir de ayuda para explicar cómo es que el amor por una persona en particular desde ya nos invita a ir mas allá de dicha persona y nos conduce hacia un amor por todo. Debemos notar que no es *la persona en sí* la que causa dicho efecto en nosotros, sino mas bien lo que causa dicho efecto en nosotros es *nuestro amor* por la persona. Pero, ¿en qué consiste dicha disposición hacia un amor universal, producida por nuestro amor por alguien en particular?

Abordaré esta pregunta diciendo que cuando sentimos amor paternal, por ejemplo, (o como en mi caso, cuando sentimos amor *de tipo* paternal), podemos sentir también a través de dicho amor una cierta empatía con el amor de los padres por sus hijos. Concretamente, a través del amor por nuestros hijos, reconocemos implícitamente el valor que tienen todos los hijos. Es decir, resulta que, como padre, amo a un niño en particular, pero todo los niños pueden ser amados. En cierto sentido, James no tenía nada radicalmente extraordinario; es decir, sus cualidades no eran intrínsecamente incomparables a las de otros niños. Si bien es cierto que llegué a desarrollar una conexión especial con él, la cual no sucedió con los otros niños de la clase, esto no quiere decir que, dadas otra circunstancias, no hubiera podido desarrollar con otro niño una conexión similar.

En última instancia, entonces, lo que hace que mi hijo (en el caso de un padre) sea como cualquier otro hijo es su capacidad de amar y de ser amado. Por lo tanto, si somos auténticos en el amor que sentimos por nuestros hijos, dicho amor nos llevará de manera bastante directa a reconocer el valor que de igual forma tienen todos los hijos. De hecho, si no sentimos esta valoración por todos los hijos, entonces en realidad tampoco valoramos a nuestros propios hijos – al menos no auténticamente.

Es más, así como no existe nada particularmente extraordinario sobre James, tampoco existe nada extraordinario sobre los niños en general; la idea que acabo de mencionar se aplica igualmente a nuestro amor por una pareja, por un amigo, o por cualquier persona en particular. La idea es que si amamos de verdad – no importa a quien – dicho amor siempre tendrá un lado universal, en el sentido que nuestro amor siempre nos invitará a reconocer el valor de *todo* lo que podría ser amado, que en principio incluye a todo ser humano. Entonces, aunque es cierto que nuestro amor por el otro se encuentra siempre enmarcado por las limitaciones del vivir humano, es decir, por contextos, circunstancias y diferencias particulares, y que no se trata simplemente de ignorar por completo dichos condicionamientos, es importante recalcar que como amantes universales que somos debemos tratar de no dejarnos determinar totalmente por dichos condicionamientos.

A la luz de esto podemos ver con mas claridad, entonces, de qué se trata la experiencia de “amor divino,” como la llama Lonergan. Según Lonergan, amar a Dios quiere decir “estar-enamorado sin límites o cualificaciones o condiciones o reservas” (*Método* 107). Éste es el carácter irrestricto del amor divino, el cual está presente de manera implícita en la orientación universal del amor humano. Ya que no pueden haber dos orientaciones *completamente irrestrictas*, la orientación irrestricta del “amor divino” – de la experiencia religiosa – no puede ser otra cosa que una forma de describir la orientación universal que se encuentra ya implícitamente presente en nuestras experiencias concretas de amor humano.

La experiencia religiosa, entonces, es en realidad la experiencia de nuestro propio dinamismo cognitivo y volitivo irrestricto, el cual poseemos por el mero hecho de ser seres humanos – es decir, nuestro deseo o anhelo irrestricto por todo lo inteligente, cierto, y bueno – pero que ahora, en forma enteramente gratuita, lo experimentamos como un deseo

completamente satisfecho. Por lo tanto, la experiencia religiosa no agrega nada adicional a nuestra estructura cognitiva y volitiva con respecto a sus operaciones y a su horizonte, sino mas bien, nos orienta a buscar lo inteligente, lo cierto, y lo bueno, con una motivación espontánea, producto de haber experimentado “algo” de aquello que más deseamos – nuestra satisfacción afectiva y cognitiva total. De esta manera, podemos decir que el efecto de la experiencia religiosa está operativamente presente, implícitamente, en todos aquellos que actúan motivados por sus experiencias de amor y en conexión con ellas. En otras palabras, el efecto de la experiencia religiosa en la consciencia deliberativa del ser humano es esa “fácil libertad de aquellos que obran todo bien porque están-enamorados” (*Método* 108).

Conclusiones

A la luz del pensamiento de Bernard Lonergan, podemos afirmar que nuestros juicios de valor son correctos cuando nuestros sentimientos con respecto a alguna deliberación están en armonía con nuestro deseo irrestricto por el bien, y cuando estos sentimientos digamos “armoniosos” – o “auto-transcendentes,” usando los términos de Lonergan – están incorporados en un *insight* deliberativo, el cual nos mueve espontáneamente a afirmar dicho valor, debido a que ya no tenemos preguntas pertinentes sobre la deliberación en cuestión. Es más, a la luz del pensamiento de Lonergan, podemos afirmar también que la experiencia que Lonergan denomina “experiencia religiosa” – la cual Lonergan interpreta y presenta en términos de una experiencia de “amor divino” o “amor irrestricto” – ya está presente, implícitamente, en nuestras experiencias concretas de amor por otro ser humano. Esto sugiere que el enriquecimiento de nuestro horizonte cognitivo y volitivo producido por la experiencia gratuita del amor irrestricto tiene que ver con la transformación de los polos subjetivos y objetivos de dicho horizonte

irrestricto por el efecto de la experiencia religiosa. Es decir que todos nuestros actos de responsabilidad, razonabilidad, inteligencia y atención se convierten en actos de responsabilidad, razonabilidad, inteligencia y atención *amantes*, y que la inteligibilidad, la realidad, y el bien irrestrictos que perseguimos se transforman en una inteligibilidad, realidad y bien *amados*. Esto quiere decir que *amar* – en términos de acciones concretas – no es otra cosa que hacer acciones responsables, razonables, inteligentes y atentas, y que *amar* – en relación a nuestra motivación al actuar – no es otra cosa que hacer dichas acciones motivados por, y en armonía con, nuestra experiencia religiosa implícitamente presente en nuestras experiencias de amor por el otro. Entonces, cuando la persona religiosa (la persona amante, la persona que ha experimentado el regalo de sentirse irrestrictamente enamorado) ama, esta persona actúa motivada por, y en armonía con, su deseo de actuar con responsabilidad amante, con razonabilidad amante, con inteligencia amante, y con atención amante.

Considerando que amar (en lo que refiere a *acciones concretas*) no es otra cosa que hacer acciones responsables, razonables, inteligentes, y atentas, y teniendo presente que deliberar incluye ciertos elementos de auto-objetificación que ocurren de manera implícita, es difícil decir si los sentimientos auto-transcendentes de otras personas – e incluso si los propios – incluyen o no sentimientos irrestrictos provenientes de una posible experiencia religiosa. Pero podemos creer de manera razonable, a la luz de la fe en un Dios que desea ser experimentado por todos, que Dios siempre ofrece esta experiencia a todos los seres humanos. Esta creencia religiosa se vuelve particularmente probable en vista de que la experiencia de Dios está presente ya, de manera indirecta o implícita, en nuestras experiencias de amor por el otro. Esto sugiere que el medio común como Dios toca y enriquece el corazón del ser humano es quizás a través de la

existencia de aquellos que son posibles objetos de nuestro amor – es decir, a través de la presencia de todo ser humano, sobre todo de los más débiles.

Obras Citadas

Lonergan, Bernard. *Método en Teología*. Trans. Gerardo Remolina. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.