

**Francisco Sierra Gutiérrez - Colombia**

Pontificia Universidad Javeriana

*Pluralismo(s)*

Pluralismo y tolerancia, son rasgos constitutivos de las democracias liberales actuales. Un horizonte pluralista hace posible, en principio, la expresión y discusión de todos los intereses, previniendo la aparición de un orden autoritario que busque representar por sí solo todo el conjunto de la sociedad. En este ensayo se encuentran dos versiones razonables de pluralismo que, respondiendo a cuidados diferentes, son democráticamente relevantes. La primera, originada en la visión filosófica comprensiva de B. Lonergan, tiene su fuente en el polimorfismo de la conciencia y en sus distintas posibilidades de diferenciación dinámica. Esta visión es hace también viable un pluralismo político, al ocuparse de la tarea más amplia y concreta de la democracia de facilitar un aprendizaje colectivo completamente participativo sobre el bien público. La segunda, la de J. Rawls, más inmediatamente involucrada en la idea de una democracia liberal, se funda en el hecho de un pluralismo razonable, donde la protección de las libertades deliberativas no sólo produce una pluralidad de concepciones morales y del valor, sino que se estima que algunas de ellas pueden ser razonables, permisiblemente asumidas por sus adherentes como verdaderas y acordes con un consenso en torno a una norma de justicia.

Así converjan en los ideales democráticos, estas dos versiones del pluralismo enfrentan una problemática. De un lado, ¿acaso puede una visión filosófica comprensiva del pluralismo, ser de suyo antipluralista y democráticamente irrelevante, al optar por una sola versión de la verdad y del conocimiento? Del otro, si este acuerdo en torno a una visión comprensiva en principio fuese viable, la versión rawlsiana caería en una auto contradicción realizativa, ya que su propia defensa del éxito histórico de una tolerancia democrática implica que alcanzar fundamentos razonables para el consenso es un proyecto objetivamente valioso de toda democracia.

Partiendo de un llamado de atención sobre el hecho incontrovertible del pluralismo (1) y, tras exponer las versiones del pluralismo de Lonergan (2) y de Rawls (3), se afrontará la problemática mediante (4) una conversación productiva entre ambos pensadores<sup>1</sup>.

### **1. El hecho del pluralismo**

No es algo nuevo. A través de la historia, el pluralismo se ha ido convirtiendo en un hecho incontrovertible, pese a múltiples intentos por desconocerlo. Los sofistas, por ejemplo, han sido defensores del reconocimiento de muy diversos puntos de vista para hablar tanto de la naturaleza como de la comunidad política. Aristóteles, a su vez, en *La Política*, destacó que las agrupaciones humanas contaban siempre con la presencia de sectores contrapuestos, integrados por la natural disgregación del género humano en el desempeño de actividades disímiles, originando así múltiples metas, pareceres, propósitos y objetivos. Con el surgimiento de sistemas religiosos se llegó a concebir la sociedad política como una comunidad unida bajo una sola doctrina comprensiva, lo que hizo necesario un uso opresivo del poder del Estado. En la sociedad de la Edad Media, la Inquisición no fue un accidente como medio de preservación de la fe católica. La Reforma hizo evidente la diversidad, el conflicto permanente e irresoluble entre creencias religiosas, y defendió la tolerancia como única alternativa a guerras interminables; fue así decisiva en el surgimiento de la democracia [Rawls, 1995: 58]. De otro lado, bajo los supuestos del clasicismo, la cultura se concibió de modo normativo y universal, si no *de facto*, por lo menos *de iure*. Había una única cultura, distante del pueblo, de los indígenas, de los bárbaros, pero accesible a personas de talento. Se ingresaba a ella mediante el estudio diligente de autores greco-latinos; se la proseguía con el aprendizaje de las artes liberales, de la filosofía y la teología escolásticas y se aspiraba con ella ganar posiciones gubernamentales civiles o eclesiásticas. La cultura clásica destacó los valores, no los hechos, en estructuras, leyes y principios de una filosofía perenne, como depósito de la prudencia y la sabiduría humanas. Su educación era asunto de imitar modelos, de caracteres ideales a ser emulados, de verdades eternas y leyes universalmente válidas. No pretendía formar especialistas sino al *uomo universale* que se ocupase brillantemente de todo. El clasicista no era un pluralista. Si

---

<sup>1</sup> El ensayo no considera cómo se articulan estos pluralismos de una manera más sustantiva y no meramente procedimental en las democracias; ello implicaría un diálogo más extenso con Rawls, Cohen, Habermas, entre otros.

bien reconocía las circunstancias, éstas eran simples accidentes porque tras ellos concebía la existencia de algún núcleo o raíz estable, fija. En su época, el clasicismo se convirtió en todo un sistema que hoy parece estar liquidado [Lonergan, 1971: 4-9; 1972: 326-330]. Un nuevo empuje hacia el pluralismo llega con la filosofía de la Ilustración. Montesquieu, por ejemplo, insistió en que sólo el equilibrio de los poderes constitucionales puede asegurar la moderación de cada uno de ellos y la libertad de todos y, Tocqueville concibió una perspectiva pluralista arraigada en la sociedad misma. Se pretendía así desarrollar bases para una vida moral y política accesible a todos y justificada desde motivaciones internas a los seres humanos concretos y no por coerción externa.

Recientemente, las investigaciones antropológicas y etnológicas, las de las diversas ciencias históricas y hermenéuticas, las de los estudios socioculturales, entre otras, atestiguan y consolidan el hecho del pluralismo. Estas disciplinas, junto con complejas relaciones comerciales internacionales, con la parafernalia tecnológica de informaciones instantáneas globales, han hecho tomar conciencia de la enorme variedad de lenguas, mentalidades, culturas, opiniones, ideas, doctrinas, costumbres, idiosincrasias, puntos de vista políticos; de las diferencias y del desafío que todo ello representa para su comprensión.

Nuevas estrategias emergen hoy para hacer inviable al pluralismo. Los totalitarismos y fundamentalismos de hecho lo hacen imposible. Se hace frágil donde el estado le pone límites y lo tolera. También, la creciente desigualdad entre los grupos y la apatía de los ciudadanos puede llevar a su desnaturalización; o el empuje de ideas unanimistas, puede llevar a su debilitamiento. Incluso una sociedad unida por alguna forma razonable del utilitarismo, podría requerir sanciones del poder del Estado para seguir vigente. Pero, el pluralismo no es una condición desafortunada de la vida humana, sujeta a las fuerzas brutas del mundo [Rawls, 1995: 57] y, tampoco es de suyo una amenaza para la vida social sino más bien un signo fiable de su vigor.

Ahora bien, urge ir más allá del hecho incontrovertible del pluralismo ya descrito. Sería trivial justificarse sólo en su constatación, acarreado cargos de realismo ingenuo,

relativismo total y destrucción de todo ideal democrático. Son posibles otras versiones y clases<sup>2</sup>, como la que expondremos a continuación.

## 2. Fuente y variedades del pluralismo

B.J.F. Lonergan (1904-1984), si bien aborda un problema diferente del de Rawls, como se verá, ofrece no sólo otros fundamentos para una teoría del pluralismo democrático, sino también para hacer posible una visión comprensiva entre posiciones aparentemente irreconciliables.

Lonergan reconoce también el pluralismo básico ya descrito. Pero su principal aporte a este tema radica, en primera instancia, en el lugar central que le concede al pluralismo cuando afirma que: “el polimorfismo de la conciencia humana es la sola y única clave para la filosofía” [Lonergan,1992: 427; 681-2; Cap. VI; 1998: 227-270]. Este polimorfismo no se puede exorcizar y cualquier mediación diferenciadora habrá de suponerlo en todo momento para sacar provecho de su inusitado dinamismo imaginativo y creativo. El pluralismo tiene aquí su fuente inagotable<sup>3</sup>.

Para esta perspectiva, no es necesario que el sujeto advierta al polimorfismo de su conciencia. Si lo hace, ello le implica un proceso complejo de diferenciación y auto apropiación de su conciencia, a nivel personal y colectivo. Básicamente, este proceso

---

<sup>2</sup> El pluralismo toma formas muy variadas y éstas dan pie a formas correspondientes de plantear los problemas del consenso y la unidad social. En una sociedad moralmente pluralista, los miembros sostienen diferentes teorías acerca de qué es lo valioso y qué es lo que vale la pena hacer. Este pluralismo moral debe distinguirse del pluralismo cultural: la existencia de grupos de personas que dentro de una misma sociedad comparten distintas tradiciones, formas de vida y una identidad común como miembros de un grupo; y del pluralismo organizacional: la existencia de una pluralidad de grupos organizados que persiguen intereses o ideales distintos. Cada forma de pluralismo constituye un fenómeno distinto, y no es simplemente asunto de gente que sostiene distintas teorías, como puede ser el caso del pluralismo epistémico. Por consiguiente, lo que se establezca en torno a un determinado tipo de pluralismo, no necesariamente se replica en los demás [Cohen, 1993: 274]. Véase también: *Thémata. Revista de Filosofía*. “Universalismos, relativismos, pluralismos”. No. 27, 2001.

<sup>3</sup> El polimorfismo de la conciencia humana (conciencia operatoria y operante) tiene que arreglárselas para manejar su propia multiplicidad antes de que pueda determinar su expresión, su contenido y las relaciones entre ambos y, al hacerlo afronta su propia complejidad como la raíz de soluciones antitéticas [Lonergan, 1992: 386]. En este contexto, las múltiples, contradictorias y dispartadas filosofías explicitan y clarifican el hecho básico del polimorfismo, o atestiguan su inadvertencia, o su confusión [Ibíd: 386-7; Lonergan, 1998: 227-270]. Del polimorfismo pueden desprenderse implicaciones universales, por ejemplo: de orden ético y metafísico [Lonergan, 1992: Chps. 14-20]; o dar origen a otros contextos igualmente dinámicos: en la Teología [Lonergan, 1988; Doran, 1990]; en la Economía [McShane, 1997/8]; en la Lingüística [McShane, 1998]; en la Musicología [McShane, 1976]; en la Educación [Crowe, 1985]; en las Ciencias Sociales y Humanas]; en la Literatura; en el Derecho, entre otras.

complejo trata de atender a la estructura inmanente del despliegue concreto del deseo irrestricto de conocer y del universo del ser proporcionado a éste.

La labor parte de la diferenciación entre el mundo de la inmediatez de la significación y el mundo mediado por significados y valores. Su campo más inmediato de realización se halla delimitado desde siempre en el universo concreto de la vida cotidiana o del sentido común. En su interior es posible diferenciar varias configuraciones espontáneas de la experiencia humana [Lonergan, 1992: 181-206; 385]: biológica, inconsciente, práctica, intelectual, dramática, estética, artística, religiosa, mística; las cuales forman de hecho una urdimbre, se alternan, se mezclan, pueden interferirse, entrar en conflicto, confundirse y romperse; el ser humano no vive su vida exclusivamente en una de ellas. Con base en estas diferenciaciones, los sujetos pueden asumir una reorientación de su sentido común mediante procesos espontáneos auto correctivos de aprendizaje en situaciones concretas y cambiantes.

Asimismo, los sujetos pueden diferenciar en la propia experiencia de su interioridad, los niveles experiencial, inteligente, razonable y responsable de sus operaciones conscientes e intencionales. Esta diferenciación constituye el núcleo de toda la propuesta de Lonergan. Aquí se articula la posibilidad de una visión comprehensiva del conocimiento humano en general y de las religiones en particular. Esta exploración de la interioridad (que no constituye un fin en sí misma, sino una mediación) ofrece una base dinámica invariable para todos los sistemas en movimiento y un punto de vista universal potencial desde el cual pueden ser exploradas todas las diferenciaciones de la conciencia humana. Se trata de una visión comprehensiva de carácter heurístico, normativo, crítico, sistemático, comprehensivo y abierto; no definitiva ni infalible; antes bien, siempre incompleta, parcial, falible debido al carácter contingente y plural del polimorfismo de la conciencia, y a la exigente labor de auto apropiación personal y pública de sus dinamismos.

La diferenciación anterior puede dar lugar a otra de nivel intelectual, la que dispone en una cuádruple batería metódica el quehacer científico contemporáneo: Son las estructuras heurísticas clásica, estadística, genética y dialéctica. Éstas, a su vez, pueden integrarse en un método empírico generalizado o en una estructura heurística integral del ser proporcionado a los distintos niveles de operaciones conscientes.

Para Lonergan, la multiplicidad de diferenciaciones no obedece sólo a una combinatoria matemática de posibilidades. Desde el interior del método empírico generalizado, es posible establecer un principio crítico y normativo de diferenciación, a saber, el que las posiciones básicas invitan a su desarrollo y las contra-posiciones básicas deben dar marcha atrás [Lonergan, 1992: Chp. XIV]. Por posiciones básicas, entiende Lonergan todo tipo de desarrollo compatible, coherente y consistente con la normatividad inherente a las operaciones conscientes e intencionales de la conciencia. Por contra-posiciones básicas, entiende cualquier desarrollo mutilado, incoherente, e incompatible con las posiciones básicas. Este principio crítico se puede verificar en distintas instancias. Una de ellas, quizás la más contundente, consiste en preguntarse si uno es realmente un sujeto que conoce o no lo es. La respuesta negativa constituye una auto contradicción preformativa; un cortar la rama en la que se halla uno sentado. Una respuesta positiva, expresable de diversas maneras, reafirma las posiciones básicas y sus respectivos desarrollos [Beards, 1995].

Ahora bien, Lonergan amplía la problemática del pluralismo a otros contextos complementarios con este juego básico de operaciones, estructuras heurísticas metódicas, método empírico generalizado, punto de vista universal potencial y discriminación normativa de posiciones y contraposiciones básicas [Lonergan, 1988, Cap. 3 y Cap. 11: 265-269 ]. Una vez más, en este lugar, sólo es posible enumerar otras diferenciaciones y su pluralismo resultante:

- Se tiene el pluralismo expresivo inherente a la inmensa variedad de vehículos de la significación humana, lingüísticos y no-lingüísticos; y las diversas expresiones del sentido lingüístico en el discurso ordinario, el técnico y el literario.

- Están las distintas funciones de la significación humana: eficiente, cognitiva, constitutiva, comunicativa; en cuanto distintas y en cuanto relacionadas entre sí en diferentes combinaciones.

- Están los cinco campos de la significación cognitiva que se originan a partir de distintas exigencias de control de la significación por parte de la intencionalidad consciente: el práctico, el sistemático, el crítico, el erudito, el de la interioridad filosófica y el trascendente.

- Están tres etapas históricas en que puede interpretarse el recorrido de la significación en Occidente, etapas que permiten hacer una reflexión acerca de la presencia o

ausencia de estrategias efectivas para el control intencional, normativo y crítico de la significación: (a) la etapa de la conciencia indiferenciada donde predomina el campo del sentido común; (b) la etapa de diferenciación sistemática de la significación donde la teoría y el sentido común se distinguen y controlan con base en una lógica; y (c) la tercera etapa del giro filosófico hacia la mediación de la interioridad humana y el cambio de la estrategia crítica con la transición de la lógica al método.

- Se tiene el pluralismo comunicativo inherente a la diversidad de estrategias y procesos de comunicación que pueden compartirse con distintas audiencias, con diferentes culturas y en distintas etapas del desarrollo de la intencionalidad consciente.

- Está la posibilidad de analizar las fuentes del pluralismo y sus expresiones desde perspectivas complementarias, genética o dialécticamente ordenadas.

- Está la posibilidad de discernir las tensiones dialécticas del pluralismo en términos: psíquico-afectivos, intelectuales, morales y religiosos, y las respectivas *metanoias* o *conversiones* que suponen sus despliegues históricos. Lonergan habla aquí de un *pluralismo radical* que resulta de la falta de estas conversiones. Éste es particularmente peligroso, de tres maneras: Primero, cuando la ausencia de conversión se halla en quienes gobiernan o forman a los ciudadanos en una democracia. Segundo, cuando hay transiciones culturales e históricas como las actuales: postmodernidad, globalización, multiculturalismo, y las democracias no logran comprenderlas suficientemente. Tercero, cuando personas con una diferenciación parcial no se comprenden entre sí y esgrimen el sistema, o la lógica o la interioridad, o el método o la erudición de tal manera que obstruyen y obstaculizan desarrollos y realizaciones de los cuatro campos restantes [Lonergan, 1988: 330].

- Y está la posibilidad de implementar un manejo metódico abierto y diferenciado de dicha pluralidad mediante ocho especialidades funcionales distintas e interdependientes de las operaciones conscientes. A través de ellas es posible hacer justicia al diálogo y al encuentro con el presente, el pasado y el futuro, en especial en el ámbito de las ciencias sociales y humanas de hoy<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Estas especialidades funcionales tienen que ver con distintas etapas de procesos investigativos que van y vienen de los datos a los resultados. Se tiene así una etapa dedicada a las *exploraciones investigativas*, otra para la *interpretación*, una más para la *historia* y otra para la *dialéctica* que explicita y hace productivos los conflictos. Estas cuatro primeras especialidades funcionales permiten un acceso metódico al pasado. Otras cuatro especialidades estarán destinadas a dar cuenta del presente y de planes y tareas futuras. Se tiene así: La etapa para la *fundamentación* de opciones básicas de los investigadores, la etapa para el *establecimiento de*

El polimorfismo de la conciencia no deja de ser un hecho ambivalente porque algunas personas se dediquen a la filosofía o lo hagan desde el modo complejo que se acaba de esbozar. Por lo contrario, las múltiples filosofías parecen ser la expresión adecuada del complejo hecho polimórfico interno, porque cada descubrimiento humano puede formularse como una posición o como una contraposición básica en relación con el despliegue normativo y a la vez concreto del operar consciente del ser humano [Lonergan, 1992: 690-1; 387-391].

Este proceso de diferenciación no es un fin en sí mismo, sino una mediación metódica que ha de retornar a una inmediatez de la mediación, a un polimorfismo recreado, a discursos y acciones propios de una etapa de post-interioridad que se ha apropiado parcialmente de la diferenciación y puede fluir de manera concreta y creativa de un mapa a otro, tratando de hacerlo con versatilidad y en circunstancias concretas.

En breve, en el horizonte comprensivo de Lonergan, los conceptos son el producto y la expresión de actos de comprensión humanos que se desarrollan de diversa manera en tiempos y lugares diferentes<sup>5</sup>. Los distintos cursos de la acción humana no son determinaciones de principios abstractos sino el resultado de variedad de procesos espontáneos auto correctivos de aprendizaje, de variedad de actos de comprensión y de juicio, de variedad de deliberaciones y decisiones en múltiples situaciones concretas y cambiantes. Este horizonte comprensivo es abierto y no riñe con un pluralismo sano y razonable. Reconoce la historicidad humana, de hecho y de derecho; reconoce el polimorfismo, la diversidad y las diferencias en la configuración de la experiencia humana; la diversidad de su desarrollo social, cultural, lingüístico, intelectual, racional, moral, religioso y político; concibe de manera empírica y no normativa las culturas y atiende a sus diferencias, desarrollos, conflictos e interrelaciones [Lonergan, 1972: 301]. El potencial político de este pluralismo descrito se hará más explícito en la conversación posterior con la concepción pluralista de J. Rawls.

---

*doctrinas, teorías, ideologías, planes de desarrollo, políticas*; otra etapa para explorar el *alcance sistemático* de la etapa anterior en la interpretación de situaciones concretas nuevas y cambiantes, y una etapa más para las *comunicaciones* entre las distintas etapas y entre éstas y las matrices culturales en que se desarrollan [Lonergan, 1988].

<sup>5</sup> A. MacIntyre [1988: 164-182] sostiene que Tomás de Aquino, en su época, ha logrado superar horizontes en conflicto a través de un horizonte comprensivo más amplio. Lonergan, inspirándose también en Aquino [1967], presenta hoy otra posibilidad semejante.

### **3. El pluralismo en el liberalismo político**

Rawls va también más allá del hecho llano del pluralismo cuando se interroga por cómo articular una democracia con fundamentos más razonables, donde haya efectivamente lugar para un pluralismo que acoja a todas las doctrinas religiosa, morales, filosóficas, culturales, aun cuando, de hecho, estas doctrinas sean irreconciliables y a menudo no compatibles con ella.

Para afrontar estas dificultades, Rawls se acoge a la idea de J. Cohen de un ‘pluralismo razonable’ [Cohen, 1993: 270-291]. Según este lineamiento, es preciso: (i) reconocer y valorar al máximo la libertad y diversidad de concepciones acerca de una buena sociedad que puedan tener todos los ciudadanos; y, (ii) exigir que en la medida en que mantengamos vivas estas diversas concepciones, sus consecuencias tengan un impacto justo y equitativo en todos. Puesto que construir y sostener una sociedad supone una labor cooperativa, de entre todos los valores que inspiran a los ciudadanos a la misma, se han de delimitar tres tipos diferentes: Primero, aquellos valores que puedan y deban asegurar un acuerdo razonado entre todos los ciudadanos. El proyecto del liberalismo político de Rawls descansa sobre los valores fundamentales de la libertad, la igualdad y los principios de justicia que de manera lógica o razonable queden involucrados por los compromisos de los ciudadanos con estos valores. Un segundo y tercer tipo de valores abarca un conjunto mucho más amplio de sistemas comprensivos de valores que sostienen personas de diferentes credos, filosofías y culturas. El más amplio de estos se subdivide en dos: aquellos que son consistentes o compatibles con los valores del primer tipo y aquellos que no lo son. La distinción que hace Rawls entre valores del primer tipo y los del segundo y tercero, le permite distinguir entre lo “correcto” y lo “bueno”. Lo “correcto” pertenece a los valores que aseguran la libertad, la igualdad y la tolerancia; lo “bueno” pertenece a valores concretos que los ciudadanos defiendan de diversas maneras, pero acerca de los cuales no se espera que haya un acuerdo significativo [Melchin, 1999:100-4].

En la determinación de los valores del primer tipo, Rawls remite a la situación hipotética de una ‘posición original’. En ella, un grupo de ciudadanos, presumiblemente representativo del espectro completo de diversos intereses y compromisos valorativos que se halla en la sociedad, asume la tarea de elaborar los principios de justicia que aseguren el acuerdo de todos, que puedan arbitrar las disputas originadas por el segundo tipo de valores, y que permitan pronunciarse sobre qué valores deben excluirse de la sociedad por minar la

vida democrática. Este grupo de ciudadanos es peculiar, puesto que cada uno de sus representantes, en cuanto participante de esta ‘posición original’, pone tras un ‘velo de ignorancia’ sus propios intereses y su participación actual en la sociedad, y se concentra en los intereses y valores en juego de toda la sociedad en general, sin tener en cuenta cómo estos lo puedan afectar personalmente. Este mecanismo asegura que ningún representante promueva, incluso inadvertidamente, un principio de justicia que esté a favor de sus propios intereses. Si este participante quiere maximizarlos o protegerlos, deberá descubrir principios en los que todos puedan estar razonablemente de acuerdo y que promuevan los intereses de todos.

Tras esta deliberación hipotética, Rawls entra a definir dos principios de justicia: (a) Cada persona tiene igual derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicos e igualitarios completamente apropiado, esquema que sea compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema, las libertades políticas iguales, y sólo esas libertades, tienen que ser garantizadas en su valor justo. (b) Las desigualdades sociales y económicas sólo se justifican por dos condiciones: en primer lugar, estarán relacionadas con puestos y cargos abiertos a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades; en segundo lugar, estas posiciones y estos cargos deberán ejercerse en el máximo beneficio de los integrantes de la sociedad menos privilegiados [Rawls, 1995: 31].

La pregunta que hace posible que personas con creencias filosóficas, religiosas o culturales quiera construir una vida social juntos, no es qué espera cada uno de la vida, sino en qué pueden todos esperar razonablemente ponerse de acuerdo. Muy seguramente será en la libertad; en la libertad de que todos puedan dar curso a sus vidas de acuerdo con sus creencias. Y para que esta libertad sea real y efectiva tendría que haber imparcialidad en el modo como el ejercicio de la libertad de cada persona impacta en el de todas las demás. No se trata de una libertad irrestricta sino sujeta a la imparcialidad e igualdad. En esto cabe esperar que todos se pondrán de acuerdo. En esta forma se constituye el primer principio.

El segundo se refiere a las desigualdades. Dado que la igualdad propuesta no se da perfectamente y en todos los órdenes de la vida, Rawls apela al principio de “igualdad de oportunidades” que asegure beneficios justos para todos. Además, está el principio de comprometerse con los pobres, con los menos aventajados. Las desigualdades no deben favorecer a los ricos a expensas de los pobres, ni pueden favorecer a los primeros sin ninguna consideración de los segundos. Hay que favorecer en primera y mayor instancia a

estos últimos. Estos son los dos principios en los cuales todos pueden ponerse de acuerdo, según Rawls.

Por lo general, estos principios tienen resonancia o encuentran justificación en creencias filosóficas, morales o religiosas. Si hay conflictos, son estos principios los que deben primar dado que afianzan los intereses de la vida en común. Se excluye así el egoísmo rampante de individuos y de grupos, así como visiones religiosas o filosóficas, o culturales o morales que pretendan suprimir la tolerancia y se excluyan de un consenso en torno a la norma de justicia. En breve, libertad, igualdad y tolerancia, son los valores constitutivos del proyecto del liberalismo político de Rawls.

#### **4. Lonergan - Rawls en conversación**

Expuestas brevemente las dos posiciones en torno al pluralismo se afronta ahora su problemática. De un lado, si, como lo ha sostenido Lonergan, el pluralismo se funda en el reconocimiento del hecho del polimorfismo e indiferenciación de la conciencia humana, y en el reconocimiento de sus posibles diferenciaciones y conversiones, y si contando con este pluralismo también se sostiene la posibilidad de un horizonte comprensivo, abierto y común, así no sea definitivo sino siempre incompleto [Lonergan, 1972], cabe preguntarse ¿si esta visión comprensiva del pluralismo mismo, y de la verdad y del conocimiento, es en sí misma anti-pluralista y antidemocrática? O, ¿en qué sentido tendría un mejor rendimiento para la comprensión inteligente del hecho general del pluralismo y su relevancia democrática? Del otro lado, si este acuerdo comprensivo en principio es viable, Rawls caería en una auto contradicción realizativa, ya que su propia defensa del éxito histórico de una tolerancia democrática implica que alcanzar fundamentos racionales para el consenso es un proyecto objetivamente valioso de toda democracia. ¿Son mutuamente tolerantes estos pluralismos?

Ante todo, la justificación del pluralismo que estos dos autores hacen responde, como se ha dicho, a problemas diferentes. Esto permitiría entenderlos no en oposición sino en relación de complementariedad. Mientras Rawls ve en el pluralismo razonable una manera de abrirle espacio en su liberalismo político a toda doctrina comprensiva razonable sea religiosa o de cualquier tipo, así sean estas doctrinas irreconciliables entre sí, Lonergan hace reposar el pluralismo en el polimorfismo de la conciencia humana y no renuncia a hacer a éste compatible con un horizonte filosófico comprensivo, normativo y abierto que

sea significativo para la formación de una ciudadanía democrática [Melchin, 1999: 105-116]. Mientras Lonergan fundaría en última instancia una noción operatoria y abierta de razonabilidad humana a la que podría apelar Rawls en la justificación de su pluralismo razonable, también podría suscribir fácilmente la norma de justicia propuesta por Rawls para el recto funcionamiento de una democracia.

Lo anterior no obsta para poder señalar algunas diferencias relevantes. En primer lugar, Lonergan no compartiría con Rawls que, del hecho histórico del desacuerdo entre distintas doctrinas comprensivas de carácter filosófico, moral, cultural o religioso, se tenga que seguir la imposibilidad de un conocimiento comprensivo filosófico o religioso de las mismas. Rawls, en efecto, más desde un agnosticismo práctico que desde una postura epistemológica sostiene que, puesto que no podemos establecer definitivamente ni las preguntas ni las respuestas, ni se ven signos de acuerdo entre estas doctrinas, el acuerdo a este respecto no va más allá de un ‘consenso traslapado’; un acuerdo explícito entre ellas no es de suyo un requisito para la democracia. Pero, en otros momentos, Rawls parece hacer de la imposibilidad del conocimiento comprensivo una doctrina inviolable, de modo que cualquiera que trate de presionar desde su propia doctrina comprensiva a las demás, violaría el principio de tolerancia. Lonergan considera que en principio es posible el acuerdo en asuntos comprensivos sin menoscabar la idea de un pluralismo razonable y posicional. Un punto de vista comprensivo no tiene por qué ser por principio excluyente e irreconciliable con otros. Rawls no admite propiamente esa posibilidad.

Por otra parte, Lonergan concuerda con Rawls en que el pluralismo es más un estado permanente que un hecho histórico pasajero. La versión del pluralismo que hace el canadiense es lo suficientemente amplia y reglada, como para tacharla de excluyente, y la visión comprensiva que lo sustenta es de hecho limitada, pero no imposible. Para Lonergan, el conocimiento comprensivo social y políticamente constitutivo es concreto. No consiste en adherir a principios, proposiciones básicas, o doctrinas específicas de un sistema lógico. Implica numerosísimos actos de comprensión del ser humano sobre su propia vida y su entorno, que requiere de ciudadanos que capten y pongan en práctica estos actos concretos de comprensión. Pero ese conocimiento correcto involucra la autenticidad de las personas, y el desarrollo hacia ella dura toda su vida, siendo su logro siempre precario. Cabe esperar entonces un pluralismo inherente a las distintas etapas de desarrollo y conflicto de la autenticidad humana. El pluralismo de Lonergan satisfaría la noción de un

pluralismo razonable que hace consenso en torno a una norma de justicia, y lo justificaría en su dimensión operatoria, especialmente en la del cuarto nivel de operaciones, el que corresponde a la deliberación y la decisión práctica.

Adicionalmente, mientras muchas filosofías trazan hoy una línea divisoria, el horizonte filosófico comprensivo de Lonergan abarca la pregunta por el conocimiento trascendente y de lo trascendente. De por sí esto ya da pie a más pluralismo. Así como la comprensión del universo proporcionado a nuestra experiencia es contingente, virtualmente incondicionada y falible, nuestro conocimiento de lo trascendente no va más allá del recurso analógico y se hunde en el misterio. Esto no mengua los esfuerzos por una visión comprensiva así sea limitada.

Esta visión comprensiva explica además cómo el tratar de adquirir un conocimiento socialmente constitutivo es una tarea que siempre podrá corromperse con sesgos individuales, grupales o generales. Estas desviaciones no sólo afectan el conocimiento, sino el mundo de la vida social misma, en la medida en que los esquemas de la significación que se fundan en los sesgos proliferan y condicionan la aparición de nuevas rondas de actos corruptos de comprensión que, de inmediato, buscarán confirmación empírica con prácticas corruptas y forzarán así que las rutinas de la vida diaria se ajusten a ellas. Una dialéctica integral de la historia podrá ayudar a comprender estas contratendencias radicales [Doran, 1990].

Esta variedad de diferenciaciones y pluralismos resultantes no va en contra, sino que más bien alienta la búsqueda de un horizonte comprensivo, así sea limitado, parcial, incompleto y contradicho frecuentemente por los sesgos; horizonte en que los seres humanos puedan encontrarse y discutir abiertamente. Es tarea de una filosofía política articular los fundamentos para vivir respetuosamente con gente que sostiene diferentes perspectivas, a la vez que perseguir vigorosamente el establecimiento de experiencias, actos de comprensión, juicios, valores, decisiones y acciones comunes, con qué afrontar las situaciones. El fundamento de esta filosofía política en Lonergan se halla en asuntos de hecho a los cuales todo ser humano tiene acceso, los hechos de la estructura dinámica de los actos de comprensión y acción, así como los hechos innegables de sus sesgos y desviaciones.

La comprensión de este pluralismo, distinta de la de Rawls, no deja de ser seria a nivel filosófico y religioso. En cambio de fundarse en un agnosticismo práctico o en

supuestos epistemológicos que vean imposible todo conocimiento filosófico o religioso, se apoya en un conjunto verificable de actos de comprensión en las limitaciones permanentes y no erradicables de la obtención de dicho conocimiento. Esta posición es más satisfactoria y más problemática a la vez que la de Rawls. Más satisfactoria, porque no abandona la búsqueda de la unidad en la diversidad y la libertad. Más problemática, porque los pasos para garantizar una vida en común son más complejos en sus implicaciones sociales, políticas, económicas, culturales, y son más personalmente exigentes, porque todo ciudadano tiene que afrontar con mayor o menor crudeza las limitaciones de su autenticidad sin desentenderse de sí mismo [Melchin, 1999: 105-9].

Lonergan no pretende ser excluyente; reconoce los problemas que esta diferenciación pluridimensional acarrea cuando entra en relación con quienes no la han concebido suficientemente o la ignoran por completo. Sugiere, en esas circunstancias, atenerse a ciertas reglas<sup>6</sup>: (1) hay que buscar métodos apropiados de representación y expresión para comunicar este horizonte comprensivo, reconociendo todo tipo de sentido común y toda diferenciación de la conciencia. (2) Nadie está obligado, por el solo hecho de ser un ser humano, a alcanzar una diferenciación más plena de su conciencia. (3) Nadie, por el solo hecho de ser un ser humano, está obligado a abstenerse de alcanzar una diferenciación más plena de su conciencia. (4) Todos pueden esforzarse en expresar sus puntos de vista de un modo apropiado a la diferenciación de su conciencia. (5) Nadie debería enjuiciar asuntos que no comprenda, y ninguno que tenga una conciencia menos diferenciada o diferenciada de otra manera, puede comprender exactamente lo que dice alguien con una conciencia más diferenciada. Estas reglas favorecen y respetan el pluralismo; contribuyen a mejorar los esfuerzos interpretativos inherentes al pluralismo expresivo y comunicativo, y hacen posible de este modo, consensos y acuerdos. Si bien, este pluralismo resulta poco atractivo para quienes suelen simplificar las cosas exageradamente, una vez más, el único pluralismo que constituye una real amenaza para la vida política es el que se esgrima desde una ausencia completa de todo tipo de conversión.

La conversación entre estos pensadores puede girar también en torno a los temas de la democracia, la idea de contrato social y las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

---

<sup>6</sup> Se ha hecho una adaptación de las reglas que Lonergan propone para el pluralismo doctrinal en el interior de la Teología a este contexto más amplio.

Con respecto a la democracia, Rawls y Lonergan concuerdan en que, dado el hecho del pluralismo, ésta constituye el sistema político que se compromete a reconocerlo y a convivir en él. Rawls tiene muchísimo que decir aquí en torno a la estructura constitucional de las sociedades democráticas y de sus instituciones, aunque brevemente ya se han expuesto sus lineamientos centrales: libertad, igualdad y tolerancia. Se debe destacar ahora la aproximación de Lonergan a una tarea más concreta de la democracia de facilitar un aprendizaje colectivo enteramente participativo sobre el bien público, tarea que puede cualificar también la propuesta de Rawls.

Para el canadiense, las democracias complejas de hoy, tienen múltiples centros de control y no constituyen propiamente una ideología, sino un sistema de valores, decisiones y acciones. Una democracia no es exclusivamente una teoría o un modelo político. Constituye la práctica política de una comunidad humana que se origina en el carácter incompleto de la inteligencia humana. Puesto que ésta no reside en una sola cabeza sino que se halla dispersa en muchas personas, antepasados, contemporáneos y sucesores, surge la necesidad de la cooperación, de la participación de todos. Esta perspectiva comprehensiva implica a todos los ciudadanos. La adquisición de la misma no es permanente y definitiva sino un conjunto de procesos espontáneos y auto correctivos de aprendizaje. La democracia requiere, además, del juicio de la historia, porque la inteligibilidad del pasado y de lo concreto necesita oportunidades y ocasiones; la democracia, en esta forma, no sólo espera del concurso de todos sino de especialistas en la discusión, en los conflictos, en la persuasión y la acción efectiva. Aún así, la constitución del bien público será siempre incompleta.

La idea del aprendizaje real de una política democrática en cuestión reposa en dos ideas centrales de Lonergan: la idea de “acto de comprensión” y la idea de “libertad efectiva”. Para aprender hay que tener “actos de comprensión”. Estos ocurren si se da una gran concentración de libertad, novedad y diversidad que no deja de atemorizar a educadores y políticos: diversidad de preguntas, experiencias, datos relevantes, de imágenes, intentos, hipótesis; de riesgos, de ensayos y errores que modifican las iniciativas según el éxito o el fracaso que se haya tenido en ellas. El dinamismo normativo del acto de comprender es el momento central del aprendizaje colectivo democrático y ningún totalitarismo puede violentarlo. La libertad es condición del acto de comprensión.

Asimismo, el acto de comprender es la única forma de poder que no requiere coerción externa. Cuando acontecen, en particular, actos de comprensión con respecto a valores que se juzga correctos, éstos impelen al consentimiento y acción de las personas de un modo enteramente diferente a toda forma de poder político, cultural y religioso. Comprender correctamente en qué consisten los actos de la comprensión humana (directos, inversos, críticos, prácticos) constituye de suyo una clave para comprender los fundamentos democráticos de una sociedad que no se base en el poder y la dominación.

La idea de una “libertad efectiva”, a su vez, puede iluminar la pregunta por la libertad de discurso en una democracia. Para Rawls, este derecho es nuclear en una democracia liberal. De hecho, incluso el discurso sedicioso que amenaza y difama al gobierno debe tolerarse, ya que constituye una prueba definitiva de los principios democráticos. Para Rawls, el antídoto al discurso venenoso es más discurso: “Por consiguiente, para propósitos prácticos, en una sociedad democrática bien gobernada que opera en condiciones razonablemente favorables, el uso público y libre de nuestra razón en cuestiones de justicia política y social parecería ser un valor absoluto” [1995: 325].

Para Lonergan, la libertad efectiva corresponde a la capacidad de la persona de ordenar sus actos de acuerdo con actos de la significación y de realizarlos de manera competente pero en esferas limitadas de la vida. Una libertad de discurso por sí sola, no necesariamente previene que ideas sediciosas se apoderen de la gente. Las ideas éticas, religiosas, políticas etc., prevalecientes en la vida democrática, incluyen errores garrafales y los ciudadanos se hallan efectivamente limitados tanto en captar como en responder a ideas sediciosas. Si nuestras ideas sobre la vida pública son equivocadas y hacemos uso de ellas en el discurso público, tomará mucho tiempo identificar y corregir los errores. El desarrollo concreto del aprendizaje y la educación constituyen una base para la libertad efectiva. Esto cualifica el compromiso absoluto de Rawls con la libertad de discurso. Restringir en ciertas ocasiones (a ser deliberativamente determinadas en sus respectivas situaciones particulares) la libertad de discurso no viola necesariamente los principios de la democracia, porque un discurso destructivo no es verdaderamente libre ni liberador, sino que socava la libertad efectiva integral al núcleo de la democracia [Melchin, 1999: 111].

Ligada a la noción de democracia está la idea de contrato social. Para Rawls, el contenido del contrato social es el conjunto de principios que todo ciudadano aceptaría como vinculante porque puede ser atribuido recíproca y confiadamente a todo otro

ciudadano. No es propiamente el altruismo, ni la esperanza o la garantía de que todos se beneficien del mismo. Lonergan abrazaría una idea similar de reciprocidad, aunque la base de esta idea sería diferente de la de Rawls. Podríamos atribuir recíprocamente a todo otro ciudadano el conjunto de preceptos trascendentales mediante las cuales la gente presta atención, es inteligente, razonable y responsable. Una sociedad política democrática, que se encamina a la tarea de facilitar el aprendizaje colectivo sobre el bien público, quedará muy bien atendida cuando colectivamente los ciudadanos se comprometan con estos preceptos trascendentales en sus realizaciones empíricas, ya que ellos son la raíz misma de todo proceso de aprendizaje. Esta base no exige abandonar los esquemas comunes de las formas de vida ni asumir un conjunto completamente nuevo de obligaciones políticas porque la vida de todos los ciudadanos ya se halla animada de alguna manera por estos preceptos y sus realizaciones empíricas parciales.

Es cierto que las demandas trascendentales son exigentes y atenerse a ellas implica mucha disciplina. Sin embargo, la expansión del dominio de las competencias de los ciudadanos mediante las distintas diferenciaciones de la conciencia, y el aprendizaje requerido para vivir a la altura de los tiempos, introduce nuevas demandas que no involucran a los ciudadanos de la misma manera. Algunos pueden requerir admitir la relevancia política de la teoría y de la interioridad; otros, particularmente en el dominio del sentido común, pueden reconocer la viabilidad de estos preceptos allí. Un fundamento confiable para un contrato social puede ser, entonces, el compromiso recíproco de fidelidad a las exigencias que dinamizan el diario vivir de los ciudadanos; compromiso recíproco que funda de suyo una norma de justicia en la que todos pueden llegar a un consenso.

Finalmente, el *Liberalismo político* de Rawls es en gran medida una teoría de la libertad religiosa y la tolerancia. Se pretende allí asegurar un espacio para los sistemas comprensivos de argumentación religiosa o de preocupación fundamental. Para ello, Rawls separa política y religión y distingue una esfera política que admita una pluralidad de religiones sin identificarse exclusivamente con una. En la medida en que esta esfera política pueda asegurar el acuerdo entre los ciudadanos que justifican sus compromisos mediante la apelación a sus diversos sistemas religiosos, esta esfera se basa en un consenso traslapado entre doctrinas comprensivas razonables. Pero, mientras la sustancia de los acuerdos comunes sí entra en la esfera política, las diversas justificaciones no. Rawls mantiene así la separación entre religión y política y entre las instituciones Iglesia y Estado.

La idea central de Lonergan se halla en su propuesta de un método teológico [1972 (1988); 1973;1994;1995] que se distingue del hecho religioso y que, propiamente, no es teología únicamente sino que tiene que ver con muchas preguntas concretas que preocupan a filósofos, a científicos sociales y humanos, con respecto a las operaciones concretas para responderlas. Este método –ya referido brevemente- es decisivo en la tarea de facilitar un aprendizaje colectivo sobre el bien público en una política democrática. La distinción de Lonergan entre “método” y “teología” corre paralela a la distinción de Rawls entre “lo correcto” y “lo bueno”. Para Rawls, “lo correcto” es un subconjunto limitado de ideas sobre el bien que algunos ciudadanos pueden respaldar no obstante estén comprometidos con diversas doctrinas comprensivas y conflictivas. Se llega a estas ideas no por una determinación racional de los fines y metas que son objeto de las convicciones personales, sino mediante razonamientos sobre asuntos en que todos puedan esperar estar de acuerdo. “Lo bueno” sería el conjunto más amplio de ideas sobre el bien. Lonergan no aceptaría la base de esta distinción. Más bien, distinguiría entre un conjunto de obligaciones más amplio y uno más estrecho. Este último se ocuparía de los actos de comprensión sobre los actos de la conciencia y el más amplio de la aplicación de las operaciones a la solución de problemas concretos. Lonergan espera que el conjunto más estrecho de obligaciones ordene el acuerdo entre los ciudadanos que están en desacuerdo sobre bienes concretos, y deja abierta la posibilidad de que se pueda hacer una justificación de toda una constitución nacional a partir del núcleo central de operaciones de la conciencia.

Para Lonergan la política también tiene un campo limitado que le impide abordar todo tipo de preguntas sobre la religión y el bien humano. Es evidente que las respuestas correctas a las preguntas concretas sobre estos asuntos requieren de personas que hayan adquirido las virtudes y habilidades relevantes y que se hallen comprometidas con el bien en ese campo. Estas respuestas no pueden provenir de burócratas del gobierno ni de expertos en metodologías que no conozcan y no tengan experiencia en esos campos del conocimiento. Para que la política sea realmente efectiva en ordenar la vida humana hacia el aprendizaje colectivo del bien público, debe limitarse a asegurar las instituciones y las herramientas indispensables para ese aprendizaje y dejar que éste lo obtengan los ciudadanos mismos. Lonergan también podría hablar de un ‘estado mínimo’ no en el sentido de que prescindiera de las preguntas esenciales sobre el bien público, sino en el sentido de que autoriza y refuerza las obligaciones y redispone las instituciones y las

herramientas para que los ciudadanos respondan las preguntas esenciales colectivamente; si bien, desde el comienzo no sería automáticamente claro cuáles preguntas pertenecen al ‘estado mínimo’ y cuáles se dejan a los ciudadanos con mentalidad pública. Los actos de comprensión en el método empírico generalizado ayudan en estas distinciones [Melchin, 1999: 112-116].

Finalmente, un compendio de los elementos heurísticos básicos de la filosofía política de Lonergan se halla en su artículo: “Dialectic of Authority” [1985: pp. 5-12]. La autoridad se concibe allí como el poder legítimo. El verdadero significado del poder nos remite a su fuente en la cooperación humana, a su portador legítimo en la comunidad y, a su ejercicio en el individuo, la palabra y las instituciones legítimamente constituidas. La legitimidad y la legitimación del poder se explora en la compleja dialéctica histórica entre autenticidad e inautenticidad de portadores y realizaciones del poder. La autenticidad legitima el poder, confiriéndole el esplendor y el prestigio de la autoridad. La inautenticidad deja al poder desnudo y lo muestra como simple poder. De modo semejante, la autenticidad legitima a las autoridades y la inautenticidad destruye su autoridad, exponiéndola como un grupo raso de poderosos. Legitimadas por la autenticidad, la autoridad y las autoridades se ligan a las conciencias de quienes han de obedecer. Pero, cuando falta la legitimidad de la autenticidad, la autoridad y las autoridades invitan a las conciencias de los sujetos a repudiar sus llamados al orden. Pero, como los sujetos pueden ser auténticos o inauténticos, en la medida en que lo sean, aceptarán la autoridad y las autoridades legítimas, y se resistirán las exigencias de las que no lo son. Si son inauténticos, se resistirán a las exigencias legítimas plegándose a las ilegítimas. Para Lonergan, finalmente, esta dialéctica no se agota en la polaridad: progreso y de decadencia, sino que involucra un tercer polo consistente en el poder curativo del amor redentor que va más allá de todo esfuerzo y buena voluntad humanas [Morelli, E., 1999; McPartland, 1999].

## **Conclusión**

El acercamiento entre los pluralismos descritos pone de presente que una visión filosófica comprensiva no necesariamente excluye un pluralismo razonable, ni que éste halle justificación sólo en el hecho de que existan visiones comprensivas irreconciliables o no acerca del mundo. Asimismo, la idea de un pluralismo razonable remite en última instancia a los procedimientos reales del dinamismo operacional humano, en especial, el de

la práctica, para ampliar así las bases de un consenso político en torno a la justicia, y fomentar el aprendizaje público democrático. En este sentido, un horizonte comprensivo de carácter heurístico, operatorio, crítico y normativo como el expuesto abarca el horizonte del consenso político básico. Este último no es formalmente independiente ni anterior a éste. La formación de la voluntad política democrática y la normatividad de un consenso básico se complementan.

El aporte de Lonergan puede aparecer a muchos como un esfuerzo por recuperar lo que se debe abandonar: el proyecto liberal mismo por completo. Para otros, las ideas de Lonergan pueden haber comprometido la esencia de la democracia imponiendo exigencias totalitarias sobre el conocimiento y la verdad<sup>7</sup>. Con todo, el ensayo ha pretendido surtir ideas para repensar y reconstruir el proyecto frágil y precario de una democracia. Ésta no es algo que hay que dar por sentado. Las conversiones: psíquico-afectiva, intelectual, moral, religiosa y política, así como las reglas propuestas para un sano ejercicio del pluralismo, resultan muy importantes a nivel existencial y metódico para comprender las tensiones dialécticas de y entre los pluralismos. Sin una clara aprehensión y auto apropiación de ellas en la propia experiencia personal y colectiva, se podrá estar aceptando un mayor pluralismo que el que pueda ser tolerado.

## FUENTES

- Beards, A. 1995 “Self-refutation and Self-knowledge. *Gregorianum*”  
76, 3: 555-573.
- Bohman, J. & Regh., W. 1997 *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*.  
Cambridge: MIT Press.
- Cohen, J. 1993 “Moral pluralism and Political Consensus”. En: *The Idea of*

---

<sup>7</sup> Otros identificarán este pluralismo con el relativismo. Ver la respuesta de Lonergan en: 1971: 10-12.

- Democracy. D. Copp & J. Hampton eds., Cambridge: C.U.P., pp. 270-291.
- Cohen, J. 1997 "Procedure and Substance in Deliberative Democracy". En: [Bohman et al. 1997: 407-437].
- Crowe, F. E. 1985 *Old Things and New: A Strategy for Education*. Atlanta: Scholars Press.
- Doran, R.M. 1990 *Theology and the Dialectics of History*. Toronto: University of Toronto Press.
- Lawrence, F.G. 1995 "La fragilidad de la conciencia: Lonergan y la preocupación postmoderna por lo otro". (F. Sierra, Trd.). En: *Theologica Xaveriana* 115: 223-275. (Or.1993).
- Lonergan, B. 1967 *Verbum. Word and Idea in Aquinas*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Lonergan, B. 1988 *Método en Teología*, Salamanca: Sígueme, 1988 (Trad. G. Remolina.). (Orig. 1972: *Method in Theology*. N. York: Herder and Herder).
- Lonergan, B. 1973 *Philosophy of God and Theology*. London: Darton, Longman & Todd Ltd.
- Lonergan, B. 1992 *Insight. A Study of Human Understanding*. 5th. Ed. CWL 3. Toronto: University of Toronto Press. (1ª ed. 1957)
- Lonergan, B. 1995 *A Third Collection. Papers by B. Lonergan*. (F. Crowe, Ed.). N. York: Paulist Press.
- Lonergan, B. 1998 *Filosofía de la Educación. Las Conferencias de Cincinnati en 1959 sobre aspectos de la educación*. (A. Bravo, Trd.). México: Universidad Iberoamericana. (Or. 1993/1959).
- MacIntyre, A. 1988 *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: U.N.D. Press.
- McPartland, Th.J. 1999 "Authenticity and Transcendence: Lonergan and Voegelin on

- Political Authority”. WCMI & LPS, Santa Clara CA. Oct. 29-31, 62 pp. (Fotocopias).
- Marsh, J.L. 2003 “Justice, Diference, and the Possibility of Metaphysics: Towards a North American Philosophy of Liberation”. En: *Proceedings of the ACPA*, Vol. 76: 56-76.
- Matustík, M. J. 1988 *Mediation of deconstruction: B. Lonergan's Method in Philosophy: The Arguments of Human Operational Development*. Lanham, MD: U. P. A.
- McCarthy, M. 1990 *The Crisis of Philosophy*. Albany, NY: SUNY P.
- McKinney, R. H. 1991 “Deconstructing Lonergan”. En: *International Philosophical Quarterly*, 31, 81.
- McShane, Ph. 1997/8 *Economics for Everyone. Das Jus Kapital*. Halifax, N.S. Axial Press.
- McShane, Ph. 1998 *A Brief History of Tongue*. Halifax, N.S.: Axial Press.
- Melchin, K.R. 1999 “What is a Democracy, anyway? A Discussion Between Lonergan and Rawls”. En: *Lonergan Workshop 15: 99-116*.
- Morelli, M.D. 1999 “Authentication of Common Sense from Below Upwards: Mediating Self-Correcting Folk Psychology”, en: *Lonergan Workshop 15: 115-139*.
- Rawls, J. 1995 *Liberalismo Político*. México: FCE /UNAM: F. (Or.1993).
- Sierra, F. 1993 “Communication. Mutual Self-mediation in Context”. *Communication and Lonergan*. Kansas City: Sheed & Ward: 269-293.
- Varios (eds.) 2001 *Thémata. Revista de Filosofía*. “Universalismos, relativismos, pluralismos”. No. 27, 2001. (U. de Sevilla).