

Significado de Bernard Lonergan para un teólogo

JAIME BARRERA PARRA*

RESUMEN

La definición de teología de Method in Theology de Bernard Lonergan presenta aparentemente ciertos problemas. Por un lado, no contiene ciertos términos de la definición tradicional como "Dios" o "Cristo Jesús". Por otro lado, incluye el término "mediación", pero su significado no recibe un tratamiento extenso. En cuanto a lo primero, el artículo explica que se trata de una "definición implícita". En cuanto a lo segundo, propone leer a Method como una serie sucesiva de mediaciones.

El artículo examina los comentarios y objeciones de Karl Rahner al método de las especializaciones funcionales y las observaciones correspondientes de Lonergan. De hecho, los comentarios de Rahner no niegan la bondad que tiene una definición implícita para teología. Las observaciones de Lonergan, sin embargo, subrayan la necesidad de una conversión intelectual.

Palabras clave: Método, especialidades funcionales, definición implícita, conversión.

Abstract

The definition of theology found in Bernard Lonergan's Method in Theology presents apparently certain problems. On

* Profesor titular del Departamento de Lenguajes y Estudios Socioculturales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Los Andes. Miembro del Grupo Cosmópolis, seminario permanente sobre el pensamiento de Bernard Lonergan en la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana. El autor agradece al padre Germán Neira, S.J. la lectura y observaciones sobre el borrador del texto.

one side, it lacks certain traditional terms like "God" or "Christ Jesus". On the other, it includes the term "mediation", but its meaning is not extensively treated. As for the first aspect, this paper explains that it is an "implicit definition". As for the second aspect, it proposes to read the Method as a series of mediations.

The paper examines Karl Rahner's commentaries and objections to the functional specialties and the correspondent answers of Lonergan. As a matter of fact, Rahner's commentaries do not deny the worth of an implicit definition for theology. Lonergan's observations stress the need for an intellectual conversion.

Key words: Method, functional specialties, implicit definition, conversion.

La carta del director de *Theologica Xaveriana* me solicitaba colaborar "con un artículo sobre Bernard Lonergan y sus aportes a la teología".¹ El título que he dado a la colaboración permite ver que he hecho dos modificaciones a la propuesta: primero, he preferido escribir de "significado" y no de "aportes"; segundo, he escogido dirigirme a "un teólogo" (el teólogo que "yo soy") y no "a la teología". El término de la carta, "aportes", sin embargo, está cargado de asociaciones importantes que conviene conservar. "Aporte" (del latín "*ad-portare*") nos viene a través del verbo "*portare*" (soportar, acarrear, llevar; resistir, aguantar, sufrir...) de la raíz indo-europea *POR-*, que también está presente en el latín "*fer-ro*" y en el sánscrito "*vhr-*". *POR-* significa llevar consigo, entregar algo pesado (Lewis, 1996: 1.402). La coincidencia del centenario del nacimiento de Lonergan y de Rahner con el cuadragésimo aniversario de la finalización del Concilio Vaticano II invita también a pensar en significados en el marco de la historia.

CENTRO

Tres meses antes de ser sometido a una cirugía del tórax, que le sería practicada con el fin de extirparle un pulmón, ya completamente invadido por un cáncer, Bernard Lonergan leyó una conferencia con el título "*Dimensions of Meaning*" ("Dimensiones de significado") (Lonergan, 1988a:

1. Carta de Víctor M. Martínez, S.J., al autor, del 13 de abril del 2005.

232-245). El último párrafo declara la postura que había asumido para sí en la teología contemporánea. Antes de releerlo conviene evocar muy someramente su contexto.

La conferencia tuvo lugar el 12 de mayo de 1965 en la Universidad de Marquette, Missouri, exactamente hace cuarenta años. La Iglesia Católica estaba en ese momento a seis meses de la clausura del Concilio Vaticano II, inmersa en un turbulento posicionamiento de fuerzas y entusiasmos encontrados.² La mirada de Lonergan desde el “centro” del “nuevo mundo” parece no fijar la atención en los episodios que tienen lugar en el “centro” de la Iglesia Católica. En la intervención no hay ninguna referencia directa a esos acontecimientos. “Lo que está teniendo lugar” en Roma es “lo que está sucediendo” desde hace –tal vez- más de quinientos años en todo el mundo. El foco de la atención de Lonergan es “lo que está sucediendo”: la historia está cambiando de eje.³ El control del significado que se hace por el método⁴ y que es propio de una “mentalidad histórica” ha desplazado el control del significado por la lógica, que caracterizaba “la cultura clásica”.

Al final de esta meditación sobre la historia, Lonergan se detiene. Parece darse cuenta del impacto que su conferencia está teniendo en su auditorio. Es temor y es esperanza. Conviene dar una respuesta.

Muchos entre ustedes encontrarán este cuadro muy desolador. Muchos, especialmente, señalarán que no he dicho nada sobre la fe católica, la filosofía católica, la teología católica. Sobre ellas, en consecuencia, debo añadir unas palabras.⁵

2. Sobre esos meses de 1965, leer, por ejemplo, la reconstrucción de la experiencia personal de esos momentos en el libro de uno de sus más conspicuos actores, el teólogo suizo Hans Kung, *Libertad* (2003: 517-572).
3. Lonergan tomó la expresión “tiempo eje” de las conferencias que dictó Karl Jaspers en 1948 y que fueron recogidas después en el libro *Origen y meta de la historia* (1953).
4. Sobre “método” en teología he escrito “El tao de método en teología”, en *Theologica Xaveriana*, año 54/2 (abril-junio 2004), 150: 231-255.
5. Con excepción de las citas tomadas de *Insight* y *Method in Theology* todas las traducciones son mías. Para facilitar una lectura del texto original incluyo en las notas los textos con su contexto completo. “Many among you will find this picture too bleak. Many, specially, will point out that I have said nothing about the Catholic faith, Catholic philosophy, Catholic theology. On these, then, a word must be added.

“The crisis, then, that I have been attempting to depict is a crisis not of faith but of culture. There has been no new revelation from on high to replace the revelation given through Christ Jesus. There has been written no new Bible and there has been founded no new Church to link us with him. But Catholic philosophy and Catholic theology are

Las palabras sobre la “fe” son muy breves pero contundentes. Con un solo gesto verbal deja intacto lo fundamental para hacer frente a un monstruo de siete cabezas.

La crisis [...] que me he esforzado en describir no es una crisis de fe sino de cultura. No hay una nueva revelación de lo alto que reemplace la que nos ha sido dada a través de Cristo Jesús. No ha sido escrita una nueva Biblia y no se ha fundado una nueva Iglesia que nos congregue con él.⁶

El verdadero problema de hoy no está en el corazón del creyente sino en un trabajo cuya responsabilidad pesa sobre los hombros de los pensadores católicos. La verdadera transformación que la historia está exigiéndole a la Iglesia es teórica. Y la teoría es responsabilidad de sus intelectuales.

[...] la filosofía y teología católicas no son sólo asuntos de revelación y de fe sino también de cultura. El derrumbe de la cultura clásica y, al menos en nuestros días, la declarada amplitud y exclusividad de la cultura moderna ponen a la filosofía y teología católicas frente a problemas más graves, imponen sobre ellas tareas como montañas, invitan emprender los trabajos de Hércules.⁷

El tipo de postura que el pensador, filósofo o teólogo, asuma ante la situación define la contribución del pensamiento católico a la historia.

La cultura clásica no puede ser expulsada sin algo que la reemplace; y lo que tome su lugar no podrá impedir la frustración de las expectativas clásicas. Inevitablemente se formará una derecha infranqueable que está decidida a vivir en un mundo que ya no existe. Inevitablemente surgirá una izquierda dispersa, cautivada unas veces por este y otras veces por aquel novel desarrollo, explorando unas veces esta y otras veces aquella nueva posibilidad.⁸

matters, not merely of revelation but also of culture. Both have been deeply involved in classical culture. The breakdown of classical culture and, at last in our day, the manifest comprehensiveness and exclusiveness of modern culture confront Catholic philosophy and Catholic theology with the gravest problems, impose upon them mountainous tasks, invite them to Herculean labours (...). Classical culture cannot be jettisoned without being replaced; and what replaces it cannot but run counter to classical expectations. There is bound to be formed a solid right that is determined to live in a world that no longer exists. There is bound to be formed a scattered left, captivated by now this, now that new development, exploring now this and now that new possibility. But what will count is a perhaps not numerous center, big enough to be at home in both the old and the new, painstaking enough to work out one by one the transitions to be made, strong enough to refuse half measures and insist on complete solutions even though it has to wait.” (Lonergan, 1988: 244- 245)

6. Ver nota 5.

7. Ver nota 5.

8. Ver nota 5. Compárese esta cita con la de la nota 15.

La impenetrabilidad y dispersión de los dos grupos sirve a Lonergan para plantear una posición que, en contraste con las otras dos, deberá tener un talante diferente.

Lo que ha de contar será un centro no necesariamente numeroso pero sí lo suficientemente grande como para sentirse a gusto tanto en lo antiguo como en lo nuevo, lo suficientemente cuidadoso como para elaborar una a una las transiciones que haya que hacer, lo suficientemente fuerte como para rehusar medidas a medias e insistir en soluciones completas. Aun cuando haya que esperar.⁹

La “posición” planteada suscita un torrente de preguntas. Este “centro”, ¿en qué consiste? ¿Cómo se inicia? ¿Quién lo compone? ¿Cuántos “pocos” hacen un “suficientemente grande”? ¿Qué es “contar” en la historia? Y, sobre todo, ¿cuánto tiempo será necesario esperar? La intención en ese momento no era dar una respuesta. Lonergan, “después de su visita a Marquette volvió a Roma para asistir, de junio 10 a julio 8, a los exámenes orales de final de año” (Mathews, 1998: 143). Concluidos estos, regresó al Canadá, descansó unos días en Montreal, y el 4 de julio se instaló en Regis College, el teologado de la Compañía de Jesús en Toronto. El 5 de agosto, a raíz de un examen médico de rutina, se le descubrió un tumor maligno en los pulmones. Lonergan estuvo entre la vida y la muerte hasta octubre. Jamás regresó a la Universidad Javeriana. Su proyecto de toda una vida, elaborar un método en teología, sufrió un retraso de siete años.

AHORA

“*Dimensions of Meaning*” estuvo precedida por otra conferencia, “Existencia y cambio” (“*Existenz and aggiornamento*”).¹⁰ En ella Lonergan se refirió expresamente al Concilio Vaticano II. Las circunstancias, sin embargo, fueron diferentes. Leyó un mismo texto dos veces en ámbitos más limitados, si se quiere, parroquiales: Regis College (el 14 de septiembre) y Alma College (el 25 de septiembre), dos teologados de la Compañía de Jesús, ubicados lejos de las grandes metrópolis: el primero en Willowdale, Ontario, Canadá, y el segundo, en Los Gatos, California, Estados Unidos. La conferencia fue impresa al año siguiente en el segundo número de una revista interna de estudiantes.

9. Ver nota 5.

10. Ver texto en la nota que sigue. *Lonergan, 1988c: pp. 22-231). He traducido el término *aggiornamento* como “cambio”, siguiendo la paráfrasis de Lonergan (ver nota 13).

Las circunstancias resaltan su significado. Lonergan toma una palabra del existencialismo alemán, *existenz*, para hablar de lo que tienen sus oyentes más cerca de sí, su propia vida; y una palabra italiana "*aggiornamento*", acuñada por Juan XXIII y retenida por Paulo VI¹¹, para indicar la necesidad de una "trasposición de centro"; cambiar de la atención a la existencia personal a la "conciencia histórica" de lo que está sucediendo, de lo privado a lo público, de lo individual a lo colectivo.

La palabra *aggiornamento* [...] no está totalmente por fuera del rango de las presentes reflexiones, porque el problema planteado a la iglesia por el mundo moderno es a la vez masivo y profundo.¹²

Lonergan explica que las dimensiones del problema están en proporción directa con la distancia que el mundo moderno sacó a los mundos que le precedieron y en la medida en que la Iglesia se abstuvo de participar en el proceso de transformación del hombre.

El mundo moderno adelanta a sus predecesores en sus matemáticas, sus ciencias naturales, su tecnología, su historia, su método filosófico, y la riqueza, variedad y penetración de sus potencialidades literarias. Su aprehensión abarca lo que está más allá del horizonte, comprensión, capacidad de expresión del hombre de Israel y de Grecia, del mundo helenístico y medieval, del Renacimiento y la Reforma, de la Contra-Reforma y la Ilustración. La Iglesia se marginó de este inmenso desarrollo: pudo apreciar sus propósitos pero no podía aprobar sus medios; y, en consecuencia, no pudo participar con autenticidad en el proceso que eliminó el modelo de ser humano del pensamiento clásico y meterse en la conciencia histórica de hoy.¹³

11. *"The word aggiornamento, minted by John XXIII and retained by Paul VI, is not entirely outside the range of the present reflections, for the problem set to the church by the modern world is at once massive and profound. The modern world is in advance of its predecessors in its mathematics, its natural sciences, its technology, its history, its human sciences, its method in philosophy, and the wealth, variety, and penetration of its literary potentialities. It holds within its grasp what lays beyond the horizon, the comprehension, the capacity for expression, of Hebrew and Greek, Hellenistic and Medieval, Renaissance and Reformation, Counter-Reformation and Enlightenment man. From that enormous development the church has held off: it could praise the ends; it could not accept the means; and so it could not authentically participate in the process that eliminated the standardized man of classicist thought and ushered in the historical consciousness of today."* (Lonergan, 1988: 228).

12. Ver nota 11.

13. Ver nota 11.

El *aggiornamento*, sin embargo, la consigna que Juan XXIII escogió para orientar el Concilio Vaticano II, repercutió en todo el mundo

La palabra *aggiornamento* ha electrizado al mundo tanto católico como no católico porque parece implicar un rechazo del clasicismo, un rechazo de la visión de una naturaleza humana siempre la misma, un rechazo de la visión de que cualquier cambio es sólo una modificación introducida para salir al paso a una diferencia meramente accidental en las circunstancias. La consigna abre, o parece abrir, la puerta a la consciencia histórica, a darse cuenta que cada mujer y cada hombre es individualmente responsable por su vida pero colectivamente responsable por el mundo en que la está viviendo.¹⁴

En el contexto de una transformación de la historia la tarea de planear los cambios que deban y puedan ejecutarse desborda los límites de tiempo impuestos a un Concilio. Lo deseable, en consecuencia, es “este momento” es una reflexión sobre el tipo de hombre o mujer que queremos ser (auténticos y creativos) y no queremos ser (inauténticos y veleidosos).

Sería una tarea larga y muy compleja hacer una lista con todos los modos por medio de los cuales es posible y permisible y deseable, cambiar –*aggiornamento*– y todos los otros modos que no lo son. Hacerlo está más allá de la discusión presente. El asunto del momento es el tipo de ser humano que debemos ser si vamos a implantar el *aggiornamento* que decreta el Concilio, si vamos a discutir qué futuros decretos son deseables, si vamos a hacer esto sin hacer más daño que bien, sin proyectar en la comunidad católica y el mundo la inautenticidad que hemos absorbido de otros o creado nosotros mismos.¹⁵

14. *“The word aggiornamento has electrified the world, Catholic and non-Catholic, because it seems to imply a rejection of classicism, a rejection of the view that human nature is always the same, a rejection of the view that any change is only a modification introduced to meet a merely accidental difference in circumstances. It opens, or seems to open, the door to historical consciousness, to the awareness that men are individually responsible for their lives and collectively are responsible for the world in which they live them.*

It would be a long and very complex task to list all the ways in which change –aggiornamento– is possible and permissible and desirable and all the other ways in which it is not. To do so would be beyond the scope of the present discussion. The present question is what kind of men we have to be if we are to implement the aggiornamento that the Council decrees, if we are to discuss what future decrees are to be desired, if we are to do so without doing more harm than good, without projecting into the Catholic community and the world any unauthenticity we have imbibed from others or created on our own. In brief, we have to ask what it is for a Catholic, a religious, a priest, to be himself today. There is the modern secularist world with all the riches and its potentialities. There is the possibility of spoiling the Egyptians. But that possibility will not be realized unless Catholics, religious, priests, exist, and exist not as drifters but creatively and authentically.” (Loneragan, 1988: 228-229)

15. Ver nota 13.

En el predicamento de cada uno, sin embargo, la pregunta sobre el ser humano que debemos ser es concreta. Y como la pregunta, también es concreta la respuesta. En el párrafo final de la conferencia Lonergan regresa de la conciencia histórica a la biografía personal, del cambio de eje de la historia a la existencia. Y en la línea asintótica de ese regreso distingue tres soluciones posibles: regreso al pasado, escape al futuro, presencia en el “ahora”¹⁶ del presente.

En la vida personal las preguntas que se formulan en abstracto sobre las relaciones entre la naturaleza y la gracia emergen concretamente en los cuidados¹⁷, intereses, planes, audacias y retraimientos, riesgos y seguridades de uno mismo. Y así como emergen concretamente, así también se resuelven concretamente. Tales soluciones concretas, trátase de hacer un oficio o del ejercicio de un papel personal¹⁸, se dividen en soluciones pensadas en Cristo Jesús para un mundo arcaico que ya no existe; o en soluciones para un mundo futuro que no va a existir nunca; o en soluciones pensadas en Cristo Jesús para el mundo de ahora que ha sido pensado en Cristo Jesús.¹⁹

DEFINICIÓN

Visto en el contexto de los años ‘60 y de la experiencia de un cáncer terminal, *Method in Theology*, de Bernard Lonergan, resulta –en más de un sentido– un breve “manual de supervivencia”. El libro comienza con una “cierta noción”

-
16. Sobre el significado del “ahora” (en inglés *now*; en griego, *nyn*; en latín *nunc*) ver a Lonergan (1972: 176-177); (Remolina, 1994: 170-171). Referencia a Aristóteles, *Física*, V. II. 219b 12.
 17. Ver mi ensayo “El cuidado del espíritu” (2005: 45-52).
 18. Frederick Crowe anota en la edición crítica de las obras de Lonergan, que la frase “vistas desde el punto de vista del reto con el que Juan XXIII inició una respuesta” está tachada en la copia que revisó Lonergan antes de su primera publicación (Lonergan, 1988a: 308, nota aa). Lonergan enmarca la acción de Juan XXIII en la expresión “reto-respuesta” (*challenge and response*) que el historiador Arnold Toynbee acuñó para describir el nacimiento de las civilizaciones.
 19. “*In personal living the questions abstractly asked about the relations between nature and grace emerge concretely in one’s concern, one’s interests, one’s hopes, one’s plans, one’s daring and timidity, one’s taking risks and playing safe. And as they emerge concretely, so too they are solved concretely. Such concrete solutions, whether doing a job or exercising a personal role, divided from the viewpoint of the challenge of which Pope John XXIII initiated a response, may be solutions thought out in Christ Jesus for an archaic world that no longer exists or for a futurist world that never will exist; they may be thought out in Christ Jesus; they may be for the world that is now and thought out in Christ Jesus.*” (Lonergan, 1988c: 231). He hecho varias adaptaciones en la traducción, que se indican con paréntesis.

de teología: “Una teología es una mediación entre una matriz cultural y el significado y papel que tiene una religión en dicha matriz”.²⁰

La noción puede tomarse como una “cierta definición” que contiene dos términos (“religión” y “matriz cultural”) y una relación (“mediación”). La fórmula no incluye palabras como “Dios” o “Cristo Jesús”. Se ajusta a lo que *Insight* llama una “definición implícita”.²¹ Una consideración de esta técnica permite comprender el alcance de la propuesta de *Method in Theology*.

Una ciencia no consiste en palabras.²² Consiste primordialmente en comprender inteligentemente (*understanding*). Esta comprensión, sin embargo, no se encuentra en libros o enciclopedias sino en la actividad inteligente de los científicos o de una comunidad científica. Sólo en un segundo momento, en virtud de un auto-examen y auto-evaluación, una comprensión científica inteligente (*scientific understanding*) se expresa en definiciones, postulados, deducciones. Una “definición” de física, antropología, o teología, en consecuencia, no es un asunto “fundamental” sino secundario; es la expresión de un acto (*insight*) previo de comprensión inteligente (*understanding*).

Una definición consta de “términos” y “relaciones” que se articulan de modo que los términos fijan las relaciones y las relaciones fijan los términos; pero es la actividad inteligente (*understanding*) la que fija tanto los términos como las relaciones entre ellos. De este modo, la repetición de una definición que no este precedida de uno o muchos actos de actividad inteligente (*understanding*) en un científico o su comunidad, no es otra cosa que “bronce que suena o címbalo que retiene” (1 Co 13:1b).

Si la comprensión inteligente (*understanding*) “fundamenta” las definiciones, las definiciones pueden dividirse de acuerdo con diferencias en lo que se entiende. De ahí resulta que una cosa es aprehender el *lenguaje*

20. “A theology mediates between a cultural matrix and the significance and role of a religion in that matrix.” (Lonerган, 1972: xi). Traducción mía (contrastar con la de Remolina, 1994: 9).

21. Ver Lonerган (1992: 37); Quijano (1999: 48).

22. Sigo a Lonerган en su artículo “A Note on Geometrical Possibility” (1988: 92-105). Obsérvese que Lonerган llama “definición esencial” a lo que más tarde, en *Insight*, llamará “definición explanatoria”. La refiere a la noción aristotélica de “esencia” (lo que está compuesto de “materia” empírica y “forma” inteligible).

propio de una ciencia y otra muy distinta aprehender la *naturaleza del objeto* investigado. Y, de este modo, pueden distinguirse, al menos, dos tipos de definiciones: nominales, unas; explicativas o esenciales, otras.

La definición nominal expresa nuestra comprensión de un sistema lingüístico, de cómo han de emplearse los términos, de qué deban significar los términos empleados. La definición esencial [o explicativa] expresa nuestra comprensión de un sistema real, de las relaciones necesarias, posibles, imposibles de las cosas, de por qué las cosas son justamente lo que son.²³

Debe advertirse que en las dos definiciones la actividad inteligente (*understanding*) es real,

[...] pero en las definiciones nominales lo comprendido [*the understood*] sólo tiene la realidad de una palabra [*name*]; mientras en la definición esencial [o explanatoria] lo comprendido posee la realidad de lo que nombran las palabras [*what names name*].²⁴

La comprensión de la diferencia entre definiciones nominales y definiciones esenciales sirvió a Lonergan para introducir la noción de un tercer tipo de definiciones, la “definición implícita”. Se trataba de una técnica inventada en matemáticas por Joseph Diez Gergonne (1771-1856) y ulteriormente desarrollada por David Hilbert (1862-1943)²⁵, particularmente, en su libro *The Foundations of Geometry* (1899). En Lonergan,

[...] podemos decir que la definición implícita consiste en una definición explicativa sin una definición nominal [...]. En geometría, por ejemplo [...] esta relación, dos puntos determinan una línea recta, es un elemento postulado, como la igualdad

23. “Our basic assumption is that science primarily is understanding, that only secondarily in virtue of self-scrutiny and self-appraisal is scientific understanding expressed in definitions, postulates, deductions. It follows that definitions are expressions of understanding and may be divided by differences in what is to be understood. But it is one thing to grasp the language proper to a science; it is quite another to grasp the nature of the object investigated in the science. Hence, definitions will be of at least two kinds, namely, nominal and essential. Nominal definitions express one’s understanding of a linguistic system, of how terms are to be employed, of what employed terms must mean. Essential definitions express one’s understanding of a real system, of the necessary and possible and impossible relations of things, of why things are just what they are. In both cases the understanding itself is real; but in nominal definitions the understood has only the reality of names; while in essential definition the understood has the reality of what names name.” (Lonergan, 1988: 98)

24. Ver nota 23.

25. Sobre esta historia consultar a Campos (1994). Pienso que Lonergan leyó a Hilbert después de 1950, mientras escribía *Insight*.

de todos los radios en la circunferencia. Omite la definición nominal, pues el punto de Hilbert no se puede reducir al significado euclidiano de posición sin magnitud. (Quijano, 1999)

La importancia de una noción implícita

[...] es su completa generalidad. La omisión de las definiciones nominales es la supresión de una limitación a los objetos en los cuales se nos ocurre pensar en primera instancia. El uso exclusivo de elementos explicativos o postulados concentra la atención sobre el conjunto de relaciones en el que está contenida toda la significación de la ciencia. (*Ibidem*)

443

Así, por ejemplo, retomando el ejemplo de “definición implícita” de la línea recta, su significación radica en su completa “generalidad”. Las definiciones de Euclides, Descartes, o cualquier matemático moderno “satisfacen” la definición de Hilbert.

Un par ordenado de números satisface la definición implícita de un punto dada por Hilbert, pues dos de esos pares determinan una línea recta. Así mismo, una ecuación de primer grado satisface la definición implícita de una línea recta dada por Hilbert, pues tal ecuación está determinada por dos pares ordenados de números. (*Ibidem*)

La definición de teología que propone *Method in Theology* se ajusta a la noción de “definición implícita”. El enunciado articula dos términos (“religión” y “matriz cultural”) y una relación (“mediación”). Los dos términos fijan la relación, la relación fija los dos términos, pero es la comprensión inteligente (*understanding*) la que fija los términos y la relación. La omisión de palabras como “Dios” y “Cristo Jesús”, “Yahweh”, “Alah”, “Kami”, pone de relieve que se propone una “definición implícita”. Términos como “Dios-padre” y “Cristo-Jesús”, “Yahweh”, “Alah”, “Kami”, pueden ser parte de una definición nominal de “teología” o de una definición explicativa que contenga una definición nominal; pero no pueden formar parte de una definición implícita.

Estos términos, si se toman como parte de una definición explicativa, no pueden prescindir de ser “nombres” en “un” lenguaje y en “una” cultura. Toda definición explicativa que contenga esos nombres deberá tener presente que su explicación usa definiciones nominales que pertenecen a “un” lenguaje y “una” cultura. Una definición implícita de “teología”, en cambio, deberá contener dos términos comunes a cualquier definición nominal o explicativa: “cultura” y “religión”. “Cultura” será el término concreto de una

relación cuyo “otro” término, “religión”, recibe nombres como “Dios”, “Cristo-Jesús”, “Yahweh”, “Alah”, “Kami”.

TRASPOSICIÓN

444

La primera edición de *Method in Theology* se agotó en menos de un año. Dentro de su ámbito puede considerarse un éxito de librería. Para muchos de los discípulos de Lonergan, sin embargo, el libro fue decepcionante. Philip McShane, uno de los más cercanos, cree que se trata de un “libro cansado”. Muchos otros lo encuentran incompleto. Los esfuerzos por poner en movimiento su programa de una “colaboración permanente” no ha comenzado. “Le falta” algo. Los que lo conocen bien disertan sobre frases, fragmentos, secciones. Anualmente hay talleres enteros, seminarios, congresos sobre cada una de las “partes”: valores, creencias, significado, horizontes, etc., etc., pero, “el todo”, “el libro”, ¿qué diablo es lo que quiere decir (*what does it mean*)?

Creo que hay un problema y una pista hacia una mejor comprensión. Creo que hay un problema: las 368 páginas del libro encierran una definición implícita tras otra. No es fácil tener una visión del “todo” cuando la comprensión inteligente (*understanding*) de cada una de las partes requiere un largo camino de “diferenciación” y “desarrollo”. Las comunicaciones académicas de los especialistas en Lonergan están orientadas por el momento a tratar por separado cada ficha de este gigantesco rompecabezas de definiciones implícitas.

Creo que hay una pista.²⁶ Cuando un niño resuelve problemas de aritmética, lo hace de acuerdo con las reglas de la suma, la resta, la multiplicación, la división. Los números son definidos implícitamente por las operaciones. Las operaciones son definidas implícitamente por las reglas. El truco consiste en obtener las reglas que regulan las operaciones que generan los números.

Al principio del aprendizaje de la aritmética la resolución de los problemas es lenta. El niño debe pensar. Pero en la medida en que resuelve más problemas, las operaciones se hacen cada vez más rápidas, la atención se desplaza de los números a “lo que le está sucediendo cuando se resuelve

26. Adapto aquí el los ejemplos que Lonergan desarrolla en *Insight* (ver Quijano, 1999: 52-53).

problemas”, y lo que advierte en este desplazamiento es la recurrencia de una “imagen simbólica” de “cómo hacer” (“sumar”, “restar”, “multiplicar”, “dividir”).

El proceso de aprendizaje de la aritmética se acerca a un límite en la medida en que la comprensión inteligente (*understanding*) comienza a aprehender en la imagen de “hacer aritmética” un conjunto de relaciones que no pertenecen a la esfera de la aritmética, pero cuya formulación en reglas rige el conjunto de operaciones por medio de cuyo ejercicio se obtienen “otros” números o símbolos que no son de la aritmética sino del “álgebra”.

Esta es la clave. *Method in Theology* se asemeja a un texto de aritmética que tiene el propósito secreto de hacer que los estudiantes aprendan álgebra y, si es posible, cálculo. Aún más, la estructura del libro contiene una imagen en donde el estudiante puede aprehender por el acto de intelección un conjunto superior de reglas que regirán las operaciones de un nuevo quehacer teológico.

Esta imagen (ver Cuadro 1) tiene dos partes; son las partes en que se divide el texto. Lonergan las llama “*Background*” y “*Foreground*”. La división, sin embargo, falta en la versión al castellano.

La primera parte (*Background*) tiene cinco capítulos. Los capítulos 1, 2 y 3 analizan los dos términos de la noción propuesta, “cultura” y “religión”. Los capítulos 2, sobre el “Bien humano”, y 3, sobre la “Significación”, tienen como propósito formar una imagen en donde sea posible aprehender y formular el primer término: “matriz socio-cultural”. El capítulo cuarto se dirige a crear una imagen (no un concepto) del segundo término, “religión”. Esos tres capítulos se ubican entre el marco de los capítulos primero, sobre “método [trascendental]”, y, quinto, sobre “Especialidades funcionales”. Ambos tratan sobre la “relación” que existe entre el primero y el segundo término, entre “matriz cultural” y “religión”. Esta relación es, primero, método (camino), y, segundo, “especialidades funcionales” (cooperación).

Ahora bien, el paso del capítulo primero, “Método”, al capítulo quinto, “Especialidades funcionales”, pone de relieve un rasgo de esta imagen: un “desplazamiento de centro”. El capítulo quinto, “Especialidades funcionales”, que cierra la primera parte, transforma la definición implícita “individual” del capítulo primero en una definición implícita “colectiva”: señala que “una”

teología es siempre el ejercicio de “un” grupo concreto de “teólogos” que realizan, no en un papel sino de hecho, no una sino ocho especializaciones funcionales.

Lonerán llamó a este tránsito –de la apropiación de un “sí-mismo” (método) a la apropiación de un “nosotros” (especialidades funcionales)– “trasposición de centro” (1996a). Aquí la palabra “centro” nos devuelve al significado que estamos buscando desde la conferencia *“Dimensions of Meaning”*. Esta “trasposición” consiste en un “cambio de eje” de la historia: un éxodo de una postura política (entre la “derecha” y la “izquierda”), ligada al “tiempo cronológico” de la situación, hacia una “posición-entre” el pasado (que ya no existe) y un futuro (que no va a existir nunca). Eric Vogelin llamó a este “tiempo no-cronológico” con un término que había leído en Platón: “met-axis” (2000, vols. IV y V).

Conviene observar que la imagen de la estructura del libro permite reformular la “definición implícita” de la teología como “mediación” (ver Cuadro 1). Así, al terminar el capítulo primero (“Método”) la “definición implícita” de teología de la *“Introduction”* puede reformularse como: *Una teología es una auto-mediación entre una matriz cultural y el significado y papel que tiene una religión en dicha matriz.*

Y de un modo semejante, al terminar el capítulo quinto sobre “Especialidades funcionales”, la “definición implícita” del capítulo primero puede reformularse como: *Una teología es una mediación-mutua de ocho especialidades funcionales entre una matriz cultural y el significado y papel que tiene una religión en dicha matriz.*

Las definiciones de los términos “auto-mediación” y “mediación-mutua” no son, sin embargo, nominales o explicativas. Son “implícitas”. Una “mediación” es “auto-mediación” cuando el funcionamiento de las partes transforma el todo. Una mediación es “mediación-mutua” cuando la actividad de las partes transforma el funcionamiento de cada una de ellas.

Ahora bien, la “reformulación” que estamos proponiendo no es algo que “un” teólogo puede repetir como un loro, sino la expresión de una comprensión inteligente (*understanding*) que puede suceder cuando un “grupo” de teólogos advierten la emergencia en sus diferentes quehaceres teológicos, el imaginario de una “comunidad” de personas que se ven afectadas por lo que los otros hacen o dejan de hacer cuando “hacen teología”.

La parte segunda de *Method in Theology* recalca que estos quehaceres son “opciones” de vida intelectual, “elecciones” libres y responsables, “existencias”.

Method distingue que dos tipos de opciones han estado concretamente operativas en la historia de la teología cristiana.

Si la palabra debe ser escuchada, alguien debe dar testimonio de ella. Si alguien se entrega a la *lectio divina*, surgirán en el espíritu *quaestiones*. Si se asimila la tradición, se oirá decir que es necesario trasmitirla. Si se acoge el pasado, habrá que tomar posición frente al futuro. Brevemente, hay una teología *in oratione obliqua* que refiere lo que Pablo, Juan, Agustín, Tomás de Aquino y otros han dicho sobre Dios y sobre la economía de la salvación. Pero existe, además, una teología *in oratione recta* en la que el teólogo, iluminado por el pasado, afronta los problemas de su propio presente. (Remolina, 1994: 132; Lonergan, 1972: 133)

La “mediación-mutua” consiste (ver Cuadro) en una serie de dos actividades cooperativas, interpretación, escribir historia, que se desprende de una que las sostiene a ambas, la “búsqueda” (*research*).

Ahora bien, de la misma manera que “hacer aritmética” da lugar a que surja la imagen del “álgebra”, el ejercicio concreto y repetido de buscar, interpretar, escribir historia (*historie*), exige un punto de vista superior: convierte el “método” de “mediación-mutua” en “auto-mediación-mutua”. Esta nueva “trasposición de centro” es la función de la especialización funcional “dialéctica” (ver Cuadro).

Por las diferencias, las oposiciones, los conflictos, el encuentro, el diálogo, la estructura de la teología se transforma de la rica “mediación-mutua” de una compleja comunidad de académicos eruditos (*scholars*), que buscan, trabajan concienzudamente en investigaciones, publican en revistas especializadas, presentan ponencias en congresos, orientan seminarios, dirigen y presiden tesis de grado, y, finalmente se oponen, disputan, se distancian, en una “auto-mediación-mutua”, cuyos frutos –y “por sus frutos los conoceréis”– son otra serie de ejercicios “avanzados”: las especialidades funcionales “fundaciones” (*foundations*), doctrinas y sistemáticas (*Geschichte*).

De esta manera, al terminar el capítulo décimo sobre “Dialéctica”, la “definición implícita” de teología, formulada en la “*Introduction*” y reformulada en el capítulo quinto sobre “Especialidades funcionales” puede reformularse, una vez más, así: *Una teología es una auto-mediación mutua de las especializaciones funcionales, fundaciones, doctrinas, sistemáticas,*

entre una matriz cultural y el significado y papel que tiene una religión en dicha matriz.

En esta nueva mediación, el todo de la teología *in oratione recta* se transforma a sí misma por las transformaciones mutuas, o “comunicaciones”, entre las partes. La experiencia de esta “comunicación” en diferentes y variadas “conversaciones”, resulta, a su vez, en una “comunicación” con la “matriz socio-cultural”. El ejercicio de esta comunicación constituye una especialización funcional adicional, “comunicaciones” (ver Cuadro).

Puede decirse, resumiendo lo planteado, que la estructura de la lectura de *Method in Theology* suministra una imagen simbólica del método en teología como una serie de mediaciones sucesivas.

DIFERENCIA

La definición de teología que da comienzo a *Method in Theology* es paralela a la concepción de la actividad teológica como el ejercicio de ocho “especialidades funcionales”. William Mathews (1988: 133-160), quien ha seguido con fina meticulosidad el desarrollo del pensamiento de Lonergán previo a la publicación de *Method in Theology* (1972) anota que los borradores en donde dejó consignadas las vicisitudes de su comprensión inicial permiten identificar una interrelación entre la concepción de las “especialidades funcionales” y la definición de teología.

Lo que no es muy conocido es que el descubrimiento original [de ocho especialidades funcionales en teología] en [febrero] 1965 no es lo mismo que actualmente leemos en el libro. Inicialmente, la conversión era una de las ocho especialidades funcionales. Entre su descubrimiento [*insight*] original y la publicación de un artículo en *Gregorianum*, en noviembre de 1969, fue reemplazada por la dialéctica. La conversión en cuanto tal fue removida de las especialidades funcionales o teología como se la entiende hoy día. Este reemplazo fue parte de un proceso de desenvolvimiento que dio claridad a lo que eran de hecho las ocho especialidades funcionales. El cambio, a su vez, le dejó con dos tareas: definir la relación entre teología, como así definida, y conversión; y redefinir la dialéctica. Estos desafíos darían origen a un mayor desarrollo ulterior de su pensamiento, a su manera, casi tan significativo como el descubrimiento que había tenido lugar en febrero. (*Ibidem*)

Distingue así Mathews cuatro momentos en la elaboración de la definición de teología por Lonergán.

[Lonergán] pensó inicialmente la teología como ciencia de Dios y de todas las cosas en cuanto relacionadas con Dios. Su posición intermedia a principios de

1965 era que la teología se ocupa del conocimiento de Dios en cuanto mediado por Cristo. [Sin embargo, a finales de 1965] bajo el reto de remover la conversión [como una especialización funcional propia de] la teología y [pero] de [mantenerla] relacionarla con la teología, llegó a definir la religión como el objeto de la teología. En este momento la teología era [para Lonergan] reflexión sobre la religión. Más tarde una teología se convirtió en reflexión sobre una religión en su matriz cultural. La implicación parece ser que [la] religión media un conocimiento de Dios. (*Ibidem*)²⁷

Es evidente que existe en Lonergan una evolución en la definición de teología y en la formulación de un método en teología. Pero es evidente que no se trata de un proceso de abstracción o de deducción lógica de términos o conceptos ni de fórmulas procedimentales. Se trata de un desarrollo comprensivo de la actividad inteligente (*understanding*) de Lonergan, desarrollo que se expresa externamente y en paralelo en una transformación de la definición de teología y en un afinamiento de su noción de método. No atender a este desarrollo, sin embargo, subraya el papel que tiene en el método teológico la dialéctica y la conversión, como lo ilustra la intervención del teólogo alemán Karl Rahner.

En 1969 *Gregorianum* dedicó un número entero a la enseñanza de la teología. La revista incluyó –entre las contribuciones– un artículo de Lonergan, profesor de la universidad entre los años 1953-1965. El texto llevaba por sugerencia del editor, Peter Henrici, el título –no muy afortunado, como se verá²⁸, de “Especialidades funcionales en teología”. Una nota de la revista explicaba a los lectores que el artículo formaba parte del capítulo segundo de un libro en preparación. El libro, *Method in Theology*, que habría de ser publicado tres años más tarde, reprodujo íntegramente el artículo como capítulo quinto y lo tituló más brevemente: “*Functional Specialties*”.

-
27. Los apuntes que se conservan de Lonergan lo muestran analizando el alcance de las reflexiones de Santo Tomás sobre la definición y método de la teología (*Sacra doctrina*). Ver File V. 7b en O’Leary (1998: 28). Lonergan cita a la *Summa* 1, 1, 2 y 1, 1, 3c et ad 2m.
28. No hay evidencia de que Lonergan hubiese aprobado la adición “en teología” que quería Henrici. Remolina (1994: 124-143), tal vez siguiendo al artículo de *Gregorianum* (pero, cuya referencia en el “Preface” omite por completo de la traducción) traduce el capítulo “*Functional Specialties*” como “Especializaciones funcionales constitutivas del método teológico”. Creo que la adición de “constitutivas” y “método” al título original, que quería mantenerse universal, ha contribuido no poco a ciertos malentendidos sobre los límites y alcances de esta parte de *Method in Theology*.

En 1970, como anticipación a la aparición del libro, los discípulos de Lonergan se reunieron en un congreso internacional en los Estados Unidos, bajo la convocatoria, por sugerencia del mismo Lonergan, de iniciar una “colaboración permanente” (*ongoing collaboration*). Karl Rahner fue invitado a participar. No estuvo presente, sin embargo, en el evento. Envío una corta comunicación de tres páginas que fue repartida entre los materiales que los asistentes tuvieron a mano. El congreso estaba diseñado para estudiar y discutir. No para leer y presentar ponencias.

La comunicación de Rahner apareció impresa en *Gregorianum* al año siguiente, antes del lanzamiento de *Method in Theology* o de las memorias del congreso. El nombre de “Algunas consideraciones críticas a *Especialidades funcionales en teología*” (“*Kritische Bemerkungen zu B. F. J. Lonergan’s Aufsatz: Functional Specialties in Theology*”) evoca irónicamente el opúsculo que Kant escribió para aquellos que no tuviesen fuerzas para leer *La crítica de la razón pura*.

La *Kritische Bemerkungen* subraya tres características del método propuesto por Lonergan: generalidad, mediación socio-cultural de una comunidad, abstracción de términos cristianos. Dice, en primer término, Rahner que:

[...] La metodología teológica de Lonergan me parece *tan genérica que en realidad se ajusta a todas las ciencias* [subrayado por el autor]. No es, en consecuencia, una metodología de la teología como tal, sino sólo una metodología muy general de la ciencia en general. (Rahner, en McShane, 1972)²⁹

Comprende, sin embargo, que

[...] la metodología de la teología cristiana que presenta Lonergan [...] representa la metodología por medio de la cual toda “ideología” de una sociedad alcanza su propia auto-comprensión.³⁰

29. Ver texto en nota 30.

30. “*Lonergan’s theological methodology seems to me to be so generic that it really fits every science, and hence it is not the methodology of Theology as such, but only a very general methodology of science in general, illustrated with examples taken from Theology. It could be said at most, it seems to me, that the methodology of Christian Theology which Lonergan presents (and it is Christian Theology that he means) represents the methodology which every ‘ideology’ (used here in a neutral sense) of every society is brought to its own full self-understanding.*” (Rahner, en McShane, 1972: 194).

Y, finalmente, objeta que una propuesta como ésta abstrae de términos que no pueden excluirse de la “teología cristiana” como “Jesús” y “Dios” (o relación con Dios):

[...] el método teológico de Lonergán abstrae (a) de la relación muy peculiar y única con la persona concreta, Jesús, relación que es propia no sólo de la fe y vida cristiana sino, por medio de ellas, también de la teología. Puesto que esta relación es de un tipo único y peculiar, se sigue justamente de allí que la teología tiene una peculiaridad que las otras ciencias simplemente no poseen. Lonergán abstrae (b) del hecho fundamental que todas las declaraciones teológicas en cuanto teológicas se relacionan con Dios no como un objeto cualquiera [*some object or other*] dentro del campo de objetos categoriales, sino como misterio incomprensible que nunca podrá asumirse entre los objetos de otras ciencias por medio un método semejante.³¹

Después de enunciar estas tres características de la “metodología de Lonergán”, Rahner añade sus inquietudes. En cuanto a la “generalidad” del método teológico, dice:

[...] me parece que [...] no hay objeción en definir el método teológico a partir de una teoría (tal vez “anglosajona”) de la ciencia, en el supuesto que esta definición permanece consciente [*sic*] de su carácter genérico o “análogo”.³²

-
31. *“To put this more precisely, Lonergán’s theological method abstracts (a) from the quite peculiar and unique relationship to the concrete person, Jesus, which is proper not only to Christian faith and life, but through them to Christian Theology too. Since this relationship is of a unique and peculiar kind, it follows just from this that Theology has a peculiarity which other sciences simply do not have. Lonergán abstracts (b) from the fundamental fact that all theological statements as theological are related to God not as to some object or other within the field of categorical objects, but as to the incomprehensible mystery which can never be subsumed under the objects of the other sciences in a similar method.”*
32. *“Thus it seems to me, on the one hand, that there is no objection to defining theological method from a general (perhaps ‘Anglo Saxon’) theory of science, presupposing that this definition remains conscious of its generic or ‘analogous’ character. But, on the other hand, it seems to me that a more specific (‘European’, if you will) definition of theological method has not thereby become superfluous. It could be said that what Lonergán says, when it is somewhat more precisely applied to theology, is a modern (and better) counterpart to the loci theologici of Melchior Cano, and hence, in so far as it is a transposition of the classical topoi into functional categories, it deserves our praise, especially since Catholic teaching on theological method right up to the most recent times seems hardly to have moved beyond Cano.”* (Rahner, 1972: 196). La perceptiva comparación de Lonergán con Melchior Cano tiene sus resonancias en varios pasajes en que Lonergán se refiere al papel que jugó este profesor de teología, inquisidor y obispo. Pero un comentario más amplio rebasa los propósitos del presente ensayo.

En cuanto a la segunda característica, compara y aprecia Rahner el intento de Lonergán con el de Melchor Cano:

[...] podría decirse que lo que Lonergán dice, si de algún modo se aplica con mayor precisión a la teología, es una contrapartida moderna (y mejor) de los "lugares teológicos" [*loci theologici*] de Melchor Cano y, por ende, en cuanto se trata de una trasposición de los *topoi* clásicos en categorías funcionales merece nuestro aprecio, especialmente si se considera que la enseñanza católica sobre el método teológico desde entonces hasta los tiempos más recientes parece no haberse movido lo más mínimo más allá de Melchor Cano.³³

Finalmente, en cuanto a la abstracción de términos como "Dios" o "Jesús", considera imperativo que

[...] un método teológico debe dejar claro y legitimar la peculiaridad de el discurso que le atañe, a saber, un discurso precisamente sobre Dios como tal y en cuanto distinto del discurso de las otras ciencias.³⁴

Añade, sin embargo, después de aceptar la "generalidad" de la definición propuesta, que por otro lado, "me parece que una definición más específica ('europea', si se quiere) no sería por esto mismo superflua".³⁵

CONVERSIÓN

Lonergán se refirió explícitamente a los comentarios de Rahner, primero, en una entrevista realizada durante el congreso internacional de la Florida (1974: 210-211), y, segundo, en las respuestas que escribió al final de los dos libros que Philip McShane editó con algunas ponencias del congreso (1972: 223-234). Lonergán convierte la primera anotación de Rahner en una pregunta que reformula de la siguiente manera: ¿Es el recuento del método en el artículo sobre especialidades funcionales específicamente teológico?³⁶

33. Ver nota 32.

34. *"A theological method would have to make clear and legitimate the peculiarity of the discourse which this entails, namely, discourse precisely about God as such, as distinguished from the discourse of all the other sciences. But I can discover nothing of this in Lonergán's outline of theological method. The words 'God' and 'Jesus Christ' do indeed appear in his article, but only as designations of material objects with which the science of Theology, as distinct from other sciences, is occupied, not as words from whose content the peculiarity of theological method as such must be determined, and which, therefore, designate something like formal objects of theology (or in the unity of the two, the formal object of theology)." (Rahner, 1972: 195)*

35. Ver nota 32.

36. Ver nota que sigue.

Lonergan responde afirmativamente:

[...] claramente las especialidades funcionales como tales no son específicamente teológicas. Sin lugar a dudas, la lista de ocho especialidades funcionales que hemos elaborado puede ser relevante a cualquier clase de estudios humanos que investiguen un pasado cultural con miras a orientar su futuro. Además, puesto que no se especifican las fuentes que han de abordarse en una búsqueda, éstas pueden ser los libros o tradiciones sagradas de cualquier religión. Finalmente, aunque se señala un principio teológico, éste no se pone en declaraciones de la autoridad sino en una conversión religiosa que orienta a los hombres hacia el misterio trascendental. [Personalmente] creo que este giro es siempre don de Dios, que es gracia, pero que el giro se convierte específicamente en conversión cristiana cuando el don del espíritu es en nosotros inter-subjetividad con la revelación del Padre en Cristo Jesús.³⁷

A esta respuesta afirmativa, añade tres observaciones que en mi parecer se refieren a la “postura” de la pregunta de Rahner y tienen un carácter dialéctico. Señala, en primer término, que el texto (como se indicaba en *Gregorianum*) era sólo un capítulo de un libro. La “observación” es irónica: Rahner no ha leído el libro. “Lo no acabado del capítulo sobre especialidades funcionales sólo muestra que no se está tratando de decir en un capítulo lo que se espera transmitir en doce.”³⁸

37. *“The final question is Fr. Rahner’s who has asked whether the account of method in the article on functional specialties is specifically theological. [i] Clearly functional specialties as such are not specifically theological. Indeed, the eight specialties we have listed would be relevant to any human studies that investigated a cultural past to guide its future. [ii] Again, since the sources to be subjected to research are not specified, they could be sacred books or traditions of any religion. [iii] Finally, while there is a theological principle assigned, still it is not placed on authoritative pronouncements but in the religious conversion that turns men to transcendent mystery; and while I believe such turn always to be God’s gift of grace, still it becomes specifically a Christian conversion when the gift of the spirit within us is intersubjective with the revelation of the Father in Christ Jesus.*

“Three observations are, perhaps, in order. [i] The incompleteness of the chapter on functional specialties only shows that one is not trying to say in one chapter what one hopes to convey in a dozen. [ii] Secondly, in our day of ecumenism, of openness with non-Christian religions, of dialogue with atheists, there is not a little advantage in a theological method that with slight adjustments can be adapted to related yet quite different investigations. [iii] Thirdly, [to advert now to some points raised by father Curran,] I should urge that religious conversion, moral conversion, and intellectual conversion are quite three different things. In an order of exposition I would prefer to explain first intellectual, then moral, then religious conversion. In the order of occurrence I would expect religious commonly but not necessarily to precede moral and both religious and moral to precede intellectual. Intellectual conversion, I think, is very rare.” (Lonergan, en McShane, 1972: 233-234).

38. Ver nota 37.

La segunda observación subraya la importancia de una definición general: *Method in Theology* no tiene un propósito únicamente católico sino ecuménico, no sólo cristiano sino universal, no sólo religioso sino humano. Esta observación debe leerse en el contexto de las declaraciones del Concilio Vaticano II y de la teología de Karl Rahner. Dice Lonergan:

[...] en nuestros días de ecumenismo, de apertura a las religiones no cristianas, de diálogo con ateos, un método teológico, que con pequeños ajustes pueda adaptarse para relacionarse con otras investigaciones completamente diferentes, ofrece una no despreciable ventaja.³⁹

Finalmente, hay una última observación, que pone el hacha en la raíz. Si el “principio teológico” se pone en la “conversión religiosa”, conviene advertir que existe una diferenciación de la “conversión”. Lonergan explica:

[...] en un orden expositivo preferiría explicar primero la intelectual, después la moral, y después la religiosa. En el orden de su ocurrencia esperaría que la conversión religiosa comunmente pero no necesariamente precede la conversión moral, y que las dos conversiones, la religiosa y la moral, preceden a la intelectual.⁴⁰

Y si el hombre o mujer de cualquier lugar de hoy o de la historia no tiene por qué diferenciar su orientación trascendente, la conversión intelectual se espera de todo intelectual, filósofo o teólogo. Lonergan, sin embargo piensa “que la conversión intelectual es rara”.⁴¹

Es esta diferenciación de la conversión la que permitirá más tarde a Lonergan, en el capítulo 12 de *Method in Theology*, discernir y separar las posiciones, religiosa de un Karl Barth, o moral, de un Rudolf Bultmann, de sus respectivas contraposiciones intelectuales:

[...] en Barth como en Bultmann se revela la necesidad de una conversión tanto intelectual, como moral y religiosa. Sólo la conversión intelectual puede remediar el fideísmo de Barth. Sólo una conversión intelectual puede eliminar la concepción secularista de la exégesis científica que presenta Bultmann.⁴²

39. Ver nota 37.

40. Ver nota 37.

41. Ver nota 37.

42. “In both Barth and Bultmann, though in different manners, there is revealed the need for intellectual as well as moral and religious conversion. Only intellectual conversion can remedy Barth’s fideism. Only intellectual conversion can remove the secularist notion of scientific exegesis represented by Bultmann. Still intellectual conversion alone is not enough. It has to be made explicit in a philosophical and theological method, and such an explicit method has to include a critique both of method of science and of the method of scholarship.” (Lonergan, 1972: 318; Remolina, 1994: 308).

La crítica a Barth y Bultmann puede resultar a primera vista sorprendente. Pero, más sorprendente aún es la frase con que concluye la cita anterior.

Sin embargo, la conversión intelectual sola no es suficiente. Tiene que ser explicitada en un método filosófico y teológico, y semejante método explícito debe incluir una crítica, tanto del método de la ciencia como del método de la erudición [académica].⁴³

Cuando Lonergan observa que la “conversión intelectual es rara” no hace referencia a un evento del cual él estuvo providencialmente eximido. Cuando escribe que “la conversión intelectual no es suficiente” no está diciendo que se trata de algo que sucede de una vez por todas. Cuando añade que “tiene que ser explicitada en un método filosófico y teológico” no está recomendando una tarea fácil que otros deban hacer por uno. Cuando precisa “semejante método explícito debe incluir una crítica, tanto del método de la ciencia como del método de la erudición [académica]” no está expresando un deseo que debe ser realizado por otros, sino condensando el esfuerzo de cuarenta años para estar “al nivel de los tiempos”.

Richard M. Liddy ha recogido los fragmentos de la obra de Lonergan que muestran en detalle cómo tuvo lugar su propia conversión intelectual (1993) y cómo esta se explicitó en *Insight* y en *Method in Theology*.

En una página del artículo que leyó Rahner en *Gregorianum* hay un pasaje sobre la conversión en el cual no se hace referencia a su diferenciación en religiosa, moral, e intelectual. El párrafo, sin embargo, distingue dos dimensiones: una personal y autobiográfica, otra comunitaria e histórica.

La conversión afecta, en el plano de lo vivido, todas las operaciones intencionales y conscientes de un hombre. Dirige su mirada, invade su imaginación, da origen a sus símbolos que penetran hasta lo más profundo de su psiquismo. Enriquece su comprensión, guía sus juicios y refuerza sus decisiones. Pero en cuanto comunitaria e histórica, en cuanto movimiento que posee sus propias dimensiones culturales, institucionales y doctrinales, la conversión llama a una reflexión, tematiza este movimiento, que explora explícitamente los orígenes, los desarrollos, los fines, las realizaciones, y los fracasos. (Remolina, 1994: 130)

La dimensión individual e íntima es la dimensión de todo hombre o mujer venido a este mundo. La dimensión comunitaria e histórica es la dimensión propia del intelectual, filósofo o teólogo, en la cultura.

43. Ver nota 42.

El artículo puede concluir aquí con la adición de una nota técnica importante. Una conversión es básicamente un “cambio de dirección”; pero una cosa es la diferenciación de la conciencia en la historia y otra cosa es la conversión (sea esta religiosa, moral o intelectual). La diferenciación de la conversión en “conversiones” es ciertamente producto de una diferenciación de conciencia. Pero nadie en razón de su fe está obligado a diferenciar su conciencia.

Paralelamente, “indiferenciación de conciencia” no significa necesidad de “conversión intelectual”. Pero la falta de una conversión intelectual en el “*intelectual*” (investigador, profesor, asesor, escritor), implica una distorsión de su misma vocación y tareas. Así, el “conceptualismo” no es una “indiferenciación de conciencia”; consiste al nivel de la reflexión de una interferencia del conocimiento de los sentidos en el conocimiento intelectual. Ahora bien, la falta de conversión intelectual puede superponerse a la indiferenciación de la conciencia como a la diferenciación de la conciencia.

Así, en el análisis que hemos propuesto de la definición de teología como “definición implícita”, hemos puesto de relieve que la “definición implícita” es producto de una diferenciación de la conciencia. En consecuencia, incluir la definición de teología propuesta por Lonergan en el conjunto de “definiciones explicativas”, propias de una “mentalidad clásica” es una indiferenciación de conciencia a la cual se añade un conceptualismo que se resiste a la diferenciación de conciencia que reclama “el nivel de los tiempos”.

CODA

Sobre la “automediación mutua” Lonergan anota que “ocurre en diferentes grados en una variedad de contextos...”.⁴⁴ Para observar que “la exploración del campo de la automediación mutua es tal vez el trabajo del novelista...”⁴⁵

La observación sugiere la importancia de la ficción y la biografía como expresiones apropiadas de la especialización funcional “Comunicaciones”,

44. *“Mutual self-mediation occurs in a variety of contexts and to a greater or less extent (...)”* (Lonergan, 1996: 175).

45. *“To explore this field of mutual self-mediation is perhaps the work of the novelist. Hegel, in his study of the master and the slave, has given us an instance of the reversal of roles...”* (Lonergan, 1996: 175).

pero también como “materiales” para la especialización funcional “Dialéctica”. Un fragmento de la biografía de Hans Kung ilustra esta dialéctica. Un pequeño relato (*kooan*) del budismo Chang (*Zen* en japonés) objetiviza esta dialéctica en forma muy semejante a lo que Hegel llamó “la dialéctica del amo y del esclavo” en *La filosofía del espíritu*.

Kung fue uno de los teólogos asesores más aguerridos del Vaticano II. En sus memorias registra su llegada a la Roma de diez años antes del Concilio, para comenzar teología. Un fragmento, que tiene todas las apariencias de ser una transcripción de un diario o de una carta, describe así los estudios que se llevaban a cabo en la Universidad Gregoriana:

Ahora estudio obediente todos los tratados de la *dogmática* que más tarde yo mismo enseñaré: tesis a tesis, desde las de Dios y la Trinidad, pasando por las de la creación, la gracia, y los sacramentos, hasta las “postrimerías”. Los profesores y sus textos gozan de una autoridad indiscutida. Esta teología hay que aprenderla de memoria; no cuestionarla críticamente. Tomás de Aquino había puesto delante de cada tesis una negación: *Videtur quod non...* (“parece que no”); los tomistas, en cambio, sólo ven ahí objeciones ya respondidas por Tomás. (Kung, 2003: 110)

A la enumeración del programa académico añade, a continuación, una nota sobre algunos de sus profesores: Filograssi, Juan Alfaro, Henri Mignon, Mauricio Frick, Bernard Lonergan.

Con los profesores más interesantes tengo relaciones personales. Al viejo padre Filograssi, que explica la fundamentación del dogma de María en la tradición en virtud de un desarrollo “orgánico”, ya no lo escucho más. En cambio, sí aprendo mucho del español Juan Alfaro, con el que puedo tener discusiones muy constructivas sobre la preexistencia de Cristo y sobre lo “sobrenatural” y que siempre me alienta a descubrir mi propia vida. También del francés Henri Vignon, que se muestra abierto a mis preguntas sobre naturaleza y gracia. Y, por último, del italiano Mauricio Frick, con el que hablo largo y tendido de los problemas de un “orden sobrenatural” y a quien luego pediré que me dirija la tesina de licenciatura. (*Ibidem*)

De Lonergan dice:

Menos, del canadiense, conocido en América, Bernard Lonergan, que, con una orientación filosófica, nos aburre con sus áridas y tradicionales clases de cristología y a mí, en conversación personal, intenta convencerme en vano de que Tomás de Aquino se había adelantado a la teoría de la relatividad einsteiniana. (*Ibidem*)

El budismo *zen* ha subrayado por medio de relatos a los que llama *kooan* (literalmente “proyecto público”), una variación de la “dialéctica del amo y del esclavo” de Hegel: la dialéctica entre el “instructor” y el “alumno”. Los relatos, a su vez, recogen ciertos momentos privilegiados de la dialéctica.

Los relatos son usados como medio de entrenamiento para alcanzar la iluminación (*satori*). El relato tiene una forma simple: el discípulo pregunta, el maestro responde. La pregunta del discípulo convierte al instructor en "maestro". La respuesta del "maestro" convierte al alumno en "discípulo". El momento privilegiado se llama en japonés: *satori* (despertar, iluminación...realización...).⁴⁶ En uno de estos *kooan* se cuenta:

Había una vez un joven Maestro llamado Lung Tan, que visitó al maestro chan [zen], Tao Wu.

- En el lugar de donde vengo -dijo a Tao Wu- nunca pensé que fueras tú quien supuestamente formaste mis aspiraciones en lugar de ser yo.
 - En el lugar de donde vienes -respondió el maestro- no hubo ni un solo momento en el que yo no formase tus aspiraciones.
- No estando de acuerdo, Lung Tan, mostró descontento.
- ¿Qué quieres decir con esto?
 - Tal como son las cosas -razonó Tao Wu-, cuando me envías tu té, lo recibo; cuando me traes tu arroz, lo acepto. Ahora bien, cuando te inclinas saludándome, respondo con una inclinación de cabeza. Dime, ¿qué ocurre? ¿Te atreves a decir que yo no formo tus aspiraciones allí donde estés?
- Lung Tan no pudo encontrar ninguna respuesta. Bajó la cabeza reflexionando y se mantuvo en silencio bastante tiempo.
- Quienes se realizan totalmente no tienen la menor duda de si se trata de la verdadera Iluminación o no -dijo Tao Wu.
- Tras oír esto, Lung Ta alcanzó la realización instantánea. (Holstein, 1996: 19-20)

BIBLIOGRAFIA

- BARBADO VIEJO, FRANCISCO, director, *Suma teológica de Santo Tomás de Aquino*. Texto latino de la edición crítica Leonina. Traducción y anotaciones por una comisión de padres Dominicos. Tomo I, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1964 (3a. edición).
- BARDEN, GARRET, "On Intellectual Conversion", en *The Journal of Macrodynamic Analysis*, Volumen 3 (2003), pp. 117-141.
- BARRERA PARRA, JAIME, "El cuidado del espíritu", en *La educación desde el cuidado de las éticas y la compasión*, editado por Bernardo Toro, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005, pp. 45-52.
- BARRERA PARRA, JAIME, "El tao de método en teología", en *Theologica Xaveriana* Año 54/2 (abril-junio 2004), pp. 231-255.

46. Creo que podrían interpretarse como momentos de "autenticidad" o de "autotranscendencia" (Lonerán, "Man achieves authenticity in self-transcendence", 1972: 104).

- BARRERA PARRA, JAIME, "Realms of Meaning and Functional Specialization", en MORELLI, MARK D., Editor, *Functional Specialization*, 2005, pp. 33-47.
- CAMPOS, ALBERTO, *Axiomática y geometría desde Euclides hasta Bourbaki*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1994.
- CROWE, FREDERICK E., "Lonergan's Universalist View of Religion", en *Method. Journal of Lonergan Studies*, Volumen 12 (Fall, 1994), 2: pp. 147-179.
- DORAN, ROBERT, "Insight and Language: Steps Towards the Resolution of a Problem". Paper delivered at The Lonergan Center for Ethical Reflection, Concordia University, Montreal, May 3, 2003.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO, "Option pour les pauvres: bilan et enjeux", en *Théologies de la Liberation. Alternatives Sud*, Vol. VII (2000), 1, pp. 27-37.
- HOLSTEIN, ALEXANDER, Editor, *100 koans del budismo chan. Enseñanzas de los primitivos maestros chinos*. Traducido del original inglés, *Pointing at the Moon* (1993), por Alfonso Colodrón, EDAF, Madrid, 1996.
- JASPERS, KARL (1949), "Origen y meta de la historia", en *Revista de Occidente*, Madrid, 1953.
- KÜNG, HANS, *Libertad conquistada. Memorias*. Traducción de Daniel Romero y revisión de José Luis Beltrán, Editorial Trotta, Madrid, 2003 (2a. edición).
- LEWIS, CHARLTON T., *A Latin Dictionary*. Founded on Andrews' edition of Freud's Latin Dictionary, revised, enlarged, and on great part rewritten. At the Clarendon Press, Oxford, 1996 (1879, 1st).
- LIDDY, RICHARD M., *Transforming Light. Intellectual Conversion in the Early Lonergan*, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1993.
- LONERGAN, BERNARD, "A Note on Geometrical Possibility" (1949-1950), en *Collection*, 1988, pp. 92-107.
- LONERGAN, BERNARD, *A Second Collection. Papers by Bernard J. F. Lonergan*. Edited by William F. J. Ryan and Bernard J. Tyrell, Darton, Longman & Todd, London, 1974.
- LONERGAN, BERNARD, "An Interview with Fr. Bernard Lonergan, S.J. Edited by Philip McShane", en Lonergan, *A Second Collection*, 1974, pp. 209-230.
- LONERGAN, BERNARD, "Bernard Lonergan Responds", en McSHANE, PHILIP, Editor, *Foundations*, 1972, pp. 223-234.

- LONERGAN, BERNARD, *Collection. Collected Works of Bernard Lonergan, Volumen 3*. Edited by Frederick E. Crowe, University of Toronto Press, Toronto, 1988a (2nd. edition) 1967.
- LONERGAN, BERNARD, “*Dimensions of Meaning*” (1965), en LONERGAN, *Collection*, 1988, pp. 232-245.
- LONERGAN, BERNARD, “*Existenz and Aggiornamento*” (1964), en LONERGAN, *Collection*, 1988c, pp. 222-231.
- LONERGAN, BERNARD, *Insight. A Study of Human Understanding. Collected Works of Bernard Lonergan, Volumen 3*. Edited by Frederick E. Crowe and Robert M. Doran, University of Toronto Press, Toronto, 1992 (5th. edition) (1957).
- LONERGAN, BERNARD, *Method in Theology*, Herder and Herder, New York, 1972. (1973, 2nd. edition).
- LONERGAN, BERNARD, *Phenomenology and Logic: The Boston College Lectures on Mathematical Logic and Existentialism. Collected Works of Bernard Lonergan, Volumen 18*. Edited by Philip J. McShane, Toronto University Press, Toronto, 2001.
- LONERGAN, BERNARD, *Philosophical and Theological Papers, 1958-1964. Collected Works of Bernard Lonergan, Volumen 6*. Edited by Robert C. Croken, Frederick E. Crowe, and Robert M. Doran, University of Toronto Press, Toronto, 1996.
- LONERGAN, BERNARD, *Philosophical and Theological Papers, 1965-1980. Collected Works of Bernard Lonergan, Volumen 6*. Edited by Robert C. Croken and Robert M. Doran, University of Toronto Press, Toronto, 2004.
- LONERGAN, BERNARD, “*Philosophy and the Religious Phenomenon*”, en *Method. Journal of Lonergan Studies*, Volumen 12 (Fall, 1994), 2: pp. 121-146.
- LONERGAN, BERNARD, “*The Mediation of Christ in Prayer*” (1963), en *Papers 1958* (1996a), pp. 160-182.
- MATHEWS, WILLIAM, “*A Biographical Perspective on Conversion and the Functional Specialties in Lonergan*”, en *Method. Journal of Lonergan Studies*, Volumen 16 (Fall, 1998), 2: pp. 133-160.
- McSHANE, PHILIP, Editor, *Foundations of Theology. Papers from the International Lonergan Congress 1970*, Smurfit Print, Dublin, 1972.

- McSHANE, PHILIP, "Implementation: The Ongoing Crisis of Method", en *The Journal of Macrodynamic Analysis*, Volumen 3 (2003), pp. 11-32.
- McSHANE, PHILIP, "The Origins and Goals of Functional Specializations", en MORELLI, MARK D., Editor, *Functional Specialization* (2005), pp. 17-32.
- MORELLI, MARK D., Editor, *Functional Specialization. The 20th Annual Fallon Memorial Lonergan Symposium (March 31st – April 2nd, 2005)*. Loyola Marymount University (Xerox), Los Angeles, 2005.
- MORELLI, MARK D., "No Mean Act of Self Transcendence", en *Method. Journal of Lonergan Studies*, Volumen 11 (Fall, 1993), 2: pp. 243-256.
- O'LEARY, DARLENE, *Lonergan's Practical View of History*. [Dissertation] in partial fulfillment of requirements for the degree of Master of Arts in Theology. Regis College, University of Toronto, Toronto, 1998.
- QUIJANO, FRANCISCO, traductor, LONERGAN, BERNARD, *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*, Universidad Iberoamericana, México, 1999.
- RAHNER, KARL, "Kritische Bemerkungen zu B.J.F. Lonergan Aufsatz: Functional Specialties in Theology", en *Gregorianum* 51, 1971, 537.
- RAHNER, KARL, "Some Critical Thoughts on Functional Specialties in Theology", en McSHANE, PHILIP, Editor, *Foundations*, 1972, pp. 194-196.
- REMOLINA, GERARDO, traductor, LONERGAN, BERNARD, *Método en teología*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1994 (2a. edición) 1988.
- SIERRA, FRANCISCO, traductor, LONERGAN, BERNARD, *La filosofía y el fenómeno religioso*, en *Universitas Philosophica* 27 (diciembre 1996), pp. 131-158.
- TOYNBEE, ARNOLD J., *A Study of History*, Volumen III (1934 1935), Oxford University Press, London, 1948 (4th. impresión).
- TRACY, DAVID, "Lonergan's Foundational Theology: an Interpretation and a Critique", en McSHANE, PHILIP, Editor, *Foundations* (1972), pp. 197-222.
- VOGELIN, ERIC, *Order and History, Volume IV. The Ecumenic Age*. Edited with an introduction by Michael Franz. University of Missouri Press, Columbia and London, 2000.
- VOGELIN, ERIC, *Order and History, Volume V. Order and History*. Edited with an introduction by Ellis Sandoz. University of Missouri Press, Columbia and London, 2000.

