
«Estar enamorado es...» (Comentarios metodológicos a propósito de *Fides et Ratio*)

Francisco Sierra Gutiérrez*

RESUMEN

A propósito de la reciente encíclica, el autor aboga por una transformación decisiva del contexto metodológico que enmarca las relaciones entre filosofía y teología. El suelo común de la experiencia y la conversión religiosa, entendidas como profundas vivencias personales y comunitarias de un amor irrestricto e incondicionado a Dios, ha de sustituir al contexto clasicista abstracto de la razón y de la fe.

* * *

JUSTIFICACIÓN DEL TÍTULO

No es mi propósito completar doctrinalmente en este artículo los puntos suspensivos en que he querido dejar el título. Quiero insistir, ante todo, en que hay un cambio sustancial de perspectiva cuando se desplaza la prioridad otorgada a los términos «fe» y «razón» a la expresión de una experiencia humana y en su momento religiosa, que reclama comprensión por parte de la filosofía y la teología, y que les permite un nuevo y fructífero espacio de encuentro y cooperación.

El título, al recoger la tonada de una canción popular caribeña, llama la atención sobre la necesidad de un cambio de contexto metódico para la comprensión de las relaciones entre teología y filosofía en el mundo de hoy (Lonergan, 1988:

* Doctor en Filosofía. Profesor titular de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá.

323-340; 1973; 1998: 83-101). Así mismo, el título reclama una comunicación más real de los miembros de la Iglesia con sus autoridades; entre éstas y sus científicos contemporáneos que, ciertamente, resienten en la encíclica de marras vocabularios tradicionalistas muy difíciles de compartir hoy, así como una teología y una filosofía muy aisladas de sus desarrollos contemporáneos.

COMENTARIO CENTRAL

Fides et Ratio se enmarca en un contexto estático, lógico, abstracto, propio de un clasicismo; no en un contexto histórico actual, concreto, dinámico, cultural, metódico, mediado por la experiencia y la conversión religiosas.

Favorece a la claridad del comentario la explicitación de sus *supuestos*: para el contexto de la lógica abstracta del clasicismo lo fundamental son los objetos materiales y formales y la prueba de una verdad inmutable; para el contexto metódico mediado por el giro hacia la interioridad, lo fundamental son las operaciones en que se despliega una experiencia en el interior de las culturas y se posibilita una conversión religiosa existencial e histórica.

Mientras en la prueba se apela a una abstracción llamada «recta razón» y a sus soportes en una psicología racional clásica y una metafísica escolástica, en la conversión cuenta la transformación existencial de individuos y grupos concretos en el interior de sus culturas para permitirles percatarse no sólo de las conclusiones sino también de los principios, mediante el análisis intencional de sus datos de conciencia en el campo de la interioridad (Lonergan, 1988: 326; 1973: 33).

Con todo, se impone una *aclaración*: esta tesis no afirma que la conversión religiosa anteceda siempre a las pruebas rigurosas de la existencia de Dios; tampoco que sea imposible primero un cierto conocimiento de su existencia que permita luego la aceptación que Dios hace de su amor (Lonergan, 1988: 327). Se sostiene que en el mensaje del Pontífice tanto la aproximación filosófica como la teológica quedan atadas a defender un clasicismo abstracto y distante que no hace justicia a disciplinas ya muy desarrolladas que se confrontan, mediante métodos especializados, con hechos religiosos históricos y culturales muy distintos de dicho clasicismo.

En *Fides et Ratio* predominan la concepción y la expresión estática y acabada de una forma de comprender una experiencia histórica y cultural de la Iglesia católica; concepción que no se somete ella misma a sus ulteriores transformaciones históricas. Esto acarrea, por lo pronto, dos *consecuencias*:

a) La experiencia religiosa del amor (Lonergan, 1973: 38; Reiser, 1983: 103-106), mediada filosóficamente o no, y el papel constitutivo de la conversión religiosa en ella, no reciben la prioridad requerida en el encíclica o simplemente se han ido de vacaciones.

b) Las dificultades metodológicas de la encíclica reviven viejos problemas sobre las relaciones entre filosofía y teología, así como estériles confrontaciones epistemológicas pasadas.

Sobre esto último menciono dos ejemplos solamente. *Ejemplo 1: En Fides et Ratio*, por un lado se sostiene que la Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras (cap. 5 §49 y §51); y por otro, sostiene al mismo tiempo que hay un patrimonio filosófico válido para siempre (§60 y §74); descalifica otras filosofías porque no expresan la unidad de la verdad a consecuencia de un pensamiento debilitado y herido por el pecado (§51, §52, §86 a §91); y explicita que es a la filosofía de Santo Tomás de Aquino –en las formulaciones que la Iglesia hace de ella– a la cual ha de recurrir la teología (§78). Las referencias a otras filosofías –del lenguaje, la hermenéutica, la postmodernidad, etc. (§84)– son tangenciales y su beneficio para la comprensión y la expresión de la fe y de la conversión religiosa no son incorporadas de hecho en esta encíclica. *Ejemplo 2: En §77 se afirma que la teología debe recurrir a la filosofía como interlocutora para verificar (subrayado mío) la inteligibilidad y la verdad universal de sus aserciones. Aquí se viola la autonomía relativa de las ciencias sin explicitar cómo procederá la filosofía para ser garante de una verdad teológica, o se descalifica el propio estatuto epistemológico de la teología, o finalmente terminan por confundirse los juicios a que llegue la teología con las declaraciones del magisterio.*

«ES TODA UNA EXPERIENCIA RELIGIOSA»

Otra evocación de la tonada de una canción popular hispana da inicio a esta sección. La mejor relación y la más fuerte entre las personas es el amor (Lonergan, 1973: 38; 59; 1988: 106-118; 1985: 115-128; Reiser, 1988: 103-106). Enamorarse es una experiencia humana fundamental en múltiples culturas: existe el amor de amistad que puede florecer en amor de intimidad, el amor entre esposos, el amor entre padres e hijos; el amor al prójimo con sus frutos de realización en el bienestar humano. Existe el amor a la región, a la patria. Existe el eros del espíritu humano, presente en la autotranscendencia cognitiva humana del deseo puro, desprendido, desinteresado e irrestricto de conocer.

Pero existe también un estado dinámico de enamoramiento sin restricciones. Se trata de una experiencia consciente, así no sea plenamente conocida, si bien su conocimiento pretenderá esclarecer la ambigüedad de la experiencia y podrá determinar mejor su contenido. El carácter irrestricto de esta experiencia hace inmediata referencia a un ser absoluto. Es la experiencia de un don que no incluye por sí misma la aprehensión intelectual de su objeto. Es la experiencia de una «consolación con un contenido pero sin un objeto» (*Ignacio de Loyola*, K. Rahner). Esta experiencia tiene sus antecedentes, sus causas, sus condiciones, sus ocasiones, pero una vez florece y mientras está presente, se apodera de la persona.

Estar enamorado sin restricciones es un acontecimiento fundamental que se constituye en la última etapa de la autotranscendencia de una persona o de una comunidad. Allí la autotranscendencia alcanza su cima (ella misma dinámica y abierta a nuevos desarrollos para enriquecerse o entrar en conflicto, etc.). Con todo, se trata de una autotranscendencia de por sí permanente.

En la tradición cristiana consiste en la experiencia del don libre del amor de Dios y en una entrega de sí mismo sin límites, cualificaciones, condiciones, ni reservas. Es el amor a Dios con todo nuestro corazón, con toda nuestra alma, con toda nuestra mente y con todas nuestras fuerzas (Mc. 12, 30). La experiencia cristiana se refiere al amor de Dios que inunda nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado (Rom. 5, 5).

Dicha experiencia se interpreta como la realización de la autotranscendencia humana que trae consigo una paz radical y transforma nuestros horizontes de conocimiento y elección. Sin embargo, es una experiencia de un misterio atractivo, fascinante, que nos permite participar en él y en cierto medida sentirnos poseídos por él.

En el contexto de esta experiencia es posible que acontezca una *conversión*. Ésta redispone dentro del nuevo horizonte del misterio la polifonía presente de todo nuestro quehacer consciente. En la religión cristiana, tal conversión depende del don que Dios hace de su gracia (Lonergan, 1988: 231-238; 261-269). En este contexto, la *fe* se entiende como un conocimiento nacido del amor religioso (Ibid.: 116-118). Y esta experiencia de conversión y de fe es concomitante con el clima de una comunidad de religión que ora, da testimonio y vive en caridad.

FILOSOFÍA DE DIOS Y SISTEMÁTICAS

Las relaciones entre filosofía y teología hoy han de ser nuevas; claramente, no guardan una equivalencia con las relaciones entre los términos «fe» y «razón» en el contexto de la encíclica. Si se da un desplazamiento del contexto meramente logicista, hoy podría reinstaurarse de una forma más creativa y crítica el suelo común de la experiencia y la conversión religiosa del ser humano, para hacerles ver a la teología y a la filosofía cómo este suelo común siempre las antecede y apuntala.

Esta transformación del contexto que el comentario central establece, en favor de la primacía de la experiencia religiosa, fue experimentada por Lonergan en el desarrollo de su pensamiento teológico y filosófico, cuando tuvo que afrontar él mismo la incongruencia de haber fundado su teoría cognoscitiva en una apelación prolongada y metódica a la experiencia, mientras que en su explicación de la existencia de Dios y sus atributos (Lonergan, 1999: caps. 19 y 20) no apelaba a la experiencia religiosa, sino a una expansión de su metafísica. El problema consistió en haber tratado estos asuntos desde un punto de vista meramente objetivo, sin tener que vérselas con el horizonte religioso del sujeto. Con todo, la apreciación del problema en estos capítulos, puede ser sostenida todavía; no constituye propiamente un error; y cuenta con el beneficio de la transformación creativa de la metafísica por parte de Lonergan (1973: 12-13).

En efecto, en *Insight* el canadiense sostenía que:

La distinción entre la fe y la razón es una distinción dentro de la teología. Pertenece a la delimitación del campo propio del teólogo y a la elaboración de su propia metodología. Sin embargo, posee implicaciones fuera del ámbito teológico. Su significado no queda confinado a la erección de los sectores distintos y subordinados de la filosofía y la ciencia dentro de las escuelas de teología, y a la prosecución de propósitos teológicos. Pues una vez admitido que la razón es distinta de la fe, se presenta a la razón un llamado a crecer en la conciencia de su poder natural, a reclamar su propio campo de indagación, a desarrollar sus sectores de investigación, a determinar sus propios métodos, a operar con base en sus propios principios y preceptos. (Lonergan, 1999: 614).

Ahora bien, en (1988: 323-340), sin descalificar a los filósofos para que hablen de Dios o enseñen acerca de Él, y con el fin de que los teólogos se preparen mejor para una tarea que una vez fue suya, que luego dejó de serlo, y que una vez más ha de volver a ser suya, Lonergan propone que una filosofía de Dios se ubique en el interior de un método teológico diferenciado, en la especialidad funcional de las sistemáticas donde, sin abolir la distinción, filosofía y teología no se distancien ni se separen (Lonergan, 1973: 32-35).

Se entiende por *filosofía de Dios* pensamientos, afirmaciones o negaciones con respecto a Dios que no se derivan lógicamente de una religión revelada.

Por *sistemáticas* (*Sistematización*, G. Remolina) se entiende una especialidad funcional del método teológico de Lonergan, que recibe las verdades reveladas de otras especialidades (*doctrinas*, en especial, fundamentos, dialéctica, historia, interpretación, investigaciones, comunicación) y busca la mejor comprensión de ellas una vez que han sido establecidas como tales.¹

Por la relación entre *filosofía de Dios* y *teología*, Lonergan significa su distinción, pero no su separación. ¿En qué se basa la relación? Se pueden mencionar algunas *razones*:

1. Según el punto de vista que se asuma para la relación:

a) Desde un punto de vista estático prima el ideal lógico deductivo. Todo está establecido desde el comienzo. Filosofía de Dios y teología deben estar separadas, cada una siendo un sistema lógico deductivo. La filosofía de Dios debe enseñarse en los departamentos de filosofía, no de teología. Hablar de la unidad entre las dos es contradictorio porque las premisas teológicas de la religión revelada no son las mismas que las de la filosofía de Dios. alguna de las dos debe eliminarse.

b) Desde un punto de vista dinámico, es lícito incluir cualquier número de reflexiones y descubrimientos que no estaban contenidos en los supuestos iniciales; se parte de lo que se conoce o de lo que uno cree que conoce; se agregan los descubrimientos propios o los de otras personas; la meta no se fija desde el comienzo. Es posible ir haciendo conjeturas que pueden resultar equivocadas. Aquí, *filosofía de Dios* y *sistemáticas* comparten un origen y una meta, así marchen por caminos distintos y al mismo tiempo; las dos pueden hacerse préstamos y respaldarse entre sí. Aunque con procedimientos diversos, no necesitan estar en diferentes departamentos, ni ser enseñadas por profesores distintos o expuestas en libros diferentes. Si bien no buscan la unidad de un proceso deductivo particular, pueden tener la unidad de un proceso de colaboración recíproca.

Como se ha mencionado antes, al darse el giro hacia el punto de vista dinámico,

1. Una versión simplificada de las especialidades funcionales constitutivas del método se encuentra en el capítulo 5 de *Método en teología*, pp. 125-143.

a) Se relativiza la lógica y se da énfasis al método. Se reconoce la claridad, coherencia y rigor de la lógica pero se le adscriben los descubrimientos y los avances al método.

b) Se entiende el método no como una camisa de fuerza exterior que conduce inexorablemente a resultados infalibles, sino como la expansión creativa de los principios trascendentales: presta atención, sé inteligente, sé razonable, sé responsable, presentes en el interior de cada disciplina. El método se establece como una unidad funcional superior y va más allá de la unilateralidad de la lógica deductiva.

c) Cuando prima la lógica, la objetividad se concibe bien como el fruto de la experiencia inmediata, de verdades evidentes de suyo, o de inferencias rigurosas. Cuando el método asume el mando y la orientación, la objetividad se concibe como fruto de una subjetividad auténtica que es o ha sido atenta, inteligente, razonable y libre.

d) Cuando el mando lo tiene la lógica, la disciplina alterna superior es la metafísica y la atención se centra en los objetos. Cuando el método asume el control, lo que importa es la intencionalidad de la conciencia y la disciplina alterna superior es la teoría del conocimiento y la epistemología.

e) En el primado de la lógica, la relación con las demás disciplinas será puramente lógica; las disciplinas añaden especificaciones de los términos y relaciones básicas de la lógica. Si el método es lo prioritario, en cuanto método trascendental, coordinará anticipaciones y determinaciones concretas de las ciencias y las redispone en un trabajo cooperativo e interdisciplinario en procesos que partan desde los datos y lleven a resultados.

f) Cuando el énfasis se hace en la lógica, el término «sistema» sólo tiene un significado: el deductivo; y es el único verdadero. Cuando el método controla, aparecen por lo menos tres nociones de «sistema»: la noción equivocada de que un sistema supone que éste tiene que comprender, para ser tal, verdades eternas; la noción empírica, que concibe el sistema como una expresión sucesiva de una comprensión cada vez más completa de problemas, datos, resultados y que se entiende a sí mismo como la mejor opinión científica disponible en el momento; y la noción de sistema que resulta de la apropiación de las propias operaciones conscientes e intencionales (Lonergan, 1973: 48-50).

Finalmente, estos distintos puntos de vista conciben de manera diferente a la teología. Para la lógica, la teología es la ciencia de Dios y de todas las cosas en

relación con Él. Allí lo fundamental es la prueba de la existencia de Dios. Si se desarrolla, en cambio, un punto de vista metódico, la teología se concibe como una mediación reflexiva y práctica acerca del significado y el valor de una religión en el interior de matrices culturales históricas concretas, siendo la conversión religiosa lo fundamental allí (Lonergan, 1988: 9).

Únicamente bajo los supuestos de este tipo de articulación metódica, Lonergan aboga por una relación entre filosofía de Dios y teología, en la especialidad funcional de las sistemáticas.

2. Ahora bien, si se argumenta desde la especificidad misma de la relación:

Lonergan afirma que la filosofía de Dios y la especialidad funcional de las sistemáticas tienen un origen común, se complementan y respaldan entre sí y tienen una meta común así procedan de manera diferente. Veámos:

a) *El origen común en la experiencia religiosa:* La filosofía de Dios puede mantener un horizonte metafísico en términos de la exploración de las preguntas de una inteligencia desprendida e irrestricta por el hecho de su mismo cuestionar, o por el incondicionado formal, por el hecho del mal radical (Vertin, 1982: 149-178), por la contingencia del universo como un hecho, por la dinámica simbólica de lo «desconocido-conocido». Y hace bien en no trazar una línea divisoria cuando el deseo de conocer se confronta con lo absolutamente Otro, o con la experiencia de lo santo. Así mismo, una filosofía de las religiones, o el desarrollo de los estudios religiosos (Lonergan, 1996: 131-158), aportará la dimensión experiencial e histórica necesarias para la reflexión filosófica acerca de Dios. Si hay una asignatura para el efecto, ésta puede mantenerse en un departamento de filosofía, especialmente si los estudiantes no van a emprender luego los estudios teológicos. Pero este suelo común constituido por la experiencia religiosa, vivida y reflexionada en sus contextos históricos y sus problemáticas filosóficas, puede ser asumido por una teología metódica y diferenciada en la especialidad funcional: sistemáticas. Esto es aún más importante si los estudiantes de teología no tienen suficiente o ninguna formación filosófica previa.

b) *La pertenencia de la filosofía de Dios al contexto de sistemáticas* (Lonergan, 1973: 56-57), viene ilustrada además por los cuatro primeros capítulos del *Método en teología*: «Método», «Bien Humano», «Significación», «Religión», que constituyen el trasfondo para la práctica de la teología. Las sistemáticas ganan mucho desde esta comprensión filosófica de Dios, de los estudios religiosos o de la filosofía de las religiones; y estas disciplinas, a su vez, pueden cooperar en la comprensión de la experiencia de la conversión, de la fe, y de las doctrinas y

enseñanzas del magisterio. Los dos elementos mantienen su distinción dentro del mismo campo y no se busca que uno suplante al otro. Puesto que la teología tiene categorías generales y especiales, las generales podrán ser compartidas con las disciplinas mencionadas, mientras que las especiales se ocuparán de determinar el significado y el valor de una religión en el interior de sus matrices culturales particulares o generales.

Por ocuparse de la religión, las sistemáticas tienen sus términos específicos, no se quedan en un conjunto de proposiciones y se ocupan de la experiencia de la conversión religiosa y de la fe como hayan sido vividas, como se vivan y como haya que vivirlas. Las sistemáticas se ocupan no solamente de la comprensión del componente sobrenatural del don del amor de Dios sino, al mismo tiempo, de la comprensión de las consecuencias de dicho amor en la vida, la historia y el mundo de los seres humanos. Sería desastroso para la fe de las personas arrojar a la filosofía por la borda en el trabajo de las sistemáticas, sin que se la remplace; como habría también un espacio vacío, sin pregunta ni respuesta al mutilar al dinamismo filosófico de la autotranscendencia, para que no ingrese en los cuestionamientos propios de una filosofía de Dios, o de unos estudios religiosos, o de una filosofía de las religiones.

c) *La meta común de la filosofía de Dios y de sistemáticas* en el interior del suelo común de la experiencia religiosa de fe y de conversión, es el desarrollo de las personas. En esta perspectiva, del amor de Dios con todas las fuerzas y con todo el ser, sigue el amor al prójimo como a nosotros mismos. Las mejores y más fuertes comunidades son las que se basan en el amor. La experiencia religiosa va también de la mano de la emergencia de la personalidad en el interior de las comunidades humanas. Filosofía de Dios y sistemáticas promueven en las personas una nueva y clara diferenciación de la conciencia del principal factor en la integración y el desarrollo de las mismas (Lonergan, 1973:59; Vertin, 1982).

Se podrá objetar que la nota 28 del §33 *Fides et Ratio* habla de la religión como la expresión más elevada de la persona humana, porque es el culmen de su naturaleza *racional* (subrayado mío). El comentario que hemos hecho no acoge esta objeción. Nuevamente se percibe allí el acento clasicista abstracto que venimos comentando. El hecho religioso es polimórfico, polifónico, no necesariamente algo racional, enteramente comprensible y deducible. Antes bien, el suelo religioso de las sistemáticas y de la filosofía de Dios y de los estudios religiosos y de una filosofía de las religiones, se hunde en lo profundo de nuestras dimensiones psíquicas personales y grupales, igual que en el dramatismo estético de nuestras vidas. Los misterios de la fe y de la conversión religiosa no sólo están abiertos a

exploraciones ulteriores por parte de nuestra autotranscendencia cognitiva, sino también, de una forma permanente, se expresan mejor en formas y categorías simbólicas, estéticas y dramáticas, no contempladas explícitamente por Lonergan en *Método en teología*, aunque incluidas de forma general en los desarrollos de las *sistemáticas*, según el excelente y reciente estudio de R. M. Doran (1998: 572).

CONCLUSIONES

Las transformaciones planteadas por Lonergan en el contexto de una filosofía y una teología renovadas por nuevas nociones de ciencia, de erudición, de investigación, de método y de filosofía (germinales en Tomás de Aquino), de cara a la encíclica *Fides et Ratio*, pueden todavía seguir corriendo el riesgo, ya entrevisto por él y por K. Rahner (Lonergan, 1998: 101), de ser tachadas de herejías substanciales. O pueden todavía suscitar un pánico tan terrible que, como en ocasiones anteriores, haga cerrar las puertas y taparse los ojos y los oídos.²

Pero existe aún la posibilidad un tanto más optimista de que su pensamiento y sus propuestas puedan ser comprendidos en la línea más auténtica de que él mismo se tomó muy en serio la encíclica de León XIII *Aeterni Patris, vetera novis augere et perficere*, para reconstruir entre las dos disciplinas un hogar amoroso, amigable, de diálogo exigente y permanente, tanto con lo antiguo como con lo nuevo.

Dada la proximidad entre las especialidades sistemáticas y comunicaciones, en el esquema de Lonergan del *Método teológico*, y dado el contexto eclesial actual de la opción preferencial por los pobres, cabría anotar finalmente que la praxis de la fe desde el interior de nuestras matrices culturales no podrá seguir siendo ignorada desde el magisterio. La intención comunicativa de la encíclica se echa a perder en su mayor parte al pretender que se comparta el sentido de expresiones *vetera* inmunes a los despliegues concretos de las culturas y sus historias contemporáneas.

Es pertinente incluir una referencia final para invitar luego al lector a una pausa significativa:

2. No resulta extraño, entonces, que Lonergan no sea mencionado en *Fides et Ratio*; al fin y al cabo, hacia 1978, Lonergan agradecía mucho que su nombre se mencionase junto al de los neotomistas Maréchal, Gilson, etc., pero, sostuvo de inmediato que con ellos estuvo en desacuerdo, su desacuerdo se hizo público y todavía en ese momento estaban en desacuerdo (Lonergan, 1996: 134).

La crisis que he estado tratando de esbozar es, no una crisis de fe sino de cultura. No ha habido una nueva revelación de lo alto que remplace la revelación dada a través de Cristo Jesús. No ha sido escrita una nueva Biblia, y no se ha fundado una nueva Iglesia que nos una con Él. Pero la filosofía católica y la teología católica son asuntos no solamente de revelación y de fe, sino también de cultura. Las dos han estado involucradas completa y profundamente en la cultura clásica. La desintegración de la cultura clásica y, últimamente en nuestros días, el carácter manifiestamente comprensivo y exclusivo de la cultura moderna confrontan a la filosofía católica y a la teología católica con los más agudos problemas y les imponen tareas enormes, invitándolas a trabajos propios de un Hércules. Por cierto, una vez que la filosofía se vuelve existencial e histórica, en el momento en que se pregunta por el hombre, no en abstracto, no como éste hubiera sido en un estado de naturaleza pura, sino como de hecho es aquí y ahora con toda la concreción de su vivir y morir, la posibilidad misma de la antigua distinción entre filosofía y teología desaparece. Lo que se dice de esta distinción se puede decir de otras. Lo que es verdad de las distinciones también lo es de cada una de las otras técnicas que imprimen el estilo y modelan la fábrica de nuestra herencia cultural. La cultura clásica no puede ser rechazada sin que se la remplace. Y lo que la remplace no puede menos que ir en contra de las expectativas clásicas. Se formará inevitablemente una sólida derecha que se empecina en vivir en un mundo que ya no existe. Se formará inevitablemente una izquierda dispersa, cautiva ora por éste ora por aquel nuevo desarrollo, explorando ora ésta, ora aquella nueva posibilidad. Pero lo que realmente valdrá la pena es un centro quizás no numeroso, lo suficientemente amplio como para sentirse en su medio tanto en lo antiguo como en lo nuevo, lo suficientemente constante como para elaborar una a una las transiciones que han de hacerse, lo suficientemente fuerte como para descartar componendas e insistir en las soluciones completas aunque tenga que esperar.

B. Lonergan, *Dimensions of Meaning* (1993: 244-5).

FUENTES

- DORAN, R. M., «B. Lonergan and the Functions of Systematic Theology», en *Theological Studies* 59, 1998, pp. 569-607.
- LONERGAN, B., *Insight. Estudio sobre la comprensión humana*. (Trd. F. Quijano). Salamanca: Sígueme/UIA, 1999, pp. 950 (Or. 1957; CWL. 3, 5th ed., 1992).
- , «The Scope of Renewal». *Method. Journal of Lonergan Studies*, 16, 1998, pp. 83-101.
- , «Method and Catholic Theology». *Philosophical and Theological Papers 1958-1964. CWL. 6*. Toronto: University of Toronto Press, 1996, pp. 29-53.
- , «La filosofía y el fenómeno religioso» (Trd. F. Sierra). *Universitas Philosophica* 27, 1996, pp. 131-158. (1a. publicación en inglés, 1994).
- , *Collection. CWL. 4*. Toronto: University of Toronto Press, 1993. (Orig.1965. 1a. public. 1967).
- , *Método en teología*. (Trd. G. Remolina). Salamanca: Sígueme, 1988. (Orig. en inglés, 1972).
- , *A Third Collection. Papers by B. Lonergan*. N. York/London. Paulist Press / G. Chapman, 1985.
- , *Philosophy of God and Theology*. London: Darton, Longman & Todd, 1973.
- , «Natural Knowledge of God». *Catholic Theological Society of America Proceedings. 23*, 1968, pp. 54-69.
- REISER W., «The Primacy of Spiritual Experience in Theological Reflection», en *Lonergan Workshop. Vol. IV* (F. Lawrence, Ed.). Chico CA: Scholar Press, 1983, pp. 99-113.
- RILEY PH.B., «Theology and/or Religious Studies. B. Lonergan's Option», en *Lonergan Workshop Vol. IV* (F. Lawrence, Ed.). Chico CA: Scholar Press, 1983, pp. 115-140.
- VERTIN, M., «Philosophy of God, Theology and the Problem of Evil». *Lonergan Workshop. Vol. 3*. (F. Lawrence, Ed.). Chico CA: Scholar Press, 1982, pp. 149-178.