

LA FILOSOFÍA Y EL FENÓMENO RELIGIOSO

BERNARD J. F. LONERGAN*

LA PREGUNTA sugerida para este simposio dice: "¿Desde el punto de vista del conferencista, cómo considera la filosofía el fenómeno religioso, en términos de la viabilidad o de la validez de ese fenómeno?".

* (N. T.) "Philosophy and the Religious Phenomenon" apareció en *Method: Journal of Lonergan Studies*, N° 12, 1994, pp. 125-146. La presente traducción es de Francisco Sierra-Gutiérrez, profesor de la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Fue revisada por el padre Rodolfo E. De Roux, S.J. y autorizada por F. E. Crowe, editor de esta conferencia, en nombre de The Bernard Lonergan Estate (07. 06. 95). Este número de *Method* está dedicado en su totalidad a este ensayo de Lonergan. En el prefacio con el que abre Crowe el número, se refiere a los materiales encontrados en los archivos Lonergan, a las dificultades para identificar el simposio en el que fue leída la conferencia que aquí traducimos y los criterios seguidos para su edición. Brevemente, este texto se encuentra en el archivo 725, acompañado de un artículo de doce páginas titulado: "Foundational Methodology of Religious Studies", claramente borrador inicial del texto que aquí presentamos y que fue reemplazado por éste. Ambos textos, sin embargo, tienen como punto de partida la misma pregunta: "¿cómo considera la filosofía el fenómeno religioso, en términos de la viabilidad o de la validez de ese fenómeno?" Sin embargo, parece ser que Lonergan también descartó el texto que aquí traducimos y no se sabe a ciencia cierta en qué simposio —entre 1977 y 1978— se leyó. Es probable que hubiese sido leído en el simposio "Contemporary Religious Consciousness" en Carleton University, Ottawa, realizado en octubre de 1978 aunque todo parece indicar que en este simposio Lonergan repitió la conferencia pronunciada en Viena en 1975, "Prolegomena to the Study of the Emerging Religious Consciousness of Our Time". De cualquier forma, el ensayo vale por sí solo. Para lo concerniente a este tema, cfr. el estudio de F. E. Crowe, "Lonergan's Universalist View of Religion", allí mismo, pp. 147-179.

En primera instancia, se trata de la filosofía y, por cierto, no de cualquier filosofía sino de la filosofía desde el punto de vista del conferencista. Quizás se pueda brindar cierta claridad a este respecto, estableciendo una comparación entre las perspectivas escolástica o neoescolástica en las cuales fui formado y mi posición actual.

En una perspectiva escolástica, la filosofía se preocupó por las verdades últimas, conocidas de un modo natural, acerca del universo. La escolástica se preocupó por el universo: en otras palabras, su objeto material era irrestricto. Se preocupó por verdades: no pretendió fundar una teoría con el anhelo incesante de alcanzar posteriormente una teoría mejor todavía, como sí lo hacen las ciencias naturales y humanas sino que pretendió determinar de una vez por todas lo que es. La filosofía escolástica se preocupó por las verdades conocidas de un modo natural porque reconoció la existencia de verdades conocidas de un modo sobrenatural; pero dejó ese campo a la teología. Finalmente, la filosofía escolástica se preocupó por las verdades últimas, conocidas de un modo natural, y por esto se distinguió de las ciencias que se interesaron por las verdades próximas sobre las diversas partes y niveles del universo.

Resulta claro que, en un suelo escolástico, una filosofía de la religión no podía prosperar. O ésta se confinaba a las verdades conocidas de un modo natural y hacía caso omiso de la única religión verdadera, que es sobrenatural; o, si no, intentaba en vano incluir lo sobrenatural dentro de su esfera, y su punto de vista inevitablemente inadecuado, conducía entonces a una tergiversación y distorsión de la única religión verdadera. Fue así como, no hace más de veinte años, los jueces de Henry Duméry, formados a la manera escolástica, colocaron su estudio de una filosofía crítica de la religión en el *Index librorum prohibitorum* (Índice de los libros prohibidos)**(a).

** Las notas en letras entre paréntesis se refieren a las notas editoriales que aparecen al final del ensayo, elaboradas por F.E. Crowe. Las notas en números se refieren a las citas bibliográficas de Lonergan, que aparecen como notas de pie de página con adiciones editoriales entre corchetes.

Pero, a partir del Concilio Vaticano II se suprimió el *Index* y el prestigio de la escolástica prácticamente desapareció. Por lo tanto, los términos de referencia –'la filosofía, desde el punto de vista del conferencista'– se hacen operativos ahora; y si los entiendo correctamente, tengo que contentarme, en este momento, con mi modesto yo.

Desde mi punto de vista, una filosofía contemporánea se halla bajo la exigencia de un principio empírico. Este principio significa que en cualquier juicio de hecho o de posibilidad o de probabilidad se necesita siempre algún elemento empírico. En las ciencias naturales el elemento empírico está constituido por los datos relevantes de los sentidos. En las ciencias humanas el elemento empírico está constituido por los datos relevantes de los sentidos y de la conciencia. En una lógica fundamental, en unas matemáticas fundamentales, en una metodología fundamental, los datos relevantes son las normas inmanentes y operativas del proceso cognitivo humano; se trata de un proceso consciente e intencional; y, por tratarse de un proceso consciente, el mismo proceso suministra los datos de su propio desarrollo correcto e incorrecto.

Para una explicación más completa de la naturaleza e implicaciones de este principio empírico, debo referirme a mi librito, *Insight*¹. En este momento sólo me interesa una aproximación filosófica abierta a la inclusión de una filosofía de la religión.

Para este efecto señalo que una metodología fundamental supone tres secciones sucesivas. Primera, una teoría cognitiva responde a la pregunta: ¿qué hacemos cuando conocemos? Segunda, una epistemología responde a la pregunta: ¿sobre qué fundamentos, ese quehacer, se constituye realmente en conocimiento? Tercera, una metafísica responde a la pregunta: ¿qué conocemos cuando hacemos eso?

1. *Insight: A Study of Human Understanding*, (La intelección. Un estudio sobre el entender humano, inédito hasta el momento en español), *Collected Works of Bernard Lonergan* (en adelante *CWL*), Vol. 3, University of Toronto Press, Toronto, 1992). La edición original apareció en Longmans Green and Co., London, 1957. La aquí citada corresponde a la quinta edición con respecto a la primera.

Corresponde hacer ahora una serie de observaciones.

Primera, en esta exposición, la metodología fundamental abarca todo lo que es básico en filosofía. Queda a elección el que otros asuntos se incluyan o no dentro de la filosofía, pero no es posible abordar estos asuntos de una manera eficaz y apropiada sin que se establezcan –o se presupongan como establecidos– los asuntos de la teoría cognitiva, la epistemología y la metafísica.

Segunda, desde el punto de vista de la metodología fundamental, la metafísica no es la ciencia primera. No es la *Grund- und Gesamtwissenschaft* (la ciencia básica y total). Si bien tengo el honor de que mi nombre se asocie al del P. Emeric Coreth y de que se me incluya con él cuando se menciona a los tomistas trascendentales (b), sin embargo, con respecto a la prioridad de la metafísica, los dos hemos estado en desacuerdo, públicamente hemos estado en desacuerdo (c), y estamos todavía realmente en desacuerdo. Estoy muy dispuesto a reconocer que en una filosofía que se preocupe en primera instancia por los objetos, la metafísica debe ser la ciencia primera, porque los objetos de la metafísica son los más básicos y universales. Pero en una filosofía que se preocupa en primera instancia no por los objetos sino por las operaciones, la metafísica no puede ser la ciencia primera. Lo más básico, entonces, y lo más universal son las operaciones, y éstas se estudian en la teoría cognitiva. En segundo lugar se encuentra la validez de las operaciones y ésa es la preocupación de la epistemología. Sólo en tercer lugar aparece realmente el problema de los objetos que es la preocupación de una metafísica.

Tercera, este giro de la prioridad de una metafísica de los objetos a la prioridad de una teoría de las operaciones cognitivas tiene una implicación interesante para una filosofía de la religión. Porque la distinción entre los objetos conocidos de un modo natural y los objetos conocidos de un modo sobrenatural puede mantener ahora toda su validez, y al mismo tiempo, puede perder la prioridad más bien absoluta de que gozaba en el pensamiento escolástico. Por cuanto esa prioridad suponía la prioridad de la metafísica, y en nuestra presente exposición tal prioridad ya no existe más. La metafísica encuentra su lugar apropiado no en el

primero, ni siquiera en el segundo, sino solamente en el tercer nivel.

Cuarta, el giro que venimos discutiendo consiste en un giro de la lógica hacia el método. La lógica se ocupa de la claridad, la coherencia y el rigor de los sistemas particulares. El método tiene que ver con el movimiento, el movimiento desde lo no sistemático hacia el interior del pensamiento sistemático, y desde el pensamiento sistemático de un tiempo y lugar dados hacia el mejor pensamiento sistemático de un tiempo posterior, bien sea en el mismo lugar o en otro.

Quizás no esté fuera de lugar hacer aquí una comparación con Hegel. Él percibió correctamente que la lógica era demasiado estática para tener que vérselas con un universo dinámico. Pero, sentimos que la solución a ese problema no consiste en inventar una lógica del movimiento. Es mejor dejarle a la lógica sus tareas tradicionales y esenciales de elaborar la coherencia de cualquier sistema y descubrir de esta forma sus defectos. Es posible confinar la importancia de la lógica a las etapas particulares del proceso de desarrollo del pensamiento y asignarle al método la dirección del pensamiento desde las etapas menos satisfactorias a las etapas sucesivas más satisfactorias. Brevemente, la importancia de la lógica es instantánea, cuando las cosas están quietas; pero, el método es la guía de la filosofía y de la ciencia a través del tiempo.

Suspendamos aquí la argumentación para dar las conclusiones de esta primera sección de nuestro ensayo. Las conclusiones son tres:

Primera, puesto que se ha identificado a la filosofía con la metodología fundamental, no se puede sostener por más tiempo el perentorio argumento escolástico en contra de una filosofía razonable de la religión.

Segunda, así como la filosofía es la metodología fundamental, así también la filosofía de la religión es la metodología fundamental de los estudios religiosos.

Tercera, una metodología fundamental de los estudios religiosos será capaz de pronunciarse sobre la viabilidad o la validez de este o de aquel método de los estudios religiosos. Pero esta metodología fundamental iría más allá de su competencia si se aventurara a hacer pronunciamientos sobre los aspectos no metodológicos de los estudios religiosos.

Con eso llegamos a una primera conclusión acerca del tópico en cuestión. Una filosofía de la religión tiene mucho qué decir acerca del método de los estudios religiosos. Los estudios religiosos en sí mismos, sin embargo, no son simples deducciones del método sino aplicaciones de él; y la atención, inteligencia y razonabilidad con que se lleven a cabo las aplicaciones son responsabilidad no del metodólogo sino de quien estudia la religión. Así pues, la filosofía como metodología fundamental puede pronunciarse, no de modo inmediato y específico, sino sólo de modo remoto y genérico sobre la validez o la viabilidad de los resultados de los estudios religiosos.

* * *

TRATEMOS ahora de avanzar un paso más en el argumento.

En la tradición aristotélica, la prioridad de la metafísica condujo a una psicología de las facultades del alma. Puesto que las demás ciencias se subordinaban a la ciencia primera, de ella dedujeron sus términos y teoremas básicos; por eso la psicología aristotélica se convirtió en una psicología metafísica en términos de potencias, formas y actos.

Pero una vez rechazada la prioridad de la metafísica, se rechazó también el que implicara una psicología de facultades. Cuando se concibe la filosofía como una metodología fundamental, y cuando la teoría cognitiva es su paso básico, el principio empírico exige que la teoría cognitiva se apoye en los datos de la conciencia cognitiva. Pero la conciencia cognitiva es conciencia de las operaciones y de las tendencias normativas que entrelazan todas las operaciones. Por consiguiente, la teoría cognitiva constará de términos y de relaciones, donde los términos designan las operaciones y las relaciones designan las tendencias normativas. En esta

forma, la psicología de facultades cede el paso a un análisis intencional (d).

Se trata de un giro de suma importancia. En la medida en que la psicología consiste básicamente en una discusión de las facultades o potencias, surgen problemas con respecto a la relativa prioridad o importancia de los componentes sensitivos, pulsionales, intelectuales y volitivos de la vida y la acción humanas. Además, puesto que las soluciones tajantes a estos problemas no existen, surgen quejas interminables acerca de la parcialidad de la posición del otro.

En comparación, el análisis intencional transpone estos asuntos a una forma nueva que liquida automáticamente los problemas de precedencia e importancia. Porque ahora se comparan, no las potencias, sino los niveles de operación. Los niveles se distinguen con precisión por medio de los operadores que promueven al sujeto consciente e intencional de un nivel inferior a uno superior. Los operadores se dan a conocer mediante las preguntas. En esta forma, la promoción de un primer nivel al segundo se efectúa mediante las preguntas para la inteligencia; esas preguntas son: ¿qué?, ¿por qué?, ¿cómo?, ¿para qué?, ¿con qué frecuencia? Estos interrogantes surgen con respecto a los datos, conducen a las intelecciones y de allí a la expresión de éstas en conceptos, definiciones, hipótesis, teorías, sistemas. La promoción de un segundo a un tercer nivel se efectúa mediante las preguntas para la reflexión; esas preguntas son: ¿es eso así?, ¿está Ud. en lo cierto? La promoción de un tercer a un cuarto nivel se efectúa mediante las preguntas para la deliberación; éstas indagan si un curso de acción propuesto es verdaderamente bueno o sólo lo es en apariencia; si realmente vale la pena o no; y esas preguntas del cuarto nivel conducen a las operaciones de evaluar, decidir, actuar.

Ahora bien, esta relación entre los sucesivos niveles se puede denominar elevación (*sublation*), no en el sentido propiamente hegeliano de *Aufhebung*, (superación, sublimación) sino en un sentido relacionado que he encontrado en *El oyente de la palabra* (*Hörer des Wortes*) de Karl Rahner (e). Este sentido se logra por medio de la distinción entre operaciones que son elevadas (*sublated*) y operaciones que realizan la elevación (*sublating*); y

cuando se definen estas últimas como las operaciones que van más allá de las que son elevadas, como las operaciones que introducen un principio radicalmente nuevo, respetan la integridad de las operaciones que son elevadas y les confieren un significado superior y una relevancia más amplia.

Así, las preguntas para la inteligencia van más allá de los datos de los sentidos y/o de los datos de la conciencia. Se dirigen a las intelecciones que se distinguen radicalmente del mero darse de los datos. Las intelecciones no simplemente respetan la integridad de los datos sino que hacen posible una aprehensión cada vez más comprensiva y más exacta de los mismos. Finalmente, promueven los datos del estatuto de eventos conscientes de un sujeto a los inicios de una comprensión de un universo.

De forma parecida, las preguntas para la reflexión van más allá de los conceptos, las definiciones, las hipótesis, las teorías, los sistemas que la inteligencia ha producido. Ellas dirigen la intencionalidad consciente más allá de la simple comprensión hacia la verdad y la realidad. Conducen a las operaciones que efectúan la transición de los objetos de pensamiento a los objetos reales, y por ello confieren a la experiencia y a la inteligencia un significado y una importancia esencialmente nuevos.

De manera semejante, las preguntas para la deliberación elevan los tres niveles previos. Estas preguntas atañen al bien. Acaban con la unidimensionalidad del esfuerzo puramente cognitivo para restaurar la integración de la sensibilidad y la pulsión, el pensamiento y el sentimiento. No sólo indagan por la distinción entre la satisfacción y el valor sino que asumen también el punto de vista existencial que me cuestiona si estoy listo, si estoy decidido a sacrificar las satisfacciones por los valores. Habiendo planteado el interrogante por la autenticidad moral, estas preguntas recompensan la aceptación con una buena conciencia y sancionan el rechazo con una conciencia intranquila. Finalmente, estas preguntas fuerzan la exigencia de la autenticidad al punto más álgido donde las decisiones buenas deben ser complementadas con la buena conducta y las buenas acciones; al punto donde las faltas a este respecto se convierten precisamente en la esencia misma de la hipocresía.

Desde el punto de vista del análisis intencional y de la elevación, las antiguas preguntas del sensismo, el intelectualismo, el sentimentalismo y el voluntarismo sencillamente se desvanecen. La experiencia, la inteligencia, el juicio y la decisión son todas esenciales para la vida humana. Pero mientras todas las operaciones son esenciales y ninguna se puede omitir, o siquiera menospreciar, sin embargo, los niveles sucesivos se encuentran relacionados de tal forma que los últimos presuponen los primeros y los complementan, y los primeros se sujetan a los últimos y los necesitan para alcanzar su significación humana.

El introducir esta jerarquía plantea naturalmente una serie de notas y de corolarios.

Primero, dado que hemos hablado de niveles sucesivos, de primeros y de últimos, de inferiores y de superiores, estos términos simplemente son indicaciones iniciales. El significado real no es ni espacial ni cronológico. El significado real se da en términos de operaciones que elevan y operaciones que son elevadas, y el significado de la elevación es el que ya ha sido definido e ilustrado.

Segundo, la jerarquía que descubre el análisis intencional justifica las quejas tradicionales sobre la unidimensionalidad del intelectualismo, las quejas de un exclusivo énfasis en los elementos cognitivos que constituyen al ser humano. Si bien es cierto que la observación, la inteligencia y el juicio de hecho se encuentran inmediatamente bajo la dirección de la atención del sujeto, de su inteligencia, de su razonabilidad; si bien es cierto que esta dirección excluye las interferencias que proceden de los sentimientos y de los deseos; sin embargo, esta dirección no es la actividad de una facultad putativa llamada entendimiento especulativo o razón pura. Se trata de la dirección de las normas inmanentes y operativas en los tres primeros niveles de las operaciones conscientes e intencionales, y se trata de una guía que alcanza su estatura adecuada cuando se formula en un método y se implanta con una decisión de dedicar parte de la propia vida a tareas científicas, eruditas, o filosóficas.

Con todo, reconociendo todavía la unidimensionalidad de un intelectualismo exclusivo y la incompletez de un intelectualismo

que no se subordina a un método que ha sido escogido deliberadamente, no se debe aceptar el reclamo corriente de que los productos intelectualistas son abstracciones. No lo son. Lo que se denomina 'abstracto' es generalmente la comprensión de lo concreto que se determina de forma incompleta, y toda comprensión humana se determina de forma incompleta. Ciertamente, la comprensión intelectualista es más completa que las comprensiones de la conciencia indiferenciada, y es precisamente la ignorancia de la conciencia indiferenciada la que se queja del carácter abstracto de la conciencia intelectual.

Tercero, la jerarquía de las operaciones que son elevadas y las que realizan la elevación revela la importancia de lo existencial. Porque el nivel de la deliberación, la decisión y la acción tiene dos aspectos. En la medida en que afecta a otras personas y a otros objetos, es práctico. Pero, en la medida en que es el *locus* (lugar) donde el sujeto decide a favor o en contra de su propia autenticidad, es existencial.

Debe advertirse que los dos aspectos, el práctico y el existencial, no son separables. Por muy práctica que sea una decisión, revela, confirma y refuerza la autenticidad o la inautenticidad del sujeto práctico. A la inversa, por muy existencial que sea una decisión, logra su sustancia e ímpetu en la medida en que transforma la propia conducta y actividades.

Debe advertirse nuevamente que el hombre de sentido común, sin ninguna aspiración por la ciencia, la erudición o la filosofía, es espontáneamente existencial y práctico por la simple razón de que no posee una noción y mucho menos los logros de las diferenciaciones científicas, eruditas, o filosóficas de la conciencia humana. Pero hay que anotar al mismo tiempo que, si bien no es necesario invocar a la conciencia indiferenciada para preferir la *ortopraxis* a la ortodoxia, la conciencia indiferenciada sí se halla propensa a subestimar la ortodoxia; mientras que obtener un adecuado equilibrio es algo que únicamente la conciencia diferenciada en múltiples niveles puede hacer, porque esta conciencia tiene una valoración adecuada de la ortodoxia y aprende a jerarquizar la *ortopraxis* en un nivel todavía más elevado.

Cuarto, una metodología fundamental puede desempeñar la función de una filosofía de la religión sólo si va más allá de los niveles de la experiencia, la inteligencia y el juicio para incluir la importancia y relevancia superiores de la deliberación, la evaluación, la decisión y la acción. Porque toda religión involucra juicios de valor y los juicios de valor pertenecen al cuarto nivel de la conciencia intencional. Específicamente, los teólogos católicos consideran que el acto de la creencia religiosa procede de juicios de credibilidad y de juicios sobre el deber de creer; en puro lenguaje corriente, el objeto de la creencia no sólo puede sino que debería ser creído; y juzgar que tal objeto debería ser creído es hacer un juicio de valor.

Hay que advertir que esta extensión de la metodología fundamental para que incluya al sujeto en cuanto existencial y práctico, puesto que va en contra de filosofías anteriores que pensaban en términos del intelecto especulativo o de la razón pura, simplemente desarrolla las implicaciones de lo que ya se ha destacado aquí. Porque el austero desprendimiento de las operaciones puramente cognitivas o intelectuales es en sí mismo el producto de una elección libre y se implementa por la aceptación de un método. Y la integración superior de una *ortopraxis*, que sabe valorar una ortodoxia, es un complemento que necesitan y al que se encaminan la experiencia, la inteligencia y el juicio factual.

Hay que anotar a este respecto que la perspectiva que estamos proponiendo se apoya en la explicación de Talcott Parsons del desarrollo de la sociología de la religión; explicación bien distante de su hostilidad inicial, pero encaminada al reconocimiento del papel destacado que la religión juega en el interior de un sistema de acción². Porque la hostilidad inicial era contra una

2. PARSONS, TALCOTT, "The Theoretical Development of the Sociology of Religion," en *Essays in Sociological Theory Pure and Applied*, edición revisada en rústica, The Free Press, New York, 1964, pp. 197-210. (El archivo 446 de los archivos de Lonergan contiene cuatro páginas de citas de este capítulo, con la nota marginal "edición de 1949 pp. 52-56"). Véase también el artículo de Parsons "The Dimensions of Cultural Variation," en PARSONS ET AL., *Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory*, The Free Press, New York, 1965, pp. 964-971. La primera edición apareció en 1961. También los ensayos inicial y final, en BELLAH, ROBERT N., *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-*

consideración esencialmente cognitiva de la religión y su cordialidad posterior considera la religión como no cognitiva en forma predominante.

Una anotación final a esta sección consistirá en hacer una sencilla comparación con el programa hegeliano de superar la religión con la filosofía. Se trataba de una superación a la que con fortaleza se resistieron, en especial, los teólogos católicos, con el fundamento obvio de que ésta rechazaba la subordinación de lo natural a lo sobrenatural y por lo tanto rechazaba la subordinación de la filosofía a la religión y a la teología. Aunque estamos de acuerdo con nuestros predecesores católicos en rechazar el programa hegeliano, no podemos hacerlo precisamente con base en los mismos fundamentos. Porque la distinción entre lo natural y lo sobrenatural se halla dentro de un contexto metafísico, y para nosotros un contexto metafísico no es lo primario, ni siquiera lo secundario sino sólo lo terciario. Pero esto no implica que nuestra oposición a la superación hegeliana de la religión sea solamente terciaria. Porque nuestra oposición descansa en nuestro propio contexto primario del análisis intencional, en el que uno descubre tales operaciones cognitivas o putativamente cognitivas como una dialéctica hegeliana que se subordina a las operaciones del sujeto existencial y práctico. En una palabra, Kierkegaard tenía razón.

* * *

NUESTRO análisis intencional ha distinguido cuatro niveles: la experiencia, la inteligencia, el juicio factual y la decisión existencial. Debemos atender ahora al hecho de que se puede mostrar que esta estructura se encuentra abierta por ambos extremos. El operador intelectual que promueve nuestras operaciones del nivel de la experiencia al nivel de la inteligencia puede muy bien estar precedido de un operador simbólico³ que coordina las potencialidades y

Traditional World, Harper and Row, New York, 1970. (El archivo 446 contiene fotocopias de los capítulos 1, 2 y 15 del libro de Bellah).

3. Para la noción de operador simbólico agradezco el aporte de las conversaciones sostenidas con Robert M. Doran, S. J. Véase su artículo "Paul Ricoeur: Toward the Restoration of Meaning," en *Anglican Theological Review*, N° 55, October 1973, pp. 443-458. Acerca del proceso de individuación, ADLER,

necesidades nerviosas con metas superiores, mediante su control del surgir de imágenes y afectos. Asimismo, más allá del operador moral que nos promueve de los juicios de hecho a los juicios de valor con su séquito de decisiones y de acciones, existe un dominio ulterior de relaciones interpersonales y compromiso total en el que los seres humanos tienden a descubrir el fin inmanente de su ser y, con él, su más plena felicidad y su paz más profunda.

De ahí que, a partir de un análisis intencional que distingue cuatro niveles, se pase a un análisis que distingue seis niveles. Además, los dos niveles que se añaden son particularmente relevantes para los estudios religiosos. El operador simbólico que configura el desarrollo de la sensibilidad y, en su resultado más fundamental, que orienta el proceso junguiano de la individuación, parece ser sumamente relevante para una investigación de los símbolos religiosos; y el alma de la religión, se ha visto, se arraiga en un compromiso total que abarca al universo y lo hace adorando a un Dios personal⁴.

Desde un punto de vista específicamente cristiano, he caracterizado el compromiso total de la vida religiosa como 'un estar enamorado de una manera irrestricta'; y lo he caracterizado con la declaración de san Pablo: "El amor de Dios ha inundado lo más íntimo de nuestro corazón por medio del Espíritu Santo que Él nos ha dado" (Rom. 5:5); y he observado que el caso cristiano del sujeto que se enamora de Dios se complementa con la manifestación del amor de Dios para con nosotros en la muerte y la resurrección de Cristo Jesús.

GERHARD, *The Living Symbol, A Case Study in the Process of Individuation*, Pantheon, New York, 1961, Bollingen Series, 63.

4. Sobre la naturaleza de la religión, cfr. WHELAN, JOSEPH P., *The Spirituality of Friedrich von Hügel*, Newman, New York, 1971, pp. 131-133. (La referencia de Lonergan aparece en la p. 131 y ss. Lonergan confiaba, quizás, en las notas que había tomado de las pp. 131-133 —el mismo archivo 446 en sus documentos referidos en la nota 2—. Para una base más amplia, cfr. el extenso índice de las entradas: 'religión', 'experiencia religiosa', 'sentido religioso' del texto de Whelan). Lonergan, Bernard, *Method in Theology*, University of Toronto Press, Toronto, 1990; Darton, Longman & Todd, London, 1972; Seabury, New York, 1973, Cap. 4. Existe versión castellana: *Método en Teología*, Traducción de Gerardo Remolina, Sígueme, Salamanca, 1988.

Pero la atención a la religión cristiana no excluye la atención a las otras religiones. En efecto, la transición a las otras religiones se puede realizar de dos maneras. La primera tiene premisas específicamente cristianas. Apela a la regla: "Por sus frutos los conoceréis" (Mateo 7:16). Resalta el texto de la escritura que favorece la afirmación de la voluntad de Dios que quiere que todos los hombres se salven (1 Timoteo 2:4). Observa que, a quienes Dios quiere salvar se les otorgará la caridad descrita en el capítulo trece de la Primera Carta a los Corintios, así no tengan todavía un conocimiento explícito de Cristo, el mediador.

La segunda manera de proceder hacia una concepción universalista de la religión puede partir de la concepción de Raymond Panikkar de una teología fundamental que se basa en la religión vivida o en la fe mística que es anterior a toda formulación y que quizás se encuentre más allá de toda formulación⁵. También puede surgir de los estudios empíricos de los fenómenos religiosos en los que se logre discernir una convergencia de las religiones⁶. Finalmente, se puede investigar la convergencia de estos dos puntos de vista en una sola perspectiva integradora.

Para concluir esta sección quisiera recordar que hemos concebido la filosofía de la religión como una metodología fundamental; en una primera sección, hemos intentado superar la incapacidad de una filosofía escolástica para convertirse en la filosofía de lo que se cree es la religión verdadera; en una segunda sección, hemos extendido el dominio de la metodología fundamental para incluir los juicios de valor; y en esta tercera sección, hemos introducido dos ampliaciones más. Primera, hemos mencionado la posibilidad de un operador simbólico que, mediante la imagen y el afecto, oriente el proceso psíquico hacia sus fines propios y hacia fines superiores; y hemos considerado que una exploración de este

5. PANIKKAR, RAYMOND, "Metatheology or Diacritical Theology as Fundamental Theology," en *Concilium*, N° 46, 1969; METZ, J.B. (ed.), *The Development of Fundamental Theology*, pp. 43-55, especialmente la p. 54.

6. CENKNER, WILLIAM, "The Convergence of Religions," en *Cross Currents*, N° 22, Winter 1972 through Winter 1973, pp. 429-437. WHITSON, ROBLEY EDWARD, *The Coming Convergence of World Religions*, Newman, New York, 1971. Hay extensas notas marginales de Lonergan en la copia personal del libro de Whitson -Archivos, Lonergan Research Institute, Toronto.

campo es altamente relevante para una explicación del simbolismo religioso. Segunda, hemos hecho referencia al nivel sublime de las relaciones interpersonales y los compromisos totales, como un nivel que puede ser específicamente religioso; se trata de un nivel que, en una de sus actuaciones, se constata fácilmente en la doctrina del Nuevo Testamento y concuerda con la perspectiva de todas las tendencias escolásticas de que, sin la caridad, aún las virtudes infusas carecen de forma. Esta perspectiva brinda una base para explicitar la universalidad del cristianismo y para relacionarla positivamente con otras religiones. Como nota final a esta sección debo añadir que, lo que en un contexto filosófico he denominado un estar enamorado sin restricciones, en un contexto teológico puede hallar un paralelo con el existencial sobrenatural del P. Rahner (f).

* * *

HASTA ahora hemos venido trazando nuestro propio camino por fuera del contexto tradicional escolástico –en el que una filosofía razonable de la religión es una contradicción terminológica– y dentro de un contexto contemporáneo en el que la filosofía, al convertirse en metodología fundamental, recobra su importancia y su función universales.

Como ya se ha observado, la metodología fundamental se compone de tres partes: la teoría cognitiva, la epistemología y la metafísica. Además, como lo sostuve en *Insight*, la metafísica, desde este punto de vista, no es el conocimiento de la totalidad del ser, sino la estructura heurística integral en cuyo interior uno opera metódicamente y se encamina hacia el conocimiento de la totalidad del ser.

Esa estructura heurística integral tiene un fundamento y una consecuencia. Su fundamento es la auto-apropiación del sujeto que tiene experiencias, que es inteligente, razonable, libre, responsable y ama. Su consecuencia es la aplicación de este fundamento a la orientación de la investigación metódica de una forma análoga a la manera como se aplican las matemáticas en las investigaciones de la física moderna.

Mi intención presente es limitada. No puedo brindar una exploración completa de la estructura heurística de los estudios religiosos. Sólo puedo indicar dos elementos de esa estructura heurística: uno de ellos me contento con mencionarlo ya que lo he tratado suficientemente en otro lugar. El otro puedo esbozarlo con cierta amplitud: lo he tratado en otro lugar también, pero aquí intentaré una aproximación diferente y quizás más accesible.

El primer elemento de una estructura heurística para los estudios religiosos surge de la distinción entre lo auténtico y lo inauténtico. La distinción es relevante para el objeto y para el sujeto de los estudios religiosos. Para el objeto, porque los seguidores de una religión dada pueden representarla en forma auténtica o inauténtica y pueden suministrar evidencias contradictorias acerca de la naturaleza de la religión que se investiga. Es relevante para los sujetos que adelantan estudios religiosos porque éstos pueden ser humana o religiosamente auténticos o inauténticos y pueden dar así interpretaciones contradictorias de los mismos datos.

Este problema no es nuevo. Se lo evade cuando se hace abstracción de los valores que la religión ostenta, o cuando se atiende a ellos pero absteniéndose de emitir un juicio que los apruebe o desaprobe.

Si bien, estos recursos satisfacen las exigencias de la ciencia empírica, es posible poner en duda el que respondan a las exigencias de una ciencia de las religiones. Ignorar los valores que una religión ostenta es, sencillamente, ignorar un elemento principal de la religión. Esto parece ser tan inaceptable como una filosofía escolástica de la religión que sólo considera la religión que se asemeje a la que ella reconoce como la única religión verdadera. Por otra parte, dar a conocer los valores que una religión ofrece y abstenerse de hacer un juicio de valor por uno mismo es un procedimiento riesgoso; es como acometer una teoría de los valores en sí misma neutral valorativamente, algo parecido a una teoría del conocimiento que prescinde del sujeto que conoce. Tales procedimientos son precríticos.

No obstante, si la ciencia empírica se empantana con los hechos empíricos que los seguidores de una religión siguen de

manera diferente y que los intérpretes de la religión interpretan de un modo diferente, resta el que una filosofía de la religión pueda resolver el asunto. Paul Ricœur ha defendido la combinación de una hermenéutica de la sospecha con una hermenéutica de la recuperación, de forma que sea posible repudiar una religión inauténtica y sostener una religión auténtica. Yo mismo en *Insight* y nuevamente en *Method in Theology* he propuesto una dialéctica en la que se insta a los investigadores a expandir lo que consideren auténtico en los seguidores de una religión que ellos estudien, como también a revertir lo que ellos consideren inauténtico. El resultado será una prueba proyectiva en la que los intérpretes den a conocer a los demás y a sí mismos sus propias nociones de autenticidad e inautenticidad. A corto plazo, tanto los más auténticos como también los menos auténticos descubrirán lo que tienen en común. A largo plazo, los auténticos estarían en capacidad de mostrar la fortaleza de su posición con la penetración de sus investigaciones, con el incremento numérico de la comunidad científica atraída por sus supuestos y procedimientos y, eventualmente, con la reducción de la oposición a los dogmáticos de línea dura que defienden un método inadecuado sin importarles sus deficiencias cualquiera que éstas sean.

Brevemente, confío a la larga en el curso descubierto por Thomas Kuhn y que prevalece en la física que, las ideas erróneas dominantes en algún momento, propiamente no se refutan sino que se abandonan (g). Se desvanecen cuando muestran su incapacidad de ganar discípulos competentes.

* * *

HAY una segunda contribución, creo, que una filosofía de la religión puede hacer a los estudios religiosos. Con mucha frecuencia me he referido a ella como las diferenciaciones de la conciencia; pero ahora descubro que se puede elaborar una equivalencia y se pueden obtener resultados parecidos con una aproximación menos oscura.

El asunto entre manos es la necesidad de una explicación y de un ordenamiento de los diversos contextos en que primero, acontece la vida religiosa y, segundo, se adelantan las investigaciones

sobre la vida religiosa. Esta explicación ordenada consiste nuevamente en una dialéctica, no ciertamente en el sentido de la dialéctica que tratamos en la sección anterior, que gira en torno a la oposición entre autenticidad e inautenticidad, sino más bien en una dialéctica al estilo de Collingwood en la interpretación que de ella hace Louis Mink (h).

En esa dialéctica hay términos cuyo significado cambia a través del tiempo y hay, además, términos que denotan los factores que producen esos cambios de sentido.

Los términos que cambian de sentido son los contextos sociales y los contextos culturales. Los contextos sociales son los modos de cooperación humana ya entendidos y aceptados, que se agrupan bajo títulos tales como la familia y las costumbres, la comunidad y la educación, el estado y la ley, la economía y la tecnología. Los contextos culturales son las áreas de interés en que las organizaciones sociales hallan una explicación, una justificación, un objetivo: estas áreas son el arte, la religión, la ciencia, la filosofía, la historia (i).

Ahora bien, entre más lejos se remonte uno al pasado, se hará más breve la lista de los títulos sociales y de las áreas culturales, mientras las realidades a las cuales se refieren se vuelven mucho más simples en estructura y mucho más comprensivas en alcance. Así, por ejemplo, entre más antigua sea la religión, su papel se podrá distinguir con mucha menor precisión de otros papeles y la posición que ocupe en la matriz sociocultural será mucho más destacada.

No obstante, es posible hallar formas mucho más primigenias en períodos posteriores, por eso la simple cronología no nos brinda siquiera un ordenamiento preliminar. Por otra parte, la diferenciación no es independiente del lenguaje y, de hecho, es muy importante descubrir la distinción de cuatro etapas: la oral, la escrita, la lógica y la metódica (j).

Cada una de estas etapas incluye a las que le preceden pero añade un nuevo factor propio. En la etapa oral la gente habla y escucha. Cuando se introduce la escritura, lee y escribe. En la etapa

lógica, opera con proposiciones; promueve la claridad, la coherencia y el rigor de las proposiciones; se orienta hacia los sistemas que se piensa son válidos de forma permanente. En la etapa metódica se mantiene la construcción de los sistemas, pero el sistema permanentemente válido se ha abandonado como ideal; se presume que cualquier sistema es el precursor de otro mejor; y el papel del método consiste en discernir las constantes y variables en las secuencias dinámicas de los sistemas.

En períodos posteriores, se puede acrecentar la esfera de acción de las etapas primigenias: así, por ejemplo, la radio expande el hablar y el oír; el cine expande el teatro; y la televisión a ambos. Asimismo, la invención de la imprenta expande la lectura y la escritura. Además, una lógica simbólica suministra un paso intermedio entre la lógica tradicional y la computadora digital (k).

Al mismo tiempo, esta distinción de etapas de ninguna manera sugiere que las etapas posteriores sean universales. La invención de la escritura no extirpa el analfabetismo. El descubrimiento de la lógica prepara el camino para los lenguajes técnicos sin desplazar el lenguaje 'corriente' de la vida cotidiana. Con la emergencia del método científico o filosófico no se disipa automáticamente la ilusión de los sistemas permanentemente válidos.

La distinción de etapas implica que haya aprehensiones diferentes de las organizaciones sociales y de los logros culturales. Involucra, además, diferencias en las organizaciones sociales que se proyectan y se realizan, y diferencias en los logros culturales que se ambicionan y realizan.

Adicionalmente, el hecho de que las etapas no se universalicen, el hecho de que puedan convivir quienes pueden y quienes no pueden leer y escribir, quienes pueden y quienes no pueden operar con proposiciones y construir sistemas de pensamiento; el hecho de que pueda convivir gente que puede y que no puede captar que los constructos sistemáticos viven su cuarto de hora para desaparecer eventualmente en beneficio de mejores constructos; este hecho complejo tiene la doble consecuencia de la estratificación y de la alienación.

Este hecho conduce a la estratificación porque, quienes se hallan en etapas más avanzadas, están en mayor capacidad de emprender nuevas y quizás mejores organizaciones sociales, y están en mayor capacidad de suministrar justificaciones culturales apropiadas a las mismas.

Este hecho conduce a la alienación porque en la medida en que los más avanzados inventan las organizaciones sociales y se idean su justificación cultural, los menos avanzados viven en organizaciones sociales que están más allá de su comprensión y están motivadas por valores que ellos no aprecian. Por el contrario, en la medida en que los menos avanzados asumen la iniciativa, los más avanzados se verán alienados por un pensamiento social *simplista* y por burdas creaciones culturales.

He venido haciendo un bosquejo de rasgos muy burdos –un bosquejo que admite diferenciaciones y refinamientos casi infinitos– (1) ocho títulos de organizaciones sociales, (2) cinco áreas de interés cultural, (3) cuatro etapas que diversifican el alcance de las iniciativas sociales y culturales, y (4) la tendencia creciente de estas etapas a producir la estratificación y la alienación.

Al interior de estos contextos sociales y culturales variables, la religión se descubre a sí misma y elabora su identidad; se diferencia de otras áreas y entra en interacción con ellas. En su etapa oral la religión se manifestará como mito y como ritual. En su etapa escrita se convertirá en la religión del libro, de la Torah, el Evangelio, el Corán. En la etapa lógica puede reduplicarse con la reflexión de sí misma que pondría fin a las disensiones mediante pronunciamientos dogmáticos y procuraría hallar una reconciliación global mediante las teologías sistemáticas. En la etapa metódica la religión confronta su propia historia, distingue las etapas de su propio desarrollo, evalúa la autenticidad e inautenticidad de sus iniciativas, y predica su mensaje mediante muchos estilos y formas apropiados a los múltiples estratos sociales y culturales de las comunidades en que opera.

A través del tiempo, toda etapa anterior saca a la luz una exigencia para la siguiente. Para satisfacer esa exigencia se forma una élite y, aunque su trabajo no es meramente incomprensible y difícil

sino que en cierta medida se vuelve improductivo, los eternos representantes de las etapas anteriores expresan su alienación vociferando sus quejas.

Fue así como comenzó y se esparció el cristianismo a través de las palabras y las acciones de Cristo y de sus apóstoles. Pero, hacia el final del siglo II emergió una élite que estudió las escrituras y leyó a Ireneo en Galia, a Hipólito en Roma, a Tertuliano en el norte del Africa, a Clemente y a Orígenes en Egipto.

La palabra hablada se objetiva transitoriamente. La palabra escrita se objetiva en forma permanente. Puede contemplar un área más amplia y sustentar un examen continuo. Así, Ireneo, Hipólito, Tertuliano, Clemente y Orígenes presentaron el Cristianismo como opuesto a un gnosticismo que despreciaba e incluso ridiculizaba al Dios creador del Antiguo Testamento, siendo éste también Dios, el Padre de Cristo Jesús el Salvador de la humanidad.

Igualmente, en este momento la etapa oral de una religión se ocupará no sólo de 'hacer la verdad' sino también de la forma particular de 'hacerla', esto es, 'diciendo la verdad'. En esta forma los eruditos llegaron a discernir fórmulas breves de fe enclavadas en el Nuevo Testamento, y se pensó que la Primera Epístola de Juan se opone a una forma de docetismo* gnóstico. Pero la apologética y la controversia condujeron a la etapa lógica de la religión. Los antropomorfismos del Antiguo Testamento tuvieron que ser explicados como expresiones no literales sino simbólicas; y para expresar literalmente la comprensión cristiana del Dios Padre, la inventiva cristiana acudió a los logros de los griegos. Para Orígenes, Dios padre es estrictamente espiritual y estrictamente eterno; y lo mismo es verdad de su hijo y de la palabra.

Ahora bien, una entrada en la etapa lógica no admite una retirada lógica de ella. Y lo que es peor, los argumentos para una posición pueden ir acompañados de otros argumentos en contra. Vinieron entonces los concilios. Los Arianos fueron rechazados en

* (N.T.) Herejía según la cual el cuerpo humano de Cristo no era real sino aparente.

Nicea, los Macedonianos en Constantinopla, los Nestorianos en Efeso, los Monofisitas en Calcedonia. Las doctrinas de la Trinidad y de la Encarnación se formularon con toda austeridad, y se evitaron los peligros de la alienación en la medida en que a las mentalidades instruidas se les permitió considerar los dogmas como leyes, mientras que a las masas de la etapa oral se las mantuvo en el ámbito de las confesiones de fe y las devociones litúrgicas.

Así como hay una transición de 'hacer la verdad' a 'decirla', así también hay una transición ulterior de 'decir la verdad' a alcanzar alguna comprensión sobre ella. Aun cuando la verdad exprese el misterio, ésta por lo menos no debe implicar contradicción. Claro está que este interés produce una élite ulterior todavía más pequeña. Ésta hizo una aparición momentánea en la comparación de Orígenes de la generación del hijo con el origen de la voluntad a partir del conocimiento. Alcanzó una realización breve aunque notable en el *Ad Ablabium (A Ablabio)* de Gregorio de Nisa que explicaba la diferencia entre la generación del hijo y la procesión del espíritu. Halló un vehículo respetado en el *De Trinitate (Sobre la Trinidad)* de Agustín, tratado muy extenso y en su mayor parte retórico y lógico. Este interés llegó a ser la ocupación de una comunidad intelectual amplia y dinámica en la escolástica medieval. Lo que inspiró a la escolástica fue aquella fe de Anselmo que busca entender así sea arduo lograrlo. Su gran maestro de escuela fue el *Sic et non (El sí y el no)* de Abelardo. Su cima: las obras completas de Aquino; y su tragedia: que un método espontáneo, surgido de la práctica de la *lectio* y la *quaestio* (la exposición y la pregunta) fue llevado por mal camino por la ineptitud de los *Analíticos Posteriores* de Aristóteles.

La escolástica decayó. Su decadencia fue saludada por el alejamiento de la *devotio moderna* (la devoción moderna), que prefería sentir la compulsión a definirla; por el ridículo de los humanistas con el nuevo resurgir del aprendizaje, y por la invención de la imprenta, que dio nueva vida y vigor a la religión del libro. Sobre esta ola se deslizó la Reforma. Y para hacer frente a ella se plantó el Concilio de Trento. Pero, si la Reforma rechazó en bloque las ambigüedades de la escolástica, si insistió en las escrituras, siguió creyendo, sin embargo, en los concilios griegos y

por ello se confió a una posición lógica, y con el tiempo, a una escolástica propia.

Con todo, la insistencia protestante en las escrituras dejó una puerta abierta. A través de ella, a su debido tiempo, ingresó en los estudios escriturísticos la aplicación de los nuevos métodos del siglo XIX para la investigación histórica y la interpretación textual. Así se pusieron de manifiesto las diferencias entre la mentalidad de las escrituras y la mentalidad de los concilios, y surgieron dudas sobre si los dogmas conciliares podían atribuirse a la revelación divina. El problema sale a la superficie con el protestantismo liberal del siglo XIX, con el modernismo de comienzos del siglo XX y por tercera vez con el despertar del Concilio Vaticano Segundo cuando, incluso teólogos católicos, encuentran cuestionable la definición de Calcedonia y quieren cambiar nuestra comprensión tradicional de Cristo y nuestra profesión de fe en él.

El problema, y ciertamente, debiera decir la crisis, es una crisis de la inteligencia. Por muy radical que sea su contenido, sus raíces son antiguas, porque los problemas de la inteligencia son problemas de método. La escolástica se fue por mal camino cuando sus preguntas surgieron, no de sus fuentes en la escritura y en la tradición, sino de los conflictos entre los sistemas teológicos. El siglo XVI se extravió cuando su incompreensión del desarrollo doctrinal dividió al cristianismo en los arcaizantes, que llamaron corrupciones a los desarrollos, y los anacrónicos, que leyeron desarrollos posteriores en los documentos primigenios. Los católicos también se extraviaron, tanto por su oposición tan largo tiempo sostenida contra los métodos avanzados de la investigación histórica y de la interpretación textual, como por su transposición acrítica de la escolástica al interior del pensamiento moderno.

* * *

MI DISCUSIÓN se divide en dos partes. En la primera pretendí establecer una filosofía de la religión al concebir la filosofía como metodología fundamental, [y] la filosofía de la religión como la metodología fundamental de los estudios religiosos. Esta parte se dividió en tres secciones: en la primera se efectuó una transición de la prioridad de la metafísica a la prioridad de la teoría cognitiva; en

la segunda, nos movimos de la psicología de facultades al análisis intencional; en la tercera, añadimos los aspectos del análisis intencional que son específicamente relevantes para los estudios religiosos.

La segunda parte del escrito se ocupó de las estructuras heurísticas de los estudios religiosos: el manejo metódico de los problemas valorativos constituyó una primera preocupación; la segunda, el ordenamiento de las diferencias debido a los desarrollos.

NOTAS EDITORIALES

(a) Este acontecimiento nos habilita para fechar el presente documento, puesto que tres de los libros de Dumméry fueron puestos en el *Índice* en Junio 4 de 1958. Hay que anotar que Lonergan, en sus cursos de la Universidad Gregoriana, se había referido a la obra de Dumméry con gran respeto, si bien anotando una deficiencia; cfr. su *De Verbo Incarnato*, 3a. ed., Imprenta U. Gregoriana, Roma, 1964, 16: "*illud notate quod huic philosophiae, tam acute quam erudite elaboratae, unum deest, scilicet, illud verum absolute positum quo innotescit ens*" (advirtiendo que a esta filosofía tan aguda y eruditamente elaborada le falta una cosa, a saber, la posición absoluta de lo verdadero con la que se capta el ser); cfr. también su *De Deo Trino*, vol. 1, 2a. ed., Imprenta U. Gregoriana, Roma, 1964, 60, p. 274.

(b) Coreth, Lonergan y Rahner constituyen un trío recurrente en las discusiones del tomismo trascendental, pero con varios énfasis; cfr. Bourke, Vernon, "*Esse, Transcendence, and Law: Three Phases of Recent Thomism*", en *The Modern Schoolman*, N° 52, 1974-75, pp. 49-64, donde son Rahner y Coreth quienes se ponen en discusión, con la adición de Lonergan; o Hill, William J., "*Thomism, Transcendental*", en *New Catholic Encyclopedia*, vol. 16, Suplemento 1967-74, pp. 449-54, donde se discute a Rahner y a Lonergan, con la adición de Coreth. Pero regularmente es Maréchal quien constituye el foco.

(c) Lonergan puede estar pensando en McShane, Philip, (Ed.), *Language, Truth and Meaning: Papers from The International Lonergan Congress, 1970*, Gill and Macmillan, Dublin and London, 1972; cfr. en ese volumen Coreth, E., "*Immediacy and the Mediation of Being; an Attempt to Answer Bernard Lonergan*", pp. 33-48, y "*Bernard Lonergan Responds*", pp. 306-12, especialmente en la p. 311. El elemento original del intercambio fue la reseña que hizo Lonergan sobre Coreth, "*Metaphysics as Horizon*", en *Collection: Papers by Bernard Lonergan*, Frederick E. Crowe and Doran, Robert M. editores, *Collected Works of Bernard Lonergan* (en adelante *CWL*), Vol. 4 University of Toronto Press, Toronto, 1988, pp. 88-204.

(d) No es claro que Lonergan repudiara siempre la psicología de facultades como explicación metafísica, pero hacia 1959 llegó a rechazar el papel central que jugó en el pensamiento escolástico. Véanse por ejemplo, las conferencias

publicadas treinta y cuatro años más tarde bajo el título *Topics in Education*, en Crowe, Frederick E., and Doran, Robert M., editores, *CWL*, vol. 10 University of Toronto Press, Toronto, 1993, pp. 209-10: "Debemos pasar (...) de pensar en un conjunto de facultades y su actuación a pensar en un flujo concreto de la conciencia". Una declaración simple pero fundamental se halla en las entrevistas 1981-82, publicadas bajo el título *Caring about Meaning: Patterns in the life of Bernard Lonergan*, Lambert, Pierre, Tansey, Charlotte, Going, Cathleen editores, Thomas More Institute, Montreal, 1982, p. 43. "Las potencias no son datos de la conciencia; las operaciones y los dinamismos sí"—lo cual no excluye las potencias como conclusiones de las operaciones y los dinamismos; o, "los viejos esquemas (tales como la psicología de facultades) no son relevantes" (Ryan, William F.J., Tyrrell, Bernard J., Darton editores *A Second Collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan, S. J.*, Longman & Todd, London, 1974, p. 79)— pero ser irrelevante es también ser. Y en el presente artículo escribe, "En la medida en que la psicología consiste básicamente en una discusión de facultades (...)" —es por eso que las facultades pueden seguir siendo un tópico, pero no básico; asimismo, "el análisis intencional transpone estos asuntos a una nueva forma" — pero la forma antigua tuvo su validez. Cuando a partir de allí leo, "He abandonado la psicología de facultades" (*A Second Collection*, p. 223), interpreto eso como una manera de hablar demasiado rápida que exige detenerse, cualificar y hacer una anotación cuidadosa.

(e) En otro lugar, Lonergan (en la conferencia inédita de 1969, "Faith and Beliefs", p. 7 de los archivos MS del Lonergan Research Institute) da una referencia más precisa: *Hörer des Wortes (El oyente de la palabra)*, Kösel-Verlag, Munich, 1963, p. 40. Cuando falleció había una copia personal de este libro en su cuarto, con líneas marginales en la p. 40. Pero no es del todo claro hasta qué punto Lonergan debía este concepto de elevación a Rahner y hasta qué punto encontró de manera conveniente un apoyo en él; la página a la que hemos hecho referencia en *Hörer des Wortes* no basta como fuente para la propia opinión de Lonergan —¿se hallará en otro lugar en Rahner? De cualquier modo, en su propio *Insight*, escrito en 1953, Lonergan ya se había distanciado de Hegel: "La elevación de Hegel es mediante un tercer concepto reconciliador, pero nuestro desarrollo consiste a la vez en la acumulación de intelecciones (...) y en la reversión de (...) las aberraciones" (*Insight*, p. 422 que corresponde a *CWL* vol. 3, p. 447).

(f) Con frecuencia Lonergan se refería, directa o indirectamente, a las consideraciones que Karl Rahner hacía sobre la consolación sin causa de

Ignacio de Loyola, en relación con sus propias consideraciones acerca del don del amor de Dios (*Method in Theology*, pp. 106 y 278; *Philosophy of God, and Theology: The Relationship between Philosophy of God and the Functional Specialty, Systematics*, Darton, Longman & Todd, London and Philadelphia, Westminster, 1973, p. 38; "The Response of the Jesuit as Priest and Apostle in the Modern World", en *A Second Collection*, pp. 165-187, especialmente la p. 173; *A Third Collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan, S. J.*, Frederick E. Crowe editor, Paulist, New York, 1985, p. 196, p. 201 n. 48, p. 242, p. 249 n. 2, pero no he advertido a ninguna otra mención explícita del existencial sobrenatural.

(g) Thomas S. Kuhn comienza a aparecer en las conferencias de Lonergan hacia 1974, a veces acerca del tópico presente, a veces acerca del papel de la comunidad en la ciencia. Véase "Method: Trend and Variations", en *A Third Collection*, Paulist Press-Geoffrey Chapman, New York-London, 1985, pp. 13-22, especialmente p. 15; "Prolegomena to the Study of the Emerging Religious Consciousness of Our Time", en *Ibidem*, pp. 55-73, especialmente p. 63; "Religious Knowledge", pp. 129-145, especialmente p. 138, la segunda de las tres conferencias acerca de los estudios religiosos y la teología; también "Questionnaire on Philosophy", en *Method: Journal of Lonergan Studies* 2:2, October 1984, pp. 1-35, especialmente p. 5. Algo más acerca de esto en el artículo de Lonergan "The Human Good", en *Humanitas, Journal of the Institute of Man*, N° 15, 1979, pp. 113-26, especialmente la p. 121; también "Questions with regard to Method: History and Economics", en *Dialogues in Celebration*, Cathleen M. Going editora, Thomas More Institute, Montreal, 1980, pp. 286-314, especialmente p. 289.

(h) La referencia es probablemente a Mink, Louis, *Mind, History, and Dialectic: The Philosophy of R. G. Collingwood*, Indiana University Press, Bloomington/London, 1969, una obra a la cual Lonergan se había referido dos años antes: cfr. "Healing and Creating in History", en *A Third Collection*, pp. 100-109, especialmente p. 109.

(i) Se puede hacer una comparación entre estas listas de los contextos sociales y culturales con las listas de las 'instituciones sociales' y los 'logros culturales' de "Dimensions of Meaning", en *CWL*, Vol. 4, pp. 232-45, especialmente p. 234, y "Natural Right and Historical Mindedness", en *A Third Collection*, pp. 169-83, especialmente p. 170. Una fuente posible es el texto de Bagby, Philip, *Culture and History: Prolegomena to the Comparative Study of Civilizations*, CT: Greenwood Press, Westport, 1976,

p. 77, un libro al que se refiere Lonergan en *Topics in Education* p. 230 n. 54; pero Lonergan, en comparación con Bagby, sostiene una distinción más cuidadosamente elaborada entre los dos conjuntos.

(j) Aquí Lonergan es explícito sobre el avance de su pensamiento, y podemos hacer un examen del mismo si comparamos con estas cuatro etapas las tres mesetas de "Natural Right and Historical Mindedness", en *A Third Collection* pp. 169-83, especialmente pp.177-80. Brevemente, en términos del significado, las tres mesetas se caracterizan por "significados tales que se muestran operativos en los hombres de acción; en significados ulteriores que involucran una familiaridad con técnicas lógicas; y una meseta de significados todavía ulterior que alcanza su importancia específica y su propio estatuto dentro de una aproximación metódica que ha reconocido sus soportes en un análisis intencional" p.180. Véase también *Method in Theology* pp. 85-99, especialmente p. 108, donde encontramos las tres etapas descritas así: "En la primera etapa las operaciones conscientes e intencionales siguen el modo del sentido común. En una segunda etapa, además del modo del sentido común se da el modo de la teoría, donde la teoría es controlada por una lógica. En una tercera etapa, los modos del sentido común y de la teoría permanecen, la ciencia afirma su autonomía con respecto a la filosofía, y se dan filosofías que dejan la teoría a la ciencia y toman su posición en la interioridad" p. 85. La distinción entre oralidad y escritura no es nueva –se empleó para las diferenciaciones de la conciencia en *Philosophy of God, and Theology* (57); ver también *A Third Collection*, p. 177– pero en este escrito las diferenciaciones de la conciencia se convierten en la base para divisiones todavía más fundamentales de la vida humana.

(k) Ésta es quizás una posición prefigurada en el curso de 1959 en la Universidad Gregoriana, *De intellectu et methodo*, donde se dice de la técnica simbólica (esto es, la lógica): "*nunc est species quaedam scientiae mathematicae*" (es entonces una especie de ciencia matemática), (p. 10 de las notas de estudiante del curso, Archivos del Lonergan Research Institute).