

AVANZAR EN TEOLOGIA *

JUAN LUIS LORDA

1. *Una «comparacion odiosa»*

Un viejo refrán español señala que «las comparaciones son odiosas» y se entiende fácilmente por qué. Un poco de experiencia humana basta para conocer cuántas bajas pasiones, sobre todo cuánta envidia, suscitan. Me parece que en la historia de las ciencias del espíritu, también de la Teología, en estos cuatro últimos siglos, habría que reconocer una influencia no pequeña a esa envidia que nace de las comparaciones. Ya Descartes, en el siglo XVII, quiso hacer una filosofía que imitaba el método de las matemáticas y la geometría. Desde entonces la tentación ha ido creciendo, a medida que las ciencias naturales y exactas se consolidaban y desarrollaban de una manera espectacular; hasta tal punto que sus éxitos han configurado nuestra cultura y es posible hablar de una Era Tecnológica.

El saber positivo se ha extendido de una manera prodigiosa: generaciones de científicos se han sucedido estructurando un saber cada vez más amplio, más orgánico y más útil. Entonces se ha hecho inevitable una comparación, aunque sea odiosa, con las ciencias del espíritu, donde no sería tan fácil reconocer que la sucesión de estudiosos haya producido realmente un saber amplio, orgánico y útil.

Las consecuencias de esa comparación, después de varios intentos infructuosos de imitación, han sido primero la autocrítica, comenzada seriamente por Kant, y, finalmente, el escepticismo ante la verdad, y un vergonzante complejo de inferioridad ante las ciencias positivas. La Teología no ha quedado al margen de este proceso.

En este contexto parece importante preguntarse qué puede significar avanzar en Teología; porque es evidente que de la respuesta que podamos dar a esta pregunta depende el sentido de nuestra actividad de hombres dedicados a esa disciplina.

* Texto de la introducción al Seminario de profesores de la Facultad de Teología celebrado el día 11 de diciembre de 1985.

Si la pregunta careciera de sentido o no supiéramos responderla quedaríamos en una situación incómoda, pues estaríamos afirmando que nuestra actividad científica en realidad no contribuye al progreso del saber: con nuestra labor no estaríamos construyendo nada, al contrario de lo que sucede en todas las ciencias naturales y exactas. Habría motivos para sentir un hondo complejo de inferioridad e incluso un cierto sentimiento de culpabilidad.

Hay que preguntarse, por tanto, si es posible y en qué consiste avanzar en Teología; necesitamos un criterio para asegurarnos de que con nuestro trabajo diario construimos realmente algo. Hemos de llegar a saber en qué consiste avanzar y en qué retroceder, qué es construir y qué destruir, qué es progresar y qué es dispersarse.

2. Progreso subjetivo y progreso objetivo

Cabe una respuesta obvia que no se puede despreciar: avanzar es, en Teología como en cualquier disciplina, saber más cosas. La respuesta es evidentemente válida, especialmente para personas que comienzan a dedicarse al estudio: progresan en la medida en que aprenden más cosas.

Sin embargo no se podría extrapolar esta respuesta. Nuestra disciplina tiene la peculiaridad de que llega un momento en el que, propiamente hablando, no es posible saber más cosas: el número de «cosas» reveladas y de los «hechos» históricos en que se realiza la Revelación, son, en cierto modo, limitados. Por eso plantear el progreso en términos de saber más cosas resultaría, a partir de un cierto momento, inútil, e incluso deformaría la actividad teológica orientándola hacia la erudición.

Para personas que llevan ya años trabajando en una materia, el sentido del progreso es más bien el de saber mejor esas mismas cosas; es decir, profundizar en ellas, sistematizarlas y aplicarlas a las situaciones cambiantes que deben iluminar. Esta actitud es lo que conviene a un saber maduro y no tiene límites: siempre es posible penetrar más, siempre es posible sintetizar mejor y siempre es posible dar un juicio «sapiencial» nuevo a unas circunstancias que, por su propia naturaleza, son siempre distintas.

Ya tenemos con esto una cierta idea de lo que significa progresar en Teología, sin embargo todavía nos movemos en un ámbito individual. Ahora la pregunta debe ser: ¿Cómo avanza la Teología en sí, en cuanto saber de la humanidad? En este momento se plantea el problema en toda su envergadura y se entrevé la dificultad de una respuesta. Antes habría que cuestionar qué significa la Teología en sí, que, en el fondo, es la pregunta de hasta qué punto se objetivan los

frutos del espíritu humano: la cuestión que apasionó a Hegel y a Dilthey. Intentar resolverla desde un punto de vista teórico no parece sencillo, por eso es preferible remitirse de nuevo a los hechos.

3. *Crisis en el alma*

Probablemente nadie se atreverá a negar que las ciencias positivas han avanzado en estos últimos años. Incluso cabría reconocer en ese progreso los mismos signos que reconocíamos en el saber individual: en casi todas las disciplinas positivas se saben más cosas, y se saben con más profundidad, mejor organizadas sistemáticamente y con aplicaciones cada vez mayores y más sorprendentes. No cabe duda de que se ha dado un progreso objetivo.

En cambio, no sería fácil afirmar lo mismo en el ámbito de la Teología, a pesar del ingente volumen de publicaciones de estos últimos años. Es claro que no sabemos más cosas, en el sentido a que aludíamos antes; pero lo más desconcertante es que tampoco sería fácil asegurar que esas cosas se conocen mejor, con mayor penetración, más sistemáticamente y con mayores aplicaciones prácticas.

Lo primero que saltaría a nuestra vista si intentásemos hacer este análisis, es que existe una radical falta de unidad, lo que hace difícil hablar de la Teología como si realmente fuera *una* disciplina con contenidos objetivos. Más bien llegaríamos a la conclusión de que la Teología es una actitud. Hoy se llama teólogo —así nos los presentan los medios de comunicación— a cualquier persona que dice o escribe algo que tiene cierto parentesco con la Sagrada Escritura, las costumbres cristianas, las creencias religiosas de cualquier índole, etc. Naturalmente, esto supone tal variedad de orientaciones, planteamientos, ideas, etc., que la pregunta de si la Teología avanza o retrocede queda sin sentido. A primera vista, se podría insinuar que sólo cabe progreso en la medida en que haya más gente que participe de esa actitud o que esa gente diga y publique cada vez más cosas.

Se podría indicar que, en todas las disciplinas, hay siempre cierta falta de unidad, disparidad de opiniones; y esto, en efecto, es connatural al progreso científico: sucede también en todas las ramas de las ciencias positivas; pero en éstas los puntos en discusión son sólo aquellos que constituyen los límites del conocimiento en esa ciencia, donde continuamente nacen nuevas hipótesis que pretenden abarcar mejor todos los datos. Por el contrario, en el ámbito de la Teología, los puntos en cuestión son incluso los datos que podrían considerarse más básicos. De manera que se tiene la impresión de que es una tarea que se está continuamente comenzando y replanteando, sin que haya nada

que se pueda considerar como definitivamente ganado: en cierto modo, es la ingrata tarea de Penélope delante de su telar, sólo que a Penélope la animaba un alto motivo para trabajar así.

Esta situación, que no sería exagerado calificar de caótica —incluso sin dar a esa palabra un sentido negativo—, es común a las otras ciencias del espíritu y en cierta medida depende de ellas. De una manera particular, depende de la crisis de la verdad filosófica, de la multiplicación de «verdades» en el seno de nuestra cultura, que afecta a las convicciones más básicas y a aquellas que hasta ahora eran comunes y constituían el patrimonio de la civilización occidental. Este tipo de crisis, que Toynbee llamaba «cisma en el alma»¹ y que para él es síntoma de una situación de precolapso cultural, se ha trasladado a la Teología.

Aunque la fe, por su propio carácter de saber básico, no debería permitir ser cuestionada por otro saber, no ha sucedido así. El pluralismo filosófico asumido acríticamente en muchos casos, ha producido un pluralismo de «creencias». Y, siendo la fe el dato más básico de la Teología, no puede extrañar que haya dado lugar a teologías tan profundamente distintas que no deberían ser llamadas con el mismo nombre para no dar lugar a equívocos.

4. *La tentación del estilo indirecto*

Perdida la unidad de los datos básicos y disuelta en una variedad que ya resulta inabarcable por su dispersión, la tentación grande que puede venir al teólogo que desea seguir trabajando en un ámbito universal es la de dedicarse simplemente a la Teología positiva. Si en los datos especulativos más profundos —los de la fe— no es posible ponernos de acuerdo, al menos podremos ponernos de acuerdo en los datos históricos más simples: quizá no todos admitirán que Cristo tuvo dos naturalezas, pero podremos ponernos de acuerdo en que el Concilio de Calcedonia lo dijo, aunque es posible que tampoco seamos capaces de ponernos de acuerdo sobre lo que realmente quería decir con esto.

Es un hecho que los estudios de teología positiva han aumentando de manera impresionante en estos últimos años. La mayor parte de los trabajos que pueden leerse en las revistas especializadas pertenecen a este género. Los estudios de tipo positivo permiten emplear un cómodo

1. A. J. TOYNBEE, *Estudio de la Historia* (compendio D. C. SOMERVELL), II, Barcelona 1985, pp. 107-135.

estilo indirecto en lugar del estido directo que está mucho más expuesto a polémica y que puede suscitar inmediatas —y a veces desconsideradas— descalificaciones. Evidentemente es mucho menos comprometido decir que tal autor pensó que una determinada opinión era verdadera, que asumir personalmente esa opinión y decir que la verdad es así.

En cuanto a este modo de hacer Teología, es posible reconocer un notabilísimo avance en estos últimos años. Se han multiplicado los estudios bíblicos, patristicos y de la historia de la Teología. En este sentido, si podría decirse que la Teología ha avanzado y felicitarse por ello. Sin embargo, el empleo del estido indirecto tiene unos límites que no es posible desconocer. No se podría aceptar sin ciertos matices que el incremento de los estudios positivos contribuye necesariamente al progreso de la Teología. Un ejemplo nos puede servir de ilustración.

La edición bilingüe de la BAC de las obras completas de S. Agustín constará, cuando se complete, de cuarenta y un volúmenes. Pero es posible comprobar que sobre el mismo San Agustín se edita cada dos años un número de páginas superior a las que esa edición contiene. Siempre cabe la sospecha —que luego una somera investigación confirma— que, entre tantísimo material, forzosamente se ha de decir mucho más de lo que San Agustín dijo: es decir, que muy probablemente se le hacen decir muchas cosas que no dijo nunca. Esto constituye, por otra parte, una fuente inagotable de polémicas, que a su vez multiplica el material existente.

Ante la perplejidad que puede ocasionar esta sobreabundancia de material cabe hacerse la pregunta de si es preferible estudiar directamente los cuarenta tomos de la BAC o unos cuantos miles de estudios sobre esos escritos. En el primer caso, la tarea parece asequible hasta cierto punto y puede dársele un plazo razonable. En el segundo, nos adentraríamos en un mar sin orillas que nunca podremos recorrer enteramente. Por otra parte, cualquiera advierte que no es lo mismo leer directamente a un genio, que leer lo que piensa —quizá un principiante— sobre un genio.

Es verdad que, de todas formas, los estudios de historia de la teología prestan un servicio indudable porque nos permiten conocer el contexto del pensamiento —o de una expresión— de un autor y nos lo pueden resumir y sistematizar, lo que supone un ahorro de esfuerzo y tiempo que no se debe despreciar: sería una locura intentar comprender bien a San Agustín sin antes haber leído alguna o algunas buenas introducciones a su pensamiento. Un buen conocedor de su obra nos puede resultar muy útil para comenzar a estudiarla directamente con provecho. Sin embargo, sería un error esperar a leer todo lo que se ha publicado sobre el gran Obispo de Hipona, antes de leerlo directamente. No empezariamos nunca.

5. *El exceso de materiales*

Es un hecho que, en los últimos años —y a pesar de la crisis económica—, se han multiplicado las instituciones y las publicaciones teológicas. Cada vez resulta más difícil seguir incluso el ritmo de publicaciones de la especialidad a la que cada uno se dedica. Muchos se reconocerán en estas palabras de Unamuno que me voy a permitir citar por extenso: «Cuando alguien quiere decidirme a que pida mi traslado a Madrid —lo cual podrá llegar a serme dolorosa necesidad, sobre todo por causa de mis hijos, algún día— me dice que hay allí medios de estudio. Y es precisamente en la superabundancia de esos medios donde veo peligro para mis fines. Les tengo miedo a las revistas que se reciben en el Ateneo, temblando de acabar en lector de catálogos. Aquí, en Salamanca, atendido a los pocos libros modernos que me puedo procurar con mis escasos recursos pecuniarios, y a los no muchos que las bibliotecas y los amigos pueden ofrecerme, lo que leo, lo leo con calma y hasta apurarlo, pero allí, en Madrid, llego al Ateneo, empiezo a revisar revistas y dejo la una y tomo la otra y nada saco de provecho. Mientras estoy leyendo un artículo, me está bailando en la retentiva el título de otro. Y así, empezando por leer libros, se pasa a leer revistas y luego revistas de revistas y catálogos al cabo. Se enreda uno en el exceso de material». Y acaba sus observaciones con esta significativa comparación: «Hay aquí, en Salamanca, una hermosa Concepción de Ribera, y tantas veces la he visto, y con tanta calma cada vez, que me la sé de memoria y la he sacado casi todo el fruto que pudiera, y en cambio, recuerdo mi paso a la carga por una de las más ricas pinacotecas de Italia, de la que no conservo imagen alguna precisa y clara»².

No sería fácil decidir si tal abundancia de material nos acerca a los autores del pasado o más bien nos los oculta y nos los distancia. Es el peligro de toda tarea de mediación. Nunca se encomiará suficientemente la conveniencia de ir a las fuentes.

Recuerdo haber leído, hace años, en un libro americano de técnicas de estudio, una frase como ésta: «el espíritu del hombre es como su cuerpo, no vive de lo que come sino de lo que digiere». Cualquiera entiende que un exceso de material puede acabar produciendo transtornos en el metabolismo de la vida del espíritu. Recientemente oí a un profesor universitario que nunca leía nada sin escribir al mismo tiempo. La declaración me impresionó. No le quedaba tiempo para leer y aprender o disfrutar, sólo leía para escribir y citar. En este sen-

2. M. de UNAMUNO, *La dignidad humana*, Madrid, 1961, p. 109.

tido las nuevas instalaciones de informática han permitido un notable desarrollo. Cada vez resulta más fácil poner a pie de página bibliografía que ha sido clasificada en la memoria de un ordenador y que no ha podido ser leída o que sólo ha sido leída muy superficialmente y con el objeto precisamente de clasificarla en el ordenador; tarea que, por otra parte, facilitan un gran número de revistas bibliográficas especializadas.

El tiempo juega en contra de este modo de concebir el quehacer teológico: si cada vez se publica más, cada vez se puede abarcar menos. Pero además, el tiempo aumenta el número de autores y opiniones que es necesario estudiar. Como la historia progresa, se multiplican los datos que es preciso conservar y valorar: además, la historia avanza acelerándose. Nueve siglos de filosofía griega se pueden condensar suficientemente en una treintena de autores que un especialista podrá llegar un día a conocer a fondo, entre otras cosas, porque se conservan muy pocas obras de la mayoría de ellos. Sin embargo, si se quisiera estudiar debidamente sólo los últimos treinta años de historia de la Teología sería preciso escoger varias docenas de autores con una producción escrita muy notable.

La tarea de la Teología de estilo indirecto se revela cada vez más difícil: se podría decir que, por su propia naturaleza, tiende al colapso. Si se pudiera llegar a dar el caso, completamente hipotético, de que se destruyera la mitad de la documentación contemporánea existente, quizá no sería fácil decidir si se trata de una terrible desgracia o de un beneficio providencial.

Cabe objetar que la historia va también creando un poso; que, con su andar, sedimenta los datos y selecciona los que tienen más importancia. Hay que reconocer que esto ha sucedido en el pasado, pero quizá no pueda extrapolarse hacia el futuro y convertirlo en una ley necesaria. Uno de los efectos más importantes de la abundancia de material y de la disgregación de nuestra cultura, es que parece que se están formando distintos posos, distintas sedimentaciones.

Aunque de este fenómeno siempre se pueden encontrar ejemplos en la historia, hoy es mucho más acusado: la universalización de las características más superficiales de nuestra civilización —técnicas, económicas, etc.— va unida a la generación y coexistencia de «culturas» muy diversas. Hay distintas sedimentaciones ideológicas, y también historias de la Teología muy diversas: los autores del pasado son valorados de manera muy distinta y se ignoran unos en un determinado ambiente, mientras que se revalorizan otros que en otros ambientes están olvidados. No es fácil afirmar que al final va quedar un poso común. El mismo fenómeno se observa cuando se repasa la bibliografía citada: hay una evidente sectorialización en zonas ideológicas y lingüísticas.

La esperanza de una síntesis, en la medida en que es posible, resulta cada vez más lejana. Los estudios parecen diverger más que converger.

6. *Estilo indirecto y verdad*

Sin embargo, y a pesar de todo lo que se ha dicho, el problema y la limitación más grave del estilo indirecto en la Teología es otro: el peligro es que el discurso indirecto puede camuflar el verdadero sentido del quehacer teológico, porque lo que está buscando no es la verdad en sí misma considerada, sino la verdad del discurso indirecto. Después de estudiar a San Agustín, la pregunta no es si es verdad lo que San Agustín dijo, sino sólo si es verdad que lo dijo. En este cambio, que a veces se puede asumir sin advertirlo, está en juego el sentido de la Teología. Porque la Teología debe ser, antes que nada, una búsqueda apasionada de la verdad. Los estudios positivos y los estudios de estilo indirecto le sirven sólo en cuanto le proporcionan ideas, planteamientos, preguntas que pueden impulsar esa búsqueda de la verdad: «Amicus Plato sed magis amica veritas». No debe suceder que el crecimiento gigantesco —enfermizo— del instrumento haga imposible su utilización; o que lo que es un medio acabe adquiriendo fraudulentamente un carácter de fin.

No es posible desentenderse del problema de la verdad. Una respuesta sería decir que no tiene sentido hablar de verdad, pero parece que esta respuesta queda excluida del campo de la Teología que se fundamenta en definitiva en el estudio de la vida y obra de quien ha dicho: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (Io 14, 6). Ha de haber una verdad objetiva transmisible, si no, no tendría sentido tampoco la Iglesia cuya finalidad está marcada por las palabras del mismo Cristo: «id y enseñad a todas las gentes...» (Mt 28,19). Ha de haber algo objetivo que enseñar y transmitir.

Y sobre esas verdades debe ser posible una reflexión que es, en definitiva, en lo que consiste la Teología. No podemos limitar el quehacer teológico a contar lo que han reflexionado otros como si se tratara de aventuras inconexas y subjetivas de conocimiento: esas reflexiones deben servirnos para profundizar en la verdad. No nos puede resultar ajeno un pensamiento humano sobre una fe que compartimos.

7. *El progreso de las ciencias positivas*

Volvamos de nuevo a la «odiosa» comparación del principio: ¿por qué esa diferencia tan notable entre el crecimiento de las ciencias

positivas y el desbarajuste de las ciencias del espíritu? ¿por qué las ciencias positivas progresan de un modo hasta cierto punto ordenado y, en cambio, las ciencias del espíritu padecen un continuo proceso de involución? ¿por qué las ciencias positivas no son aventuras individuales de conocimiento y en cambio a veces lo parecen las ciencias del espíritu?

La respuesta, en lo que concierne a las ciencias positivas, no puede ser más simple: a las ciencias positivas les basta su intento de *describir* la realidad para crecer de una manera orgánica y sistemática, por la sencilla razón de que la realidad está organizada y es sistemática. Basta captar el orden existente para poderlo describir de una manera ordenada.

El investigador busca un «esquema» de explicación en términos racionales y encuentra que la realidad está constituida en términos racionales o lógicos: basta describirla; hay un continuo equilibrio estático y dinámico de causas y efectos que se acomoda perfectamente a la estructura de nuestro conocimiento racional; al menos no hay razones de peso para afirmar lo contrario, mientras que una praxis multiseccular enormemente rica lo viene confirmando. Además, esa estructura de la realidad, que es posible concebir en términos lógicos, resulta fácilmente transmisible, porque es «imaginable», al menos en su mayor parte.

El problema de las ciencias positivas —también el de su transmisión— comienza cuando nos acercamos a los conceptos que utiliza como unidades básicas de sentido; es decir, a aquellos que acepta como elementos «dados» o «primeros» y que no considera posible reducir a otros, sino que son simplemente «postulados». Nociones como «causa», «substancia», «materia», «fuerza», «dimensión», «propiedad» o «cualidad», «movimiento», «relación», «acción», «pasión», etc.

Estas nociones no pueden ser descritas en relación a otras más simples, sino que sólo pueden ser «intuidas», captadas directamente en un contexto. Esto hace que sean posibles distintos grados de captación de estas realidades; es decir, que puedan ser conocidas con más profundidad por unos hombres que por otros.

En cierto modo, la «intuición» de estas nociones más elementales corresponde a un tipo de conocimiento distinto que el de la mera descripción de las otras realidades a partir de éstas. Este proceso de «intuición» y posterior «penetración» en las realidades elementales es semejante a la contemplación filosófica. En la mayoría de los casos no será necesario un proceso muy largo para poder utilizar después esas nociones en el conocimiento científico, pero en otros casos, sobre todo en las cuestiones límite y más generales de la ciencia, esa penetración más profunda —verdaderamente filosófica— es necesaria. De

ello depende el sentido que demos a la realidad y el sentido de la ciencia misma.

En estos casos, el científico descubre la dificultad de hacerse entender. Su captación de la realidad sobre estas nociones más profundas no puede transmitirla directamente porque no tiene medios para expresarla adecuadamente. Sólo mediante un procedimiento de acercamiento, de rodeo, consigue transmitirla en alguna medida. La misma dificultad se experimenta en la enseñanza de aquellas materias científicas cuyos conceptos básicos son poco usados en el lenguaje común: cuesta mucho que los alumnos se familiaricen con —captan— esos conceptos básicos.

8. *El problema de transmitir el saber*

Estas consideraciones nos sirven para ver que existen dos tipos de conocimiento diverso: uno lógico-constructivo, que es más propio de las ciencias positivas, que se mueve en general en el ámbito de lo imaginable y, en todo caso, en el ámbito de lo lógico: es decir que se corresponde siempre con nuestras estructuras de conocimiento. Y otro tipo de conocimiento que es de tipo «intuitivo» o «intelectivo». En este caso el único modo de crecer consiste en la consideración repetida y desde muchos puntos de vista de la misma realidad. Y este modo de conocimiento es más propio de la filosofía. En el primer caso, la transmisión del conocimiento resulta sencilla: basta expresarse de una manera imaginable, o en todo caso lógica, para que mi interlocutor, al que en principio debo suponer la misma capacidad de imaginación y las mismas estructuras lógicas, pueda entender y asumir lo que quiero transmitirle. En cambio, en el segundo caso, no puedo transmitirle directamente *mi* noción, porque no tengo medios adecuados para describirla.

Tanto en el ámbito de las ciencias positivas como en el de las ciencias del espíritu son necesarios los dos tipos de conocimiento, es decir el que gana las intuiciones y el que sobre las intuiciones construye racionalmente un sistema, pero en el caso de las ciencias positivas pesa mucho más la construcción de la estructura racional, mientras que en el caso de las ciencias del espíritu es mucho más importante —y mucho más difícil— el esclarecimiento de las nociones básicas, ya que la estructura racional es mucho menos extensa y se deduce mucho más rápidamente de las nociones básicas que en el caso de las ciencias positivas.

Las ciencias positivas trabajan con nociones básicas que, en la mayoría de los casos son fáciles de ganar, o que incluso se adquieren de forma inmediata en contacto con la naturaleza, al menos en los aspectos mínimos que son luego necesarios para construir sobre ellas.

En el caso de las ciencias del espíritu, en cambio, no basta adquirir simplemente esas nociones básicas, sino que todo el desarrollo de esos saberes depende de la profundidad y riqueza con que se hayan ganado estas nociones; incluso se podría decir que casi toda su tarea consiste precisamente en profundizar en estas nociones básicas, que son siempre las mismas.

En el caso de las ciencias positivas, su objeto se extiende a medida que la ciencia avanza, ya que se descubren cada vez más «cosas», por el contrario, las ciencias del espíritu están siempre rondando las mismas nociones y planteándose los mismos problemas.

Aquí tenemos la explicación de por qué las ciencias positivas crecen de una manera orgánica, mientras que las ciencias del espíritu parecen estar siempre empezando. La explicación está en el diferente modo en que son obtenidos estos conocimientos y, en consecuencia, en el diferente modo en que pueden ser transmitidos.

9. *El maestro*

Que es posible la transmisión del saber hay que aceptarlo como un dato: la existencia misma del lenguaje es un testimonio de que la comunicación del saber es posible. Al mismo tiempo también nos da una idea clara de sus limitaciones. En el seno de una determinada cultura —de un modo común de ver las cosas— el lenguaje consigue transmitir nociones de una cierta riqueza de comprensión, que en principio se puede considerar que poseen todos los individuos que participan de esa cultura y de ese idioma.

Pero cuando se da el caso de que un individuo profundiza en una noción determinada y adquiere mayor comprensión, mayor conciencia de su contenido e implicaciones, no le basta repetir la palabra correspondiente para transmitir esa comprensión más profunda que ha adquirido. Sólo puede transmitirla de un modo indirecto: esto es, haciendo que su interlocutor —su lector, su discípulo— recorra un *iter* intelectual semejante —quizá abreviado— al que él mismo ha recorrido para contemplar aquella noción con una determinada riqueza.

Esta manera de concebir la generación y transmisión del saber es la que se expresa en la figura del maestro. Y esta problemática es la que constituye el núcleo de la cuestión clásica *De Magistro* que tan bellamente tratan San Agustín y Santo Tomás de Aquino, y de la que se puede encontrar un sugestivo resumen en el libro de Etienne Gilson *El Amor a la Sabiduría*³.

3. SAN AGUSTÍN, *De Magistro*, se puede encontrar en el vol. III de la ed. de la BAC, Madrid 1947; SANTO TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 11; E. GILSON, *El Amor y la Sabiduría*, Caracas 1974.

En el caso de las ciencias positivas, por ser sus nociones en general más inmediatas, es fácil que un discípulo pueda llegar a comprender casi toda la ciencia de su maestro y seguir investigando en un campo que —ya lo hemos dicho— está siempre por explorar. De ese modo se puede observar que los conocimientos se acumulan objetivamente.

El caso de la Filosofía o de la Teología es distinto. Aquí el maestro advertirá enseguida la dificultad de hacerse entender. Será necesario establecer unos cauces de transmisión de conocimientos para lograr que el discípulo vaya accediendo a una comprensión semejante, pero sin pretender nunca una transmisión perfecta y completa.

Al proponerle un *iter*, el maestro puede acercarle a su comprensión de las cosas pero no puede pretender que acabe siendo idéntica: no es posible que el discípulo valore de la misma manera que el maestro cada uno de los pasos del *iter* que se le proponen. No tiene el mismo punto de partida, ni las mismas inquietudes, ni le preocupan igualmente los mismos problemas. Esto da lugar a un pluralismo de enfoques que es legítimo y connatural al modo humano de entender. Así se explican las divergencias que nacen incluso en el seno de una «escuela»; es decir, entre los que se consideran seguidores de un único maestro.

No se debe olvidar esta enseñanza luminosa y orientadora: el saber más profundo —sapiencial— es necesariamente subjetivo. La terminología clásica lo expresaba diciendo que la sabiduría es un hábito intelectual. Es decir, una perfección de la inteligencia del sujeto.

En este sentido, se puede aceptar que la Teología, como las demás ciencias del espíritu está constituida por aventuras individuales de conocimiento; pero cada una de esas «aventuras» debería estar animada por ese espíritu propio de un maestro, que consiste en buscar al mismo tiempo, la sabiduría y los cauces necesarios para expresarla. Cada «aventura» debería nacer con el propósito de insertarse en esa corriente de transmisión; es decir, de recoger los múltiples magisterios del pasado, buscar la síntesis personal y disponer los *iter* para transmitirla. En este sentido, avanzar en Teología es mantener viva, a través del tiempo, una profunda e iluminadora intelección de las verdades de la fe. Y una parte muy importante de esa tarea —y testimonio de su rectitud, de su auténtico móvil de amor a la sabiduría— consistirá en saber dirigir a los propios discípulos —a los propios lectores— hacia aquellos maestros en los que uno mismo ha descubierto cauces fecundos de acceso al saber.

Hay que lamentar que, sobre todo, el segundo aspecto, la creación y descubrimiento del *iter* de acceso al saber, ha sido descuidado. De otro modo, no se podría explicar el profundo hermetismo —a veces

rebuscado— de muchos autores contemporáneos. Aprenderíamos mucho contemplando el ejemplo de la antigüedad en que la cultura —el saber común— no era concebida de una manera estática —como algo dado o puesto—sino como un proceso de educación (*paideia*) como ha hecho ver magistralmente Werner Jaeger⁴.

Cabría preguntarse si la situación caótica de las ciencias del espíritu no sólo responde a aquella «crisis en el alma» a la que aludíamos antes, sino también a esta falta de capacidad —y de propósito— de orientar la propia reflexión hacia la transmisión del saber, hacia el «hacer escuela».

Llegamos así al término de nuestro *iter* particular en la búsqueda de lo que puede significar *avanzar en Teología*, y es el momento de resumirlo en algunas conclusiones.

1) Avanzar en Teología es, primero, una tarea personal subjetiva, de adquisición y enriquecimiento de las nociones más centrales, mediante un proceso de meditación y contemplación, a partir de la fe que se expresa en la Sagrada Escritura y en la Tradición histórica y contemporánea de la Iglesia. Este proceso desembocará por su propia naturaleza en una cierta síntesis personal, donde los conocimientos queden dispuestos según un orden lógico.

2) El segundo momento es el disponer los cauces para transmitir esos conocimientos, la profunda intelección adquirida. Tarea esta que señala el tránsito entre la posesión subjetiva del saber hacia una cierta objetivación e integración en el proceso de conocimiento de la humanidad. Es tarea que, de ninguna manera, puede darse por supuesta —no necesitada de una reflexión particular— porque el orden que el saber alcanza en la inteligencia no es el orden en el cual se puede transmitir.

3) Es en este marco donde recobra su verdadero sentido la Teología positiva, especialmente la Teología histórica —la Teología de estilo indirecto—. Su misión no puede ser la de transmitir indiscriminadamente una colección heterogénea de datos eruditos, sino la de mantener vivos a los Maestros del pasado o a aquellas circunstancias que para nosotros constituyen una enseñanza, un *iter*. Sirve a la verdad teológica, precisamente cuando presenta la reflexión del pasado de manera que constituya para nosotros un cauce de conocimiento, no simplemente del pasado, sino de la verdad en sí.

4. W. JAEGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, 3 vol., México 1944-46; vid. *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México 1965.

4) La Teología histórica debe ser capaz de hacernos revivir la intelección que tuvieron los maestros del pasado: a) señalando con todo su contexto sus intuiciones originales; b) haciéndonos partícipes de los problemas que les preocuparon y de las soluciones que apuntaron; c) transmitiéndonos las relaciones lógicas que formularon al pretender establecer una síntesis entre sus conocimientos.

Sólo orientada con criterios semejantes resulta constructiva la labor teológica. De otro modo, dispersándose en una Teología positiva abandonada a sí misma, sólo se puede esperar la perplejidad e incluso la desesperación ante tanto material heterogéneo acumulado. Ya se empiezan a advertir los síntomas de una nueva iconoclastia que pretende desprenderse de un golpe de todo este peso agobiante del pasado. Es una ley histórica que los excesos acaban engendrando sus contrarios, igualmente extremos: del agobio erudito podemos caer en la simplificación aparentemente liberadora.

J. L. Lorda
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA