

MORAL CRISTIANA Y SIGNOS DE LOS TIEMPOS

J.M. AUBERT

El discurso de Juan Pablo a los profesores de teología de la Universidad de Salamanca recuerda los lazos orgánicos que deben unir la teología con la fe y el magisterio. Esta observación es tanto más útil cuanto que, para el teólogo, es grande la tentación de desarrollar sus investigaciones de manera un tanto autónoma, tal como lo hacen las ciencias humanas. Esta tendencia se ha manifestado a menudo a propósito de las investigaciones suscitadas por la renovación del pensamiento teológico que ha precedido y seguido al Concilio Vaticano II. Esta observación puede ser quizás un poco molesta, pues podría interpretarse como una sospecha acerca de los frutos del Concilio, sobre su enseñanza dogmática y pastoral. Es ahora cuando se hace necesario establecer cuidadosamente una importante distinción, para evitar caer en un cierto integristo anticonciliar. La renovación introducida por el Vaticano II es ciertamente una aportación histórica esencial en la historia de la Iglesia, y la puesta en práctica de sus decisiones y de su espíritu debe ser la gran tarea de la teología postconciliar. Lejos de considerar al Concilio Vaticano II como algo ya acabado, debe buscarse el plasmar en hechos y en práctica sus enseñanzas. Esto lo ha repetido Juan Pablo II en muchas ocasiones. Sin embargo, no puede negarse que el esfuerzo teológico y pastoral que ha precedido al Concilio, y que ha rodeado sus deliberaciones, a menudo quiere prolongarlo, no solamente en su puesta en práctica, sino también por caminos que pueden apartarse de la tradición y del espíritu del propio Concilio. La teología moral constituye uno de los ámbitos teológicos donde se presentan este tipo de ambigüedades: hacer decir al Concilio más de lo que ha determinado y prescrito. Los ejemplos son muchos; elegiré un tema, específico del lenguaje conciliar y que a

menudo se presta a verdaderos abusos o a claras modificaciones de su significado. Hablaré de la noción «signo de los tiempos», evocaré las abusivas interpretaciones realizadas, para poder precisar mejor el papel que debe representar en nuestra investigación teológica, siguiendo el espíritu del Vaticano II.

Desde el primer momento, se impone hacer una observación sobre la naturaleza de un cierto contexto teológico actual que explica las interpretaciones abusivas de los signos de los tiempos. Tomo la descripción de un colega que lo ha resumido muy bien en un libro reciente (B. Franck, *Vers un nouveau droit?* Paris, 1983): «En un librito muy interesante titulado *Das Ende des römischen Prinzips* (el fin del principio romano), publicado por Rösel (Munich 1970), Reinhard Raffalt cree observar que, después del Vaticano II y Pablo VI, el principio romano ha sido negado y vuelto a negar (incluso por una parte de las autoridades y de los responsables de la Iglesia). Este rechazo ha traído una desintegración de la escala de valores y de las estructuras que, a su parecer, habían asegurado la grandeza y el esplendor de la Iglesia Romana; en efecto, según este autor, el principio romano había sabido unir historia y actualidad, hacer presente el pasado por medio de la tradición viva; había relativizado toda empresa humana y temporal midiéndola con la referencia a la eternidad y al más allá; había humanizado en la fe, y gracias a ella, revelación y verdad, y finalmente, había asociado acertadamente religión y derecho. Pero, con este rechazo de la historia, del pecado y de la tradición, con la absolutización de lo humano y del mundo (el siglo), el olvido de las verdades eternas y la negación de las realidades divinas, la desvalorización de la religión y la «diabolización» del derecho —fenómenos todos consecuencia del último Concilio— la Iglesia católica ha entrado en una nueva era: la de la inestabilidad y el desequilibrio, de las rivalidades internas y de las oposiciones partidistas, de la pérdida de su identidad y de su eficacia, una época que verá la descomposición y la degradación (la ruina progresiva) de lo que la Roma cristiana, a lo largo de veinte siglos de labor y sagacidad, había logrado edificar y preservar. Incluso aunque estas afirmaciones parezcan excesivas —aunque sean compartidas por otros prespicaces observadores de lo que ocurre en nuestra Iglesia— contienen una parte de verdad que es bueno recordar y meditar» (Franck, pl 208–209, que cita entre estos autores, L. Bouger, *La décomposition du catholicisme*, Paris 1968; G. Fessard, *Eglise de France prend garde de perche la Foi!* Paris 1979; A. Piettre, *Eglise missionnaire ou Eglise démissionnaire?* Paris 1978; J. Siri, *Gethsemani. Réflexions sur le mouvement théologique contemporain*, Paris 1981).

La descripción hecha por Raffalt es sin duda exagerada; pero pone el dedo en la llaga originada por la evolución de una cierta teología. En efecto, puede afirmarse que ha habido a menudo confusión en la mente de muchos sobre el motivo del Concilio. Este era, tal como lo había concebido Juan XXIII, suscitar en toda la Iglesia un esfuerzo de renovación (aggiornamento), para poder realizar más eficazmente su misión en el mundo, y llegar mejor al hombre moderno, a menudo alejado de la Iglesia y de sus enseñanzas por siglos de ruptura y des-cristianización. Se trataba de reanudar un verdadero y auténtico diálogo con el mundo, este mundo que necesita la salvación realizada en Cristo y que la Iglesia debe anunciar. Es lo que indicaba la Bula de iniciación del Concilio (25 dic. 1961): «La Iglesia, hoy, asiste a una grave crisis de la sociedad humana que se dirige hacia cambios importantes. En este tiempo en el que la humanidad está en puertas de una nueva era, una ingente tarea espera a la Iglesia, como ocurrió siempre en épocas difíciles. Lo que ahora se le pide, es inyectar las energías eternas, vivificantes y divinas del Evangelio en las venas del mundo moderno; este mundo que tan orgulloso está de sus últimas conquistas técnicas y científicas, pero que sufre las consecuencias de un orden temporal que algunos han querido organizar olvidándose de Dios...». De estas palabras se hacen eco aquellas pronunciadas por Pablo VI en el discurso de clausura del Vaticano II: «La Iglesia del Concilio, es cierto, no se ha contentado con meditar sobre su propia naturaleza, y sobre sus relaciones con Dios: se ha ocupado también mucho del hombre, del hombre tal y como se presenta en nuestra época... Ha sido invadida por una simpatía sin límites para con el hombre. El descubrimiento y estudio de las necesidades humanas (y son tanto mayores cuanto mayor se hace el hijo de la tierra) ha retenido la atención de nuestro Sínodo... Toda esta riqueza doctrinal no apunta más que a una cosa: servir al hombre».

Este movimiento de acercamiento entre la Iglesia y el mundo había empezado hacía ya mucho tiempo, ya sea por movimientos de apostolado y de acción católica, o por numerosos teólogos, que para esto, se habían puesto a estudiar las ciencias humanas profanas. Muchos lo hicieron sin tomar las debidas precauciones, sin ser suficientemente conscientes de las profundas ambigüedades contenidas por los logros de la sociedad moderna y del progreso de las ciencias.

El campo de la acción apostólica nos ofrece el primer ejemplo de esta ambigüedad. Se trata de la colaboración de los cristianos en movimientos ateos o no creyentes. Todos conocemos la famosa distinción hecha por Juan XXIII que debía permitir una acción cristiana

auténtica: distinción entre las falsas teorías filosóficas con las que un cristiano no puede colaborar (pues renegaría de su fe) y los movimientos históricos que, aun estando inspirados por aquellas apuntan a una acción económica, social, cultural o política, siempre y cuando no sean contrarios al derecho natural (*Pacem in terris*, n. 157-160). Así pues, si el cristiano que legítimamente colabora con estos movimientos no está advertido (por una adecuada formación) de los peligros de contaminación ideológica que contienen, corre el riesgo de vaciar poco a poco su fe de contenido y adoptar la falsa doctrina que entrañarían en tales movimientos; este fue el caso de numerosos sacerdotes-obreros, que se descubrieron marxistas a medida que se integraban en un sindicalismo de inspiración marxista. Y aquí también, ¿no podría explicarse un poco una evolución de este cariz por la abusiva interpretación de un texto del Vaticano II sacado fuera de contexto, como el siguiente?: «La Iglesia no ignora en absoluto lo que ha recibido de la historia y de la evolución del género humano... Aún más, reconoce que, de la oposición de sus adversarios y perseguidores, ha extraído grandes ventajas y puede continuar haciéndolo» (*Gaudium et spes*, n. 44, 1 y 3).

Este primer ejemplo, al nivel de la acción, nos aclara el segundo, de orden doctrinal, ofrecido por el uso que se hace de los signos de los tiempos. ¿De que se trata? Los signos de los tiempos designan los aspectos más significativos del mundo actual, que la Iglesia busca entender mejor para responder «a sus esperanzas, sus anhelos, su carácter a menudo dramático» (*Gaudium et spes*, n. 4, 1).

Muchos sacerdotes, e incluso teólogos, no se tomaron la molestia de precisar lo que el Concilio quería decir exactamente, ni el uso que debía hacerse de esta nueva categoría antropológica. Ofuscados por la preocupación de ir al encuentro del mundo moderno, sin espíritu crítico, vieron en estos signos de los tiempos las nuevas directrices que era necesario adoptar para hacerse aceptar mejor por el mundo y de esta manera transmitirle mejor el mensaje cristiano. Esta ausencia de sentido crítico en la aceptación de los signos de los tiempos se ha manifestado sobre todo en dos campos: el de la sexualidad y el de la ética social. Dado que el mundo actual está animado por una general tendencia a la liberación sexual y al rechazo de prohibiciones, muchos cristianos han visto ahí un signo de los tiempos, ya sea que se trate de la liberalización del aborto, la cohabitación juvenil o la homosexualidad. Del mismo modo, en el campo socio-político, un concepto trivializado de «lucha de clases» se ha ganado a numerosos cristianos que buscan comprometerse en ella con la finalidad de dar un testimonio de solidaridad, condición imprescindible para una acción apostólica.

El error de fondo de estas equivocaciones está en *haber confundido el hecho y la norma*, el ser y el deber ser. Los signos de los tiempos son hechos, pero en sí no son normas; necesitan ser juzgados según criterio ético (a partir del destino del hombre). Esta primacía del hecho sobre la norma, reflejo de un cierto positivismo práctico, es uno de los componentes del espíritu moderno que se manifiesta tanto en la importancia dada a los sondeos de opinión (para motivar una elección) como a la preocupación por el conformismo social y los respetos humanos. Esta tendencia, que es de hecho la negación del sentido moral, es consecuencia, de algún modo, del prestigio adquirido por la ciencia entre nuestros contemporáneos; aquello que la ciencia descubre y analiza (ya lo haga la historia, la sociología o el psicoanálisis) está revestido de un prestigio que llega a considerar como normal un comportamiento (= lo que se hace) antes juzgado anormal, justificándose con la idea o la ideología que lo expresa. Aceptar los signos de los tiempos significa entonces, con esta mentalidad, aceptar lo que hacen o piensan o dicen aquellos que «hacen» la opinión pública.

Se trata, de hecho, de una verdadera falsificación del sentido de los signos de los tiempos. Para el Concilio, los signos de los tiempos deben «interpretarse a la luz del Evangelio» (*Gaudium et spes*, 4, 1), es decir, deben ser juzgados a la luz de la fe, pues son incapaces por sí mismos de darnos una norma de conducta.

De modo general, puede decirse que los signos de los tiempos son signos, porque revelan a la vez la verdad de nuestro mundo y el impacto ofrecido al testimonio de nuestra fe. Son, pues, como indicaciones divinas, que precisan hoy la vocación del cristiano y le indican la manera más adecuada de actualizar el Evangelio.

Para hablar de modo más preciso, ¿qué son los signos de los tiempos? Son acontecimientos que simbolizan y caracterizan de la mejor manera las mutaciones que se producen en nuestro mundo. Puesto que el hombre, en su propio conocimiento y en su relación con el universo, es un ser en la historia, un ser hecho para desarrollarse y buscar nuevos medios de realizarse, solo puede ser conocido experimentalmente si se le toma en el nivel donde se encuentra en su marcha en el tiempo, y sobre todo si se busca entender el sentido mismo de esta progresión. Dentro de esta perspectiva de volver a encontrar la unidad (en una duplicidad de niveles), la lectura de los signos de los tiempos no debe permanecer ajena a una acción sobre el mundo; no debe entenderse como un tipo de táctica misionera. Es preciso conocer mejor la vida real de los hombres, para hacerles aceptar a conti-

nuación más fácilmente unas enseñanzas que permanecerían unidas a una problemática obsoleta y que no influiría en su vida real.

Los acontecimientos que constituyen los signos de los tiempos no son, pues, meras ocasiones para anunciar el Evangelio: son en sí mismos, como historia profana, queridos y orientados por Dios en vista a otra realidad de la que son *figura y espera* (esencialmente en vista del Reino de los Cielos); su consistencia y significado humanos no son más que el soporte de otro significado, que sólo puede descubrirse con la fe. Por esto existe una estrecha relación entre ambos: la lectura por parte de la Iglesia del sentido del acontecimiento le permite encarnar verdaderamente su mensaje y su historia, estar presente en el mundo. Pero sobre todo, gracias a esta lectura, la Iglesia debe calificar la interpretación meramente humana de estos acontecimientos: de este modo *disipará la ambigüedad* que pueden llevar consigo.

En otras palabras, un signo de los tiempos tiene por definición la composición dualista propia de todo signo, que es ser a la vez un significante (soporte de la información significada) y un significado (el mensaje que debe interpretarse en el significante). Por lo tanto, un signo siempre supone, para pasar del significante al significado, un «código de lectura», una referencia exterior que nos permite descubrir el sentido del signo; en el lenguaje humano es el aprendizaje y el conocimiento de la lengua, sin los que el signo (sonido, o caracteres impresos) no significan nada. Para los signos de los tiempos, el código de lectura que nos permite descifrar su sentido, no es otra cosa que la fe. Ejerce el *papel de discernir* del que hablaba San Pablo, discernir en el acontecimiento la voluntad de la llamada de Dios (*Rom 12, 2*). Así pues, el contenido humano de la historia profana del signo de los tiempos, no es la referencia última; no es más que el soporte de un sentido querido por Dios y debe interpretarse con la clave de la fe.

Esta dialéctica pertenece a la propia misión de la Iglesia, la de transmitir una fe viva que lleve a la conversión de los corazones porque la fe llama a una nueva vida por la gracia, una vida en Jesucristo. En una época como la nuestra, que ya no es la de la antigua cristiandad (donde la fe animaba toda la sociedad), época donde la Iglesia ha de ser más misionera que nunca, ésta debe anunciar a Cristo como salvador, es decir como respuesta a un interrogante y a una inquietud de los hombres. En efecto, para que la fe pueda transmitirse, no le basta al misionero ser comprendido, tener un lenguaje inteligible: debe despertar también las inteligencias y los corazones al mensaje evangélico. Y ¿cómo podría hacerlo, si aparece ante aquellos a los que se dirige

como un extranjero, ignorando sus problemas, sus preocupaciones y alegrías? No sólo debe ser creíble, sino que debe encontrar una verdadera acogida, un medio de *tocar al hombre moderno en los puntos sensibles de su existencia social*. Estos puntos sensibles no son otros que los signos de los tiempos, que deben permitir a todo cristiano atento a su misión, encontrar a sus contemporáneos en la realidad y verdad de su existencia. A este respecto, hay que reconocer el acierto de Mons. Escrivá de Balaguer, en su preocupación constante de poner trabajo y competencia profesional en el corazón mismo del apostolado: el cristiano que trabaja es «un hombre que tiene fe y que ejerce una profesión intelectual, técnica y manual, que se siente unido a los otros, con los mismos deberes, con el mismo deseo de mejorar, con la misma sed de afrontar los mismos problemas y encontrarles solución» (*Es Cristo que pasa*, n. 53). Era ya, antes del Concilio, formular la doctrina de los signos de los tiempos.

Los ejemplos elegidos por Juan XXIII como signos de los tiempos, evocan los grandes movimientos de promoción humana que preocupan a nuestros contemporáneos: la promoción de la clase trabajadora, la de la mujer, o de los pueblos en vías de desarrollo (*Pacem in terris*, nn. 40-44). El hombre, para el cristiano, ha sido creado a imagen de Dios, y está llamado a progresar en este camino hacia una mayor humanidad y dignidad humana. Estos movimientos de promoción, en su aspecto profano, no dejan de encerrar ambigüedades, pues a menudo, al pasar a la práctica, pueden hacerlo con violencia y odio, e ir así al revés de su sentido más profundo. El cristiano, enrolado en ese movimiento, está llamado a proyectar en ellos la luz de su fe, que alumbra el verdadero sentido del destino humano, a ser el alma de una verdadera promoción, para que estos procesos no conduzcan a nuevas alienaciones. Pues todos estos esfuerzos pueden ser pervertidos por el pecado, la luz de la fe puede defender de este peligro, arrojando luz sobre cuál sea la voluntad de Dios y sobre la verdad profunda de estos movimientos.

Los signos de los tiempos sugieren así las ideas de compromiso, de caminar con los hombres de nuestro tiempo, para ser portadores de signos, para ayudarles a interpretar los acontecimientos que les zarandean, y de este modo despertarlos al mensaje de Jesucristo. Es en el seno de esta vida del mundo en el que el cristiano debe hacer descubrir (y descubrir él mismo) los designios de Dios. Y no puede hacerlo más que comprometiendo toda su vida, para disipar las ambigüedades inherentes a la evolución social del mundo y así ayudar a conducirlo a su verdadero término, una humanidad unificada y reconciliada (*Lumen gentium*, n. 1).

Un cambio de tal cariz se ha traducido en numerosas transformaciones en el seno de la Iglesia; así, por ejemplo una renovación de la eclesiología, gracias al hecho de traer a primer plano la doctrina del pueblo de Dios como definición fundamental de la Iglesia. Es también el reconocimiento del lugar del laicado en la Iglesia en esta misión de hacerla presente en medio del mundo, por su inserción en los signos de los tiempos.

La doctrina conciliar sobre los signos de los tiempos recuerda así la importancia de la fe en la investigación teológica, como oportunamente recordaba Juan Pablo II en Salamanca. Las deficiencias de ciertos teólogos proceden del olvido de este papel de la fe y el magisterio en la teología. Esta no tiene que darse a sí misma su propio objeto, como si cada teólogo pudiese definir él mismo el objeto de sus investigaciones. Este objeto está fuera del teólogo; es la fe tal como es propuesta por la Iglesia en su función de magisterio; sólo ella funda el trabajo teológico; «es la raíz viva y permanente de la teología» (Juan Pablo II). La aceptación de esta verdad elemental es pues el remedio de fondo al clima de incertidumbre y descomposición al que aludía al principio.

Los signos de los tiempos del teólogo

A este respecto, puede plantearse la siguiente pregunta: ¿Hay signos de los tiempos que afectan más directamente al teólogo? La cosa es evidente si éste sabe situarse en el seno del pensamiento y de la investigación científica de su tiempo. En particular, las ciencias humanas son en nuestros días teatro de numerosas discusiones, a menudo de rudas protestas y enfrentamientos. Y la teología, sin traicionar su especificidad, utiliza las herramientas conceptuales de estas ciencias, en particular las categorías filosóficas. El teólogo, consciente de esta situación podrá hacerse aceptar mejor en la comunidad universitaria, por la seriedad de su investigación y su sentido crítico siempre despierto, evitando el uso abusivo de tal o cual conclusión científica.

Esto es especialmente importante en teología moral. El teólogo moralista, dedicado por su tarea específica a estudiar la realidad humana social, podrá gracias a su propio rigor (científico) hacer que se acepten mejor las verdades teológicas que conciernen al hombre, el sentido de su existencia y el respeto de valores fácilmente subestima-

dos, tales como el respeto a la vida desde su concepción. A este propósito Juan Pablo II recordaba en Salamanca que el misterio del hombre es uno de los puntos esenciales de la reflexión teológica. Existen en nuestros días demasiados ataques al hombre, a sus derechos fundamentales y a su dignidad, para que el teólogo no lleve la luz de la fe al seno de estos debates y haga que sea bien acogida por su esfuerzo y credibilidad personales.

Es ahora cuando se plantea al teólogo el problema de la interpretación de los signos de los tiempos que le atañen más directamente; el principal de estos signos de los tiempos con consecuencias teológicas, es el del propio método teológico, demasiado similar en ocasiones al de las ciencias profanas, tentación con perniciosos efectos como hemos indicado más arriba. En efecto, las ciencias humanas que usa la teología han desarrollado sus propios métodos, que tienen una característica en común, no recurrir más que a la razón humana en el campo científico de cada disciplina. Si algo hay que provoca fuertes reacciones de rechazo en los representantes de las ciencias humanas, es sin duda el temor de que les sea impuesta desde el exterior una interpretación por vía de autoridad. La autonomía de la ciencia se ha convertido en un verdadero dogma, y esto es justo; pues en el área del conocimiento natural, sólo la luz de la razón es homogénea con su objeto.

Pero es innegable que muchos teólogos, preocupados por presentar sus investigaciones en un contexto rigurosamente científico reivindicaban también una completa autonomía, tal como en las ciencias profanas. Es significativo ver como Hans Küng no reconoce mas que dos fuentes de la teología: por un lado, la historia de Israel y de Jesús tal y como es accesible a través del método histórico crítico y por otro lado, el mundo actual tal y como lo ven nuestros contemporáneos en conjunto, sin que se plantee ni siquiera la cuestión de aceptar una función crítica e interpretativa por parte del magisterio de la Iglesia¹.

Según esto, la promoción (y el éxito) de la ciencia en su autonomía no es percibido ya como signo de los tiempos que debe ser leído

1. Ver, sobre esto, la obra de Leonard Swidler: *Consensus in theology? A dialogue with Hans Küng et al.* Philadelphia; Westminster Press 1980, p. 1-17. Sobre este importante problema, cf. el artículo de José Luis Illanes Maestre: *Teología y Método teológico en los documentos del Concilio Vaticano II*, en «Scripta Theologica», 12 (1980) 761-786. Véase también nuestro artículo. *Le Magistere moral de l'Eglise*, en «La Foi et le temps» (Tournai), 1981/7, p. 311-333.

según la fe, sino como una norma que se impone al teólogo. Es olvidar que el juicio hermeneútico y magisterial de la Iglesia forma parte de la teología imponiéndose a esta. Así pues, el método teológico debe integrar este aspecto en sus análisis. Pues la fe que debe estudiar el teólogo no debe verse limitada por lo que determine el experto historiador, sino que debe ser sobre todo la que es vivida e interpretada por la Iglesia jerárquica. La interpretación del magisterio no es pues algo exterior al objeto de la teología, sino que condiciona la lectura del contenido de la fe.

Todo lo anterior vale tanto para los misterios divinos que estudia la teología como para el campo antropológico, en la medida en que el destino del hombre no es definible únicamente en términos puramente racionales. Con mucha propiedad ha hablado Juan Pablo II del «misterio» del hombre; puesto que, llamado a participar de la vida divina, la definición de su salvación escapa en lo esencial a la investigación puramente racional; y un teólogo que se limitase a ésta (aunque sólo fuese en temas morales) se cerraría una fuente fundamental de saber, la de la fe propuesta por la Iglesia, habilitada para hablar de la verdad última del hombre.

Toda esta reflexión se inserta así lógicamente en la parte de este Simposio consagrada a la Esperanza cristiana. En efecto, los signos de los tiempos, entendidos según el Vaticano II, son una invitación a encarnar con autenticidad nuestra fe en el tiempo, para preparar poco a poco el acontecimiento escatológico. Los signos de los tiempos son también una invitación a trabajar con los hombres de nuestro tiempo para llevarles la luz de la fe. Según esto, su estudio concierne en primer lugar al teólogo moralista que debe estudiar ciertamente el «crendum», pero también el «faciendum», es decir, un «hacer» que es a la vez una llamada al obrar humano, pero sobre todo una respuesta de colaboración a la acción del Espíritu de Dios que obra en el mundo y en el corazón de los hombres. De este modo la fe ilumina y aclara el verdadero alcance de los signos de los tiempo, revela sus dimensiones de esperanza, el de un futuro de salvación para el hombre por medio de la construcción del Reino de Dios.