

Los signos de los tiempos como lugar teológico

Este artículo pretende clarificar aspectos referentes al trabajo teológico, ofreciendo posibilidades de entenderlos en función de la fe. Intenta, pues, hacer teología de la teología. Y creo que pertenece a ésta, desde luego, un análisis de los supuestos con que se trabaja, hecho según el propio entender; pero también, y quizá más todavía, una exploración de posibilidades o alternativas libres, que permitan la expresión creadora de la inteligencia de la fe.

Dividiré mi exposición en cuatro partes. En la primera precisaré mi manera de entender el trabajo teológico; en la segunda, el sentido que tiene hablar, en ese contexto, de «lugares teológicos»; en la tercera, los posibles significados de la expresión «signos de los tiempos», así como el significado que es preferente, para mí. En la cuarta parte, por último, resumiré algunas consecuencias que se siguen de lo anterior, tocantes a la epistemología y al método teológicos, así como a la función del teólogo.

1. QUEHACER TEOLÓGICO Y LUGARES TEOLÓGICOS

Entiendo por teología cristiana, tomando a ésta en toda su extensión, un conjunto de productos intelectuales que se derivan del trabajo de inteligencia de la fe. Este trabajo puede tomar muchas direcciones, responder a muy distintas situaciones culturales y movilizarse por intereses diversos y aun contrapuestos. Por eso la teología ha producido conceptos o representaciones muy variados, siendo de hecho múltiple y plural, aunque algunos especialistas intenten acotar lo que de derecho tiene que hacer y decir.

Entiendo también que la inteligencia cristiana de la fe no puede darse sino como asunto de comunidad, que nace de ésta y revierte sobre ella. Podrá, en sus formas académicas, partir de documentos especializados o análisis históricos impersonales; pero si éstos no se consideran enraizados en la comunidad cristiana, el punto de vista del trabajo carece del conveniente acoplamiento con su objeto, que es la inteligencia de la fe, porque no hay otra fe cristiana que la fe comunitaria de la Iglesia. Y si de hecho no están enraizados en esa fe de la Iglesia, el trabajo se ha salido del terreno teológico.

Pero la condición propia de la teología cristiana es que, además de partir de la comunidad de fe, tiene que revertir sobre la misma comunidad, porque una inteligencia de la fe que se concibiera como asunto privado, difícilmente podría ser compatible con el talante cristiano de la relación al Nombre de Dios.

La teología, en sentido más estricto, es ahora algo cercano a una tarea profesional realizada por los teólogos, en la que participen otros que rozan el terreno de éstos o se adentran en él, para alternar o para polemizar con ellos. Este terreno, dado que la teología nace de la comunidad y revierte sobre ella, puede entenderse ventajosamente como campo de un ministerio especial de la Iglesia, cuya finalidad es aportar el trabajo de la inteligencia para una mayor captación de la fe.

En este sentido se ha dicho que la teología cristiana es un ministerio al servicio de la comunidad para plenificación de la fe¹, asumiéndose en esta definición el carácter específicamente comunitario de las creencias cristianas y el hecho social y eclesial de la profesionalización del trabajo teológico.

Una teología así entendida puede aún moverse en muy distintas direcciones. La antigua tradición tomista, endurecida por la neoescolástica y resucitada a través de ella en un contexto cultural innovado por la modernidad, se veía a sí misma como ejercicio de una ciencia rigurosamente deductiva, construida a partir de datos de la revelación, localizables en la tradición y en la Escritura. Dentro de la nomenclatura aristotélica sería una ciencia teórica, por estudiar el ser de Dios y de las disposiciones de Dios, no una

¹ Ver J. LOSADA: *El Método de Investigación y Docencia en Teología*. Lección inaugural del curso 1972-1973. Madrid, Publicaciones de la Universidad Comillas; pp. 9-12. Este escrito expresa conclusiones de un grupo de profesores, pertenecientes a varias Facultades españolas de Teología, acerca del método teológico. El equipo trabajaba con apoyo de la Fundación Juan March.

manera determinada de actuar. Tal concepción debe ser recogida aquí, porque es en ella donde surge el concepto de lugar teológico, que interviene en el planteamiento de este estudio.

Es sabido que surgieron dudas sobre la posibilidad intelectual de una teología concebida como ciencia teórica ya en la época de la gran escolástica, dentro del mismo clima de comprensión aristotélica de las ciencias. La alternativa de Duns Scoto contemplaba el trabajo del teólogo como elaboración de un saber práctico acerca de la salvación del hombre. Pero no alteraba la concepción básica de que la argumentación de este saber tenía que derivarse fundamentalmente de las Escrituras y la Tradición.

Hoy la comprensión aristotélica de las ciencias no nos preocupa mayormente. Pero se ha hecho convicción muy general la persuasión positivista de que el grado de verificabilidad de los datos sobre los que trabaja una ciencia limita la credibilidad que ésta merece tener. ¿Y trabaja la teología con unos «datos» primeros verificables? ¿Dónde encontrarlos? Se dice desde hace siglos que el «dónde», de donde se toma la argumentación teológica, son precisamente los «lugares teológicos». Entonces, ¿se pueden concebir los lugares teológicos como terreno en que se encuentran datos? En el apartado siguiente discutiremos la concepción positivista de los datos, en relación con la concepción de los lugares teológicos.

La idea escotista de la teología como ciencia práctica de la salvación del hombre tenía que redescubrirse a sí misma en el magnífico contexto que le han deparado las condiciones culturales de nuestro siglo. La aparición de las ciencias del hombre y el retroceso de la especulación metafísica favorecían que todo, también lo cristiano, se viera en función del hombre. Pero ahora éste y sus problemas no son algo indiscutido, como en la época de la gran escolástica. El saber de salvación tiene que empezar por discutir lo que en el hombre está amenazado. Surge una teología entendida como antropología, y el «dónde», desde el que se alimenta el discurso teológico, es un lugar de saberes sobre el hombre. Si las Escrituras y la Tradición siguen siendo lugares teológicos de que arrancar, tienen que legitimarse con un espíritu nuevo.

Resumamos este primer apartado: puede haber muchas teologías cristianas, si es que se entiende por teología el producto intelectual de un trabajo de inteligencia de la fe. Todas ellas, precisamente por ser cristianas, nacen de la comunidad y revierten sobre ella.

Este nacer de la comunidad y volver hacia ella ocasiona el

que se profesionalice un trabajo teológico y que éste, más especializado, más accesible y más difundido, atraiga hacia sí el significado estricto de la palabra «teología».

La teología entonces, como saber profesional, entra en relación con las ciencias y tiende a comprenderse y a legitimarse a semejanza de ellas. Surge la cuestión de las «fuentes» o «lugares» de donde se alimenta su argumentación; y estos lugares, por repercusión de la mentalidad científico-positiva, llegan a entenderse como canteras de datos. Las Escrituras y la Tradición se consideran, obviamente, como tales canteras.

La preocupación actual por la verificabilidad de la ciencia da, con ello, especial importancia al antiguo tema de los lugares teológicos. Y el giro antropológico de la cultura moderna reclama una clarificación del puesto que ocupan los «datos» de que partiría la teología, en relación con el campo total de las ciencias del hombre. ¿Son las ciencias del hombre el principal lugar teológico de hoy? ¿En qué sentido? ¿Cómo se relacionan con lo que aportan la tradición y las Escrituras?

2. LUGARES TEOLÓGICOS Y MÉTODO DE LA TEOLOGÍA

El tratamiento de los lugares teológicos se ha unido durante largo tiempo a la idea de que el trabajo de los teólogos había de hacerse partiendo de premisas válidas, sólidas y claras, para explicar lo oscuro y difícil. Así vino a formarse la idea de que la teología consistía propiamente en sacar conclusiones a partir de terrenos donde se expresaba la fe.

La fe y su expresión venían a quedarse como algo previo a lo más estrictamente teológico, del lado de las premisas claras de que partía el discurso; y el trabajo mayor se empleaba en lo discutible y oscuro, hacia donde se tendía sin cesar. Hoy este tipo de teología —la «theologia conclusionum»— es objeto de reprobación bastante general, porque se piensa que lleva a ocuparse de lo secundario y periférico, más bien que de las cuestiones verdaderamente centrales. Produce cierta especie de saber centrífugo.

Esta situación ilumina la discusión sobre los «lugares teológicos», porque sus resultados sugieren que esos «lugares» no son simplemente sitios donde se recogen datos, para empezar desde ellos el verdadero avance.

Si esta sugerencia vale, entonces el concepto mismo de «dato» queda puesto en cuestión para la teología. Porque lo revelado, que

podría figurar como «dato», no es un punto de partida que pueda dejarse atrás para avanzar hacia nuevos horizontes, sino que es el horizonte mismo y, a la vez, lo central.

Creo que esto es importante para entender cómo los «signos de los tiempos» pueden ser un lugar teológico. Como luego veremos, no se quiere decir que el terreno de los «signos de los tiempos» sea un terreno en que pueden recopilarse datos, como se recopila información demográfica para realizar un estudio sobre teoría de la población. Al contrario, el trabajo teológico tendría que mostrar cómo esos «signos» son «signos»; empezar por algo que no se sabe si es dato. Y eso es una manera muy extraña de empezar con los datos.

Pero hay otras razones muy fuertes para mantener esta marcha aparentemente extraña del trabajo teológico, que no avanza desde ciertos «datos» hacia algo distinto de ellos, sino que trabaja principalmente en conocer aquello mismo de donde había partido.

Estas razones se resumen en tres, referentes a la situación actual de los estudios sobre Escritura, sobre Tradición y sobre lenguaje. Las Escrituras y la Tradición se reconocen por los teólogos como expresivas de la automanifestación de Dios, la cual funda a la fe y pone en marcha a la teología; el lenguaje es el medio en el que trabaja la teología misma y como una atmósfera de la que no se puede evadir. Si pudiera contarse con algún dato de fe, preciso y terminante, tendría que aparecer ahí.

Pero, efectivamente, en las Escrituras no puede aparecer. Esto lo sabemos los teólogos profesionales, aunque no siempre saquemos las consecuencias que de ello se siguen. La disparidad de los textos evangélicos que conservamos nos ha enseñado que no poseemos el Evangelio mismo, sino versiones distintas y ya teologizadas de él, debidas a diversos redactores; teologías de las que no se enuncian separadamente las premisas; conclusiones y no datos. Podremos remontarnos en ocasiones hasta las mismísimas palabras o acciones de Dios en Jesús; pero este «tener que remontarnos», aunque condujera a conclusiones seguras, impediría que llamáramos propiamente «dato» de fe a lo que es deducción creyente y, por tanto, conclusión.

Esto puede expresarse de una manera fuertemente paradójica, en que se sintetiza lo más nuclear del movimiento de la fe: la fe no se basa cognitivamente en la revelación, sino que la revelación se alumbra por la fe; o bien: no creemos porque se nos propongan datos revelados, sino que creemos que lo que se nos propone es

revelado. Y la teología trabaja precisamente en eso: en mostrar cómo puede entenderse un contenido de nuestras creencias, por ejemplo, «Jesús es el Señor», desde el momento que lo captamos como contenido revelado. Pero «Jesús es el Señor» no es como un dato (revelado), del que hay que sacar luego conclusiones poniéndolo junto a otros; en primer lugar, porque su cualidad de ser algo revelado no pertenece al orden de lo que en buena lógica puede llamarse «dato» (lo inmediatamente observable por cualquiera); en segundo lugar, porque no es algo que pueda quedarse atrás cuando avanza el trabajo teológico.

En la llamada «tradición» tampoco aparecen elementos que pudieran funcionar como datos primeros de una ciencia teológica; ni siquiera las definiciones conciliares, momentos privilegiados de condensación en el proceso transmisivo de la fe. El problema hermenéutico, que motiva para los exegetas esa característica actitud de mirar a los textos escriturísticos como cuestiones y no como datos, impone al total de los teólogos esa misma actitud en el considerar los testimonios de la tradición.

En ambos casos la razón de fondo es una misma, que se deriva de la condición insalvable del lenguaje: el lenguaje no es la realidad. Por una parte dice más que ella, toda vez que la articula en un discurso; eso es demasiado para un dato, porque la función científica de éste pide que él esté ahí, como realidad cósmica, sin más aditamento. Pero si las expresiones lingüísticas se toman así, factual y cósmicamente, despiezadas de su contexto y de su historia, entonces dicen menos que la realidad; son menos consistentes y apenas muestran algo distinto de ellas mismas.

Dicho de otra forma: las palabras son un lugar donde aparecen datos, pero no son datos más que para las ciencias del lenguaje. Un saber que trabaja en el campo de las palabras, si no es un saber lingüístico, está siempre trabajando donde inmediatamente no está su objeto, donde más bien se refleja éste en una clave de articulación que no es la suya; donde percibir es interpretar y verificar es otra vez interpretar; donde la conexión del trabajo intelectual con sus bases experienciales no es solamente el principio del saber, sino a la vez el principio y el final.

Toda esta larga digresión me parecía necesaria para aclararme sobre la pregunta con que acababa el apartado anterior: ¿son las ciencias del hombre el principal lugar teológico de hoy?

Ahora puedo decir terminantemente mi opinión: un lugar teológico no es un terreno de donde se extraen datos como los de

las llamadas ciencias positivas; es siempre el terreno donde puede empezar y consumarse alguna inteligencia de la fe. Entonces, si se entienden por ciencias del hombre la sociología, la psicología y la antropología, hay que decir que éstas no son lugar teológico, ni principal ni secundario. Pero si se considera que las ciencias del hombre comprenden también lo histórico, y en particular la historia de las creencias del hombre y de la afloración de éstas en la acción, el lenguaje y la conciencia, entonces sí que hay algo en las ciencias del hombre, que interesa ineludiblemente al teólogo como lugar de su discurso.

El sentido que esto puede tener es, según creo, el siguiente: conforme a lo dicho, los lugares teológicos no son terrenos de donde se extraen datos, sino campos del saber, o el concienciar, donde puede realizarse el movimiento que va del captar al creer y del creer al entender, que es un nuevo captar. Pues bien, tematizando el acontecer de las creencias del hombre y el aflorar de éstas en la acción, en el lenguaje y en la conciencia, podría realizarse dicho movimiento. Cómo sería esto lo particularizaré más adelante, refiriéndome a los «signos de los tiempos».

Pero recordemos que las Escrituras y la Tradición de la fe han tenido una consideración prioritaria entre los lugares de arranque y consumación del trabajo teológico. Al subrayar la importancia de ciertos saberes sobre el hombre para esta misma función de asentar la tarea de los teólogos, conviene que consideremos si este subrayado supone una cierta innovación o incluso una ruptura. ¿Cómo se relaciona la función de unos y otros lugares teológicos?

Pienso que las condiciones de la relación entre unos y otros lugares teológicos se derivan de la función que éstos tienen al hacer teología. Y la función que tienen, si rompemos con la idea de que son simple cantera de datos, no se vuelve menos importante. Al contrario: ahora los entendemos como lugar de inicio y consumación, lo cual significa que influyen en la ordenación del trabajo intelectual.

Pero si influyen en la ordenación de lo que se hace, quiere decir que uno u otro «lugar» tiene que mandar; de lo contrario, el orden se hace mezcla y el discurso se vuelve híbrido. Eso quiere decir que un trabajo teológico solamente puede asumir como suyos varios lugares teológicos, en el sentido en que aquí se conciben, si éstos están orgánicamente relacionados entre sí. Más aún: si uno incluye a los otros o se los subordina.

Aquí está la innovación de una buena parte de la teología ac-

tual, que es una verdadera ruptura, con respecto a algunas formas recibidas de teologizar. El giro antropológico de la teología significa que ésta no puede reconocer como respondidos sus propios interrogantes si no los plantea y contesta en el nivel de exigencias de los actuales saberes sobre el hombre. La relación entre demanda antropológica e inserción bíblico-tradicional, entendidas ambas como lugares teológicos, tendría que ser de inclusión mutua en el proceso de pensar la teología. Y sin embargo, lo que me parece que se da más frecuentemente ahora, es un concordismo híbrido.

3. LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS COMO LUGAR TEOLÓGICO

No importa en este estudio el giro antropológico de la teología, tomado en general², sino la manera como este giro antropológico se acepta y configura si los «signos de los tiempos» se toman como lugar teológico ineludible.

La expresión «signos de los tiempos», tal como se usa hoy, tuvo su «lanzamiento» en los años del Vaticano II. Juan XXIII la utilizó en la Constitución convocatoria del Concilio número 3, y nuevamente volvió sobre ella Pablo VI en *Ecclesiam Suam*, la primera de sus encíclicas. Pero lo que la puso definitivamente en circulación fue su empleo por los redactores de la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno.

Una primera comprensión de los términos recurría al uso del Nuevo Testamento, en particular de Mateo 16, 3, para explicar al Concilio lo que se pretendía decir. Pero la aportación de los exegetas y observadores conciliares disuadió ya entonces a la Sala de que adoptaran esa postura. El contexto de Mateo era un contexto apocalíptico; y en el género apocalíptico, la idea de signos de los tiempos forma parte de una concepción de la historia propensa al fatalismo, al supernaturalismo, a cierto predestinacionismo y a una peculiar cosificación de los acontecimientos que se enumeran como signos.

Efectivamente, la expresión «signos de los tiempos», que en la convocación del Concilio se había usado con la referencia a Mateo XVI, aparece en el texto conciliar, número 4, sin ninguna cita bíblica. No solamente eso, sino que en el número 11 de la misma Constitución se evitan las palabras «signos de los tiempos» y su

² De él me he ocupado en el escrito *Los Planteamientos Antropológicos y la Teología*, publicado en J. L. PINTOS y A. TORNOS: *Tiempo de Buscar*; Salamanca, Sígueme, 1977; pp. 139-148.

significado apocalíptico, ofreciendo el siguiente equivalente de lo que antes había llamado «escrutar a fondo los signos de los tiempos»: «discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa (El Pueblo de Dios) junto con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios».

Esto era algo distinto de Mateo XVI, más parecido a la comprensión de los signos de Dios que aparece en Hechos 14, 17, la cual no tiene absolutamente ningún matiz apocalíptico. La alusión a los tiempos parece más leve en esta segunda formulación del Concilio, hablándose solamente de «acontecimientos en los que se participa junto con los contemporáneos».

En realidad había habido una verdadera batalla por la comprensión temporal e histórica de los signos, como nos refiere Chenu³. Un tercer pasaje de la misma «Gaudium et Spes» nos da un nuevo equivalente de lo que se quería expresar con la fórmula «escrutar los signos de los tiempos»: «Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la Palabra Divina, a fin de que la verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada» (núm. 44).

Percibir, entender y aun reformular lo revelado, que es la tarea propia de la teología, se relacionan en este pasaje con la escucha e interpretación de las voces del tiempo; éstas quedan, por lo mismo, elevadas a la categoría de signos.

Merecerían subrayarse algunos otros elementos que están presentes en este párrafo; principalmente, la localización que se atribuye al teólogo en la actividad de reconocer las voces del tiempo. Baste, de momento, lo dicho para aclarar el sentido que el Vaticano II fue precisando para los «Signos de los Tiempos»: no quería relanzar lo apocalíptico del contexto de Mateo, pero tampoco quería renunciar a la condición estrictamente temporal e histórica de los signos a cuya atención remitía. Otros participantes en la redacción de «Gaudium et Spes», además de Chenu, coinciden en este extremo (Houtart⁴, Häring, R. Schütz⁵, etc).

³ *Les Signes des Temps*, pp. 101-105; en RAHNER, RIEDMATTEN, CHENU, etcétera: *L'Eglise dans le Monde de ce Temps*; Paris, Mame, 1967; pp. 97-116.

⁴ *Los Aspectos Sociológicos de los Signos de los Tiempos*; en *La Iglesia en el Mundo de Hoy*, publicado bajo la dirección de CONGAR y PEUCHMARD; traducción castellana en Taurus, Madrid; tomo II, 1970, pp. 211-251.

⁵ Ver sus artículos en *La Iglesia en el Mundo de Hoy*, dirigida por G. BA-RAUNA; Madrid, Studium, 1967.

Al entender exactamente en este sentido la expresión «signos de los tiempos», como lo voy a hacer de aquí en adelante, me mantengo en una interpretación teológicamente elaborada y experimentada; ello permitirá que tenga mayores probabilidades de darme a entender. Pero quiero precisar un poco más mi pensamiento.

El mismo Chenu recuerda que la expresión se había vuelto común en Francia años antes del Concilio⁶. En mi opinión, es éste su verdadero «Sitz im Leben», y de ahí pasó primero a Juan XXIII y a la comisión preparatoria de «Gaudium et Spes».

Tal «Sitz im Leben» está marcado por aquella intensa interacción entre fe práctica y compromiso con el momento social e intelectual que se vivía en París durante la época de lanzamiento de la expresión. La publicación por Cullmann de la obra *Christ et les Temps* sintetizaba para los teólogos una manera de ver su tarea como necesitada de referencia a la realización histórica de la salvación, y como llamada a hablar el lenguaje de esta realización histórica, a fin de que esta tarea no se volviera instrumento de evasiones o tergiversaciones ideológicas.

Este es, a mi entender, el principal problema que se debate. Entiéndase este problema en un nivel institucional y político, como muy frecuentemente se hace, o entiéndase en un nivel catequético y formativo, según propuse en otro lugar⁷, o en el nivel de una teoría sociológica de los saberes⁸, la cuestión es siempre la misma: una manera de pensar o de formular el pensamiento, que no toma en consideración su contexto de incidencia corporal y social, no llega a conectar por sí misma con implicaciones reales ningunas; esto abre sitio a toda clase de ambigüedades y malentendidos en el plano cognitivo; y en el plano práctico se hacen posibles usos tergiversadores, defensivos tanto de lo injusto como de lo justo.

Pero no basta enumerar las miserias de una inteligencia abstracta de la fe. ¿Qué puede significar el que busquemos otra inteligencia de la misma fe reconociendo a los «signos de los tiempos» como lugar teológico ineludible?

Corrientemente se entienden por «signos de los tiempos» algunos conjuntos de hechos que hacen como característica a nuestra

⁶ *Signos de los Tiempos: Reflexión Teológica*; en la obra citada en la nota 4, pp. 253-278; ver p. 256.

⁷ *Conciencia Histórica y Teología de la Historia*, en *Teología y Mundo Contemporáneo* (Homenaje a K. Rahner). Madrid, Cristiandad, 1975; pp. 469-490.

⁸ Ver *Para una Teología válida en las Sociedades Avanzadas*; obra citada en la nota 2, pp. 149-177.

época: por ejemplo, el interés por los derechos humanos, por la liberación de la mujer, etc. Si estos fenómenos sociales se toman real y objetivamente como son, pueden efectivamente distinguir a una época; pero no son, a mi entender, una categoría o un lugar teológico, y el Vaticano II tampoco entendía así su expresión «signos de los tiempos». Houtart describe el trabajo de la subcomisión «sobre Signos de los Tiempos» en que colaboró, como organizado en tres pasos: inventariar hechos observables, reflexionar críticamente sobre ellos, integrarlos en la Historia de la Salvación⁹: solamente en cuanto concebidos como parte de ésta, se consideraba que los hechos observables adquieren el carácter de signos. Es decir: lo que los hechos significan en sí no les hace aún ser signos teológicos, sino que al asumirse por el movimiento de salvación o señorío de Cristo adquieren su carácter de signos y, con él, un nuevo rango de significación.

Chenu lo expresa de otra manera: «los fenómenos sociales de hoy no son signos sino gracias a la sacudida de una toma de conciencia en el movimiento de la historia..., no lo son sino por el (más) que introducen, no sin ruptura, en la continuidad de los tiempos humanos. Sin ello no serían más que acontecimientos ciegos, bajo la potencia jupiterina de un Dios exterior»¹⁰. O también: «Toma de conciencia: eso mediante lo cual el hecho se convierte en signo. Acto psicológico que no procede de una deducción extraída a partir de una teoría..., sino que emana de una percepción provocada por un compromiso, en una praxis»¹¹.

Quiere decirse que los signos de los tiempos no son los signos de que habla el Concilio, sino en cuanto acontecimientos concienciados históricamente en la acción cristiana.

La verdad es que encuentro un tanto desesperado mantener para mi comprensión de la fórmula «signos de los tiempos» este significado, por mucho que sea el mismo que le atribuye el Concilio. Porque el uso común ha hecho que se llamen signos de los tiempos a los puros hechos sociales llamativos, y el uso común es casi invencible en las cuestiones de lenguaje.

Hay una primera razón teológica de peso para esta comprensión mía y del Concilio, expresada muy exactamente por el pastor Lukas Vischer, observador Conciliar: «no disponemos de ningún criterio que permita distinguir la voz de Dios de no importa qué

⁹ Obra citada en la nota 4, pp. 211 y sig.

¹⁰ Obra citada en la nota 3, p. 108.

¹¹ Obra citada en la nota 4, p. 261.

otra voz engañosa, en los grandes fenómenos de nuestra época»¹². Y Chenu profundiza en su comentario: «El contenido y el alcance de los signos de los tiempos son, en la Escritura, estrictamente Cristológicos y Escatológicos; extenderlos al desenvolvimiento humano, profano o eclesiástico, del tiempo es un abuso de vocabulario: no se puede pasar del Acontecimiento, absolutamente transcendente, incluso en sus signos, a los acontecimientos de la historia»¹³.

El problema es, pues, de teología de la historia, y aquí no puede entrarse a fondo en él. Quienes subrayan más la identidad entre historia profana e historia de salvación¹⁴, tenderán a entender como signos de los tiempos a los puros hechos sociales, a condición de que resalten suficientemente; quienes deshistorizan la fe y la salvación, tenderán a entender los signos de Dios como significaciones intemporalmente adheridas a ciertas acciones o realidades; quienes consideran la historia profana y la manifestación de Dios como, a la vez, ineludiblemente unidas y diferenciadas, rechazarán una teología que no trabaje en el lugar de incidencia de los acontecimientos contemporáneos, pero también rechazarán una simple identificación de los signos de los tiempos con cualesquiera acontecimientos histórico-sociales. Mi postura en lo referente a la teología de la historia es esta última, por razones aproximadamente iguales a las que expone K. Rahner¹⁵. A este trabajo me remito para una más detenida explicación de los trasfondos de mi postura.

En resumen: si el giro antropológico se realiza en teología reconociendo a los signos de los tiempos como lugar propio del trabajo y fundamentación de ésta, ello significa que la teología disciplina su producción en el terreno que le marcan los interrogantes de una conciencia cristiana empeñada histórica y comunitariamente en el descubrimiento de Dios y la realización del Señorío de Cristo. Y esta realización del giro antropológico de la teología me parece necesaria para librar a ésta de la ambigüedad y tergiversación que hoy la amenazan, las cuales tienden a destruir su condición ministerial de servicio a la comunidad.

¹² *Ibidem*, p. 267.

¹³ *Ibidem*, p. 272.

¹⁴ Hacia eso tendería G. GUTIÉRREZ en su *Teología de la Liberación*; Salamanca, Sígueme, 1972; pp. 199-211.

¹⁵ En *Historia del Mundo e Historia de Salvación; Escritos de Teología*, tomo V; Madrid, Taurus, 1964; pp. 115-134.

4. LA TEOLOGÍA EN EL TERRENO DE LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

En este último apartado deseo exponer sintéticamente, a la luz de lo anterior, cómo me parece que habrían de entenderse hoy el método, el valor epistemológico y la función del trabajo del teólogo.

El método habría que concebirlo en relación con el objeto cuya inteligencia procura el trabajo teológico y en relación con la clase de comprensión que se quiere conseguir. En cuanto a lo primero, es claro que la teología, como trabajo de inteligencia de la fe, tiene por objeto a la fe; pero esto puede entenderse de varias maneras bastante distintas: o se entiende por «fe» un conjunto impersonal de proposiciones mantenidas por una comunidad de creyentes, o se entiende por fe la postura personal de los miembros de cierta comunidad, que mantienen unas determinadas apreciaciones, o se entiende por fe cierta manera de conjugarse un estilo de postura personal con unas maneras precisas de interpretar lo creído.

En el primer caso, la teología trataría de la llamada «fides quae» (la fe que se mantiene por la Iglesia); esto es: del conjunto de proposiciones que expresan los convencimientos de la comunidad cristiana. En el segundo caso, la teología trataría de la llamada «fides qua» (la fe con que se cree), o sea de la forma personal de comprometerse con lo creído, que se da en la misma comunidad.

Ni una ni otra postura responde al ministerio eclesial de la teología. En el primer caso, al producirse una despersonalización de lo creído por el centramiento de la atención en proposiciones abstractamente objetivas, queda sin consumarse el servicio a la comunidad en que consiste la teología. Porque la comunidad y sus miembros no viven en una objetividad abstracta, sino empeñados en la realización de sí mismos, en la autocomprensión de lo que pueden ser y pensar a través de circunstancias cambiantes; y esto implica muchos elementos que no obtienen claridad en el nivel objetivo de las expresiones de la fe.

Si el objeto de la teología fuera exclusivamente la «fides qua», se daría la deformación inversa. La teología buscaría la realización convencida de las personas y grupos creyentes; pero en este nivel se obscurecería el horizonte y el suelo del creer; no se sobrepasaría una subjetividad abstracta. Y el hombre, el cristiano o la Iglesia, no son subjetividades abstractas.

En realidad, esas antiguas distinciones entre «fides quae creditur» y «fides qua creditur» no tendían a expresar elementos

separables, sino aspectos de un único movimiento en que un individuo y una comunidad viven entregados al señorío de la manifestación de Dios. Ayudar a entender la fe en cuanto entrega a lo manifestado en Cristo es contribuir a entender en qué consiste ese movimiento de entrega, lo cual abarca un cómo, un hacia donde y un desde donde.

Hubo una época en que la condición del hombre en la historia no se tematizaba porque la historia avanzaba despacio, como un reloj cuyo movimiento de agujas pasa inadvertido; y el hombre se mantenía incuestionado; era prácticamente suficiente para entender la fe el tratar del objeto hacia el que se volcaba. Hoy no es así, y hay que aclarar cómo y desde dónde. El objeto de la teología, en cuanto inteligencia de la fe, tiene que tematizarse como inteligencia de lo que ahora es entregar la confianza a Dios, en la forma en que El se ha manifestado, desde el suelo movedizo en que vivimos.

¿Y qué clase de comprensión de «eso» se requiere o puede buscarse por la teología?

A primera vista ésta es una pregunta ociosa, porque usualmente suponemos que la comprensión de algo se tiene o no se tiene, y que ya sabemos lo que es comprender y qué necesitamos para ello.

Efectivamente, solemos saber de qué hablamos cuando decimos que hemos comprendido algo: por ejemplo, un teorema geométrico, una reacción psicológica o el derrumbamiento de una casa. Pero es que el contexto nos sitúa automáticamente en la clase de comprensión de que se trata, que es distinta cada vez.

Con la comprensión de la fe no ocurre siempre igual. La teología ha trabajado, según las condiciones culturales, hacia una u otra clase de comprensión. El influjo del positivismo ocasionó en una época todavía reciente que intentara entenderse la fe en base a datos, teorías causales (antropológicas, cosmológicas y metafísicas) y formas de discusión bastante semejantes a las utilizadas para entender por qué se caen las casas. Hubo otro tiempo en que se quiso comprender la fe como los teoremas matemáticos, y hoy la actitud psicologista no deja de ser atractiva.

Pero ninguno de estos esquemas responde a lo que pertenece al ministerio teológico de hoy, porque el problema de hoy no son las constataciones histórico-positivas sobre Jesús y los Concilios, ni tampoco la coherencia intelectualmente abstracta de la fe cristiana. Suponiendo que se comprueba todo lo que pertenece a «eso», todavía nos acucia un interrogante: ¿dónde se sitúa lo cristiano en

la lucha ideológica? ¿Qué es lo que aporta de realizador o represivo? ¿Qué tiene que ver con la vida de los individuos y el porvenir de la historia?

Si estas cuestiones no se aclaran positivamente, el Dios de Jesucristo se vuelve incomprendible o absurdo. Y si no se tratan, todo lo que diga la teología es estéril. La clase de comprensión que constituye en «trabajo logrado» a un trabajo teológico es aquella en que se percibe la incidencia histórica de lo cristiano, no en cuanto conjunto de constataciones cosificables, sino en cuanto fuerza creativa o represiva, en la trama de la construcción social de sentidos, a través de las luchas ideológicas.

Esta clase de comprensión del objeto teológico, que es la inteligencia de la fe, es la que marca las condiciones metodológicas de la referencia a los signos de los tiempos. Se trata de que el trabajo teológico se haga partiendo del terreno que le marcan los interrogantes de una conciencia empeñada histórica y comunitariamente en el descubrimiento de lo de Dios y en la realización del Señorío de Cristo; y que este trabajo se oriente a clarificar la presencia de la fe en las comunidades, hacia sus posibilidades de creatividad, libertad, estancamiento o represión.

El valor epistemológico de una teología así concebida no tendría por qué parecerse al de los cuentos psicológicos a que son tan aficionados algunas publicaciones actuales de gran difusión. Al contrario. Desde Marx y Freud la crítica ideológica es condición de validez cognitiva. No, naturalmente, para lo que una ciencia tiene de abstracto o tecnológico (un teorema matemático, un proceso de fisión atómica). Pero sí para el saber histórico, que abarca lo que ocurre con esas ciencias y con todos los hechos sueltos referentes al hombre. La matemática y la física pueden ser un extravío de la sociedad, y un extravío cognitivo. Y si esto se demuestra, la validez cognitiva de esas ciencias queda en suspenso porque no son invulnerables a la crítica ideológica. Lo mismo pasa con todo el cuerpo de saberes de la fe.

Un saber de salvación, constituido como saber crítico sobre el terreno de los signos de los tiempos, no puede tener otra validación epistemológica global que la que le confiere el análisis ideológico de sus posiciones. Ello no quita que abarque datos positivos de historia y elaboraciones lógicas del discurso, cuya verificación pertenece a otro nivel epistemológico. El análisis ideológico que habría que aplicar lo veo en línea con la comprobación de los tipos

de sentido que la fe confiere a la realización personal e histórica en las comunidades cristianas¹⁶.

Creo que la función del trabajo del teólogo quedaría con ello redefinida en términos de un sistema de relaciones más amplias que las académicas, que son las más patentes ahora. Tendría que definirse también por conexiones más importantes que las que le vinculan a la jerarquía eclesiástica y a los medios de comunicación social, que quizá son actualmente lo más determinante. Su trabajo no quedaría claro, según me parece, si no se aclara la referencia que tiene a las comunidades cristianas y al papel que éstas tienen en los procesos de la sociedad.

ANDRÉS TORNOS

Madrid
Universidad Comillas

¹⁶ PANNENBERG opina que es ahí donde debe buscarse una verificabilidad del saber teológico. Me resulta convincente y no sabría añadir más a lo que él ha escrito. Ver su *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt, 1973; p. 312 y sig.