

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA**

**FACULTAD DE TEOLOGÍA**



**DIALÉCTICA NEGATIVA Y TEOLOGÍA POLÍTICA:  
LA RAZÓN DE UNA ESPERANZA**

Trabajo para la obtención del grado de Licenciatura en Teología

Autor

**FRANCISCO JAVIER MARTÍNEZ REAL**

Director

**ADOLFO GONZÁLEZ MONTES**

1987

“...todas la teologías políticas, de la esperanza, de la revolución, de la liberación, no valen un gesto auténtico de solidaridad con las clases sociales expoliadas. No van un acto de fe, de caridad y de esperanza comprometido –de una manera u otra– en una participación activa por liberar al hombre de todo lo que lo deshumaniza y le impide vivir según la voluntad del Padre”.

Gustavo Gutiérrez

“Preguntaos si la teología que conocéis podría ser la misma antes y después de Auschwitz. Si es así, ¡tened cuidado!”.

Johann Baptist Metz

“Ninguna tendencia teológica puede monopolizar la teología y presentarse como *la* teología. En todo lo que se dice está lo que no se dice. La razón (y también la teológica) es finita. Consiguientemente, ninguna generación de cristianos puede plantear y resolver todos los problemas que presenta la fe. De donde se desprende que cada tendencia teológica debe conocer su alcance y, sobre todo, sus límites”.

Leonardo Boff

# ÍNDICE

	<u>Página</u>
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	7
<b>PARTE I: LA TEORÍA CRÍTICA DE LA ESCUELA DE FRANCFORT</b> .....	9
<b>1. Presentación</b> .....	10
1.1. Entre el empirismo y la metafísica .....	10
1.2. Preocupación fundamental .....	10
1.3. Elementos heredados de la tradición judía .....	11
1.4. La disputa en torno al positivismo .....	12
<b>2. La dialéctica de la Ilustración</b> .....	14
2.1. Tesis .....	14
2.2. Consecuencias .....	15
2.2.1. La irracionalidad afecta a la totalidad social .....	15
2.2.2. Desfinalización de la vida socio-política .....	16
2.2.3. Absolutización de lo existente o ya dado .....	17
2.2.4. El principio del intercambio como norma única de la vida pública .....	19
2.2.5. Imposibilidad de la auténtica individuación .....	20
2.3. Crítica del humanismo, existencialismo y personalismo .....	21
2.3.1. Crítica del existencialismo .....	21
2.3.2. Crítica del humanismo y personalismo .....	23
<b>3. Una dialéctica de tipo negativo</b> .....	24
3.1. Crítica del principio de identidad o razón identificante .....	25

3.2. La dialéctica negativa .....	27
3.3. El sufrimiento y el problema del sentido y la trascendencia .....	29
3.4. Los problemas de una negatividad radical .....	32
<b>4. El reto planteado a la teología cristiana .....</b>	<b>35</b>
<b>PARTE II: LA REFERENCIA FRANCFORTIANA DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA</b>	
<b>DE METZ .....</b>	<b>36</b>
<b>1. En diálogo con la Ilustración .....</b>	<b>37</b>
1.1. La aceptación crítica de la Ilustración .....	37
1.2. Dimensión política de la razón ilustrada .....	38
1.3. Presupuestos negativos de la teología política .....	39
1.3.1. Un nuevo concepto de lo político .....	39
1.3.1.1. La separación de estado y sociedad .....	39
1.3.1.2. El orden político como orden de liberad .....	40
1.3.2. La crítica marxista de la religión .....	40
1.4. El <i>humus</i> de la mentalidad dialéctica .....	43
1.5. Un paso más: la Escuela de Francfort .....	44
1.6. La teología política: una apología de la fe .....	45
<b>2. Presupuestos positivos de la teología política .....</b>	<b>48</b>
2.1. La aceptación de la secularidad del mundo como enunciado teológicamente positivo	48
2.2. El mundo como historia .....	50
<b>3. La escatología política .....</b>	<b>52</b>
3.1. La crítica de las teologías privatizadoras .....	52

3.1.1. La hermenéutica existencial de Bultmann .....	53
3.1.2. El personalismo teológico .....	55
3.1.3. La teología trascendental .....	55
3.1.4. Las teologías privatizadoras ante el reto moderno del primado del futuro ....	56
3.2. Teología política de la esperanza .....	58
3.2.1. Bloch entre bastidores .....	58
3.2.2. Una escatología crítica creadora .....	58
3.2.2.1. La exigencia del desarrollo de la teología en cuanto escatología ...	59
3.2.2.2. La escatología cristiana como inconformismo frente a lo existente .	60
3.2.2.3. La escatología comporta una teología negativa del futuro .....	60
3.2.2.4. La escatología cristiana, constitutivamente orientada a la acción ...	62
3.2.3. La filosofía negativa en el diálogo cristiano-marxista sobre el futuro .....	63
3.2.4. La mediación ética de la teología política .....	66
3.3. En camino hacia una teología de la cruz .....	68
3.3.1. Insuficiencia cristológica de la teología política de la esperanza .....	68
3.3.2. ¿Un triunfalismo de sentido? .....	69
<b>4. La cristología política .....</b>	<b>72</b>
4.1. La teología política del sujeto .....	73
4.1.1. La idea de Dios, constitutiva del sujeto solidario .....	73
4.1.2. ¿Qué praxis? .....	74
4.2. La nueva crítica intrateológica .....	75
4.2.1. Crítica de la religión burguesa y teologías del sujeto .....	75

4.2.2. Crítica de la teología trascendental .....	77
4.2.3. Crítica de las teologías histórico-universales .....	78
4.2.4. Conclusión: no hay sentido de espaldas a Auschwitz .....	79
4.3. Una fe cristológica .....	81
4.3.1. <i>Memoria Iesu Christi</i> .....	81
4.3.2. Unidad de fe dogmática y praxis del seguimiento .....	84
4.4. La teología narrativa .....	85
4.5. La apocalíptica, nueva forma de la escatología .....	86
<b>PARTE III: CRÍTICA TEOLÓGICA DEL PENSAMIENTO DIALÉCTICO- MATERIALISTA .....</b>	<b>90</b>
<b>1. La trampa evolucionista .....</b>	<b>91</b>
1.1. El marxismo clásico .....	91
1.2. La teoría comunicativa habermasiana .....	93
<b>2. La teoría crítica de Horkheimer y Adorno .....</b>	<b>95</b>
2.1. La diversa actitud ante la modernidad .....	95
2.2. Teoría crítica y sujeto .....	98
2.3. “Hacer prosperar el planteamiento en su totalidad” .....	99
<b>3. Conclusión: en Auschwitz se rezó .....</b>	<b>102</b>
<b>RECAPITULACIÓN, BALANCE Y CONCLUSIONES .....</b>	<b>104</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>112</b>



## INTRODUCCIÓN

La teoría crítica de la Escuela de Francfort ha ejercido una influencia decisiva sobre el quehacer teológico de Johann Baptist Metz. He aquí una afirmación que, aunque sin grandes precisiones, puede encontrarse frecuentemente entre las exposiciones, comentarios de adhesión y reacciones críticas que la teología política ha suscitado desde que, hace ya una veintena de años, Metz hiciera público su primer esbozo.

Creemos, sin embargo, que, precisamente por tratarse de uno de los elementos centrales de esta teología, su referencia a la teoría crítica debe ser abordada con mayor extensión y profundidad. ¿En qué consiste una tal influencia? ¿Cuáles son sus manifestaciones y formulaciones teológicas? ¿Cómo condiciona la crítica intrateológica de Metz? ¿Qué papel ejerce en el diálogo entre la teología cristiana y el pensamiento marxista? ¿De qué forma se articula con la presencia, no menos decisiva, de la filosofía de la esperanza de Ernst Bloch? ¿Qué presupuestos teológicos y fundamentos bíblicos la acompañan? ¿Se trata de un diálogo crítico o hay, en cambio, por parte de Metz una actitud de mera asimilación pasiva? ¿Es Metz el teólogo de la Escuela de Francfort y su teología un calco de la teoría crítica?

Nuestro estudio representa un intento de aproximación a éstas y algunas otras cuestiones. Las respuestas, unas veces netas y otras veladas, se encuentran dispersas a lo largo de la obra de Metz. El hecho de que su pensamiento teológico haya sido desarrollado en buena medida de forma ocasional juega en nuestra contra.

No podrá hallarse en las páginas que siguen una exposición sistemática y de conjunto de la teoría crítica o de la teología política. Por el contrario, y por lo que a aquélla respecta, será considerada desde el punto de vista de su relevancia para la teología política, prestando especial atención, por lo demás, a la dialéctica negativa de Theodor W. Adorno. En cuanto a la teología política, podemos decir algo semejante: será leída con el interés de organizar sus diversos temas y categorías en torno a la referencia francfortiana que en ella se hace presente. Nuestro propósito tiene sus límites de perspectiva y comporta en sus resultados algún tipo de lagunas. El tema eclesiológico, por ejemplo, permanecerá prácticamente ignorado. Entrar en él, sin embargo, no aportaría ninguna claridad o precisión a nuestro tema. Intentamos, pues, descubrir la relación que, en positivo y en negativo, la teología política de Metz dice a la teoría crítica de la sociedad de la Escuela de Francfort.



Comenzaremos por hacer una presentación de la teoría crítica dirigida hacia la comprensión de los retos que una dialéctica negativa plantea a la fe y a la teología cristianas a propósito de la cuestión del sentido y la trascendencia. En la segunda parte de nuestro trabajo intentaremos hacernos cargo de la componente francfortiana que la teología política ha incorporado a su desarrollo y de la forma en que ello ha condicionado la articulación de la misma. Por el contrario, la tercera parte mostrará el momento de distanciamiento y crítica que se produce en la teología de Metz por relación a la mentalidad dialéctica encarnada en los francfortianos. Intentaremos en cuarto y último lugar una recapitulación, un balance y unas conclusiones.

Éstos son el lugar, algunos de los límites y el plan general de nuestro trabajo. Estamos convencidos de que, tras un lenguaje duro y en ocasiones farragoso, Metz se enfrenta con cuestiones vitales para la teología y el ser cristiano.

**PRIMERA PARTE:**

**LA TEORÍA CRÍTICA DE LA ESCUELA DE FRANCFORT**

## 1. PRESENTACIÓN

Comenzamos nuestro recorrido por la teoría crítica con una presentación breve de algunos de los elementos básicos que caracterizan el talante y la obra del grupo de pensadores conocidos bajo la denominación de Escuela de Francfort.

### 1.1. Entre el empirismo y la metafísica

Ya desde sus comienzos la Escuela de Francfort rechazó la disyuntiva entre sistematización metafísica y empirismo antinómico. Horkheimer defendió consistentemente la posibilidad de una ciencia social dialéctica que, al tiempo que evitara convertirse en una teoría de identidad, pudiera preservar el derecho del pensador a ir más allá de los datos de la experiencia <sup>1</sup>. En este mismo sentido, Adorno afirma que “pensar dialécticamente significa pensar en modelos: la dialéctica negativa es un conjunto de análisis de modelos” <sup>2</sup>. De hecho, su *Dialéctica negativa* se propone la superación neta de la división oficial entre filosofía pura de una parte y lo concreto y formalmente científico por otra.

### 1.2. Preocupación fundamental

La crítica ideológica y social efectuada por la Escuela de Francfort se inscribe en la preocupación ilustrada por hacer del hombre el sujeto libre y responsable de su propia historia; una crítica que, sin embargo, acaba por volverse contra la propia Ilustración, en la medida en que ésta no es promotora efectiva de los ideales de la libertad. La experiencia hitleriana, la guerra civil española o la dictadura stalinista muestran con evidencia la dialéctica que acompaña a la Ilustración y “obligan al pensamiento a prohibirse hasta el último candor respecto a los hábitos y las tendencias del espíritu del tiempo” <sup>3</sup>. Es esto mismo lo que M. Ureña, un buen conocedor de los autores de esta Escuela, viene a expresar de un modo práctico y negativo, es decir, referido a una de las grandes experiencias concretas de una historia inhumana: la teoría crítica está alentada por el interés práctico de ayudar al hombre a que Auschwitz no se repita. Sin embargo, ni

---

<sup>1</sup> Cf. Jay, M.: La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt. Madrid, Taurus, 1974, p. 23.

<sup>2</sup> Adorno, Th. W.: Dialéctica negativa. Madrid, Taurus, 1975, p. 34.

<sup>3</sup> Horkheimer, M.; Adorno, Th. W.: Dialéctica del Iluminismo. Citado por Mardones, J. M.: Teología e ideología. Bilbao, Universidad de Deusto, 1979, p. 20; cf. pp. 20-22.

Horkheimer, ni Adorno, ni Marcuse ni Habermas pierden de vista que la irracionalidad del nazismo es producto de la irracionalidad general típica de la moderna sociedad industrial <sup>4</sup>.

Precisando un poco más, podemos decir que se da en la Escuela de Francfort el interés firme por salvaguardar los derechos y los valores de la individualidad en el seno de la sociedad o sociedades que los procesos de la Ilustración han configurado. Veremos esto sobradamente reflejado en el pensamiento de Adorno. Por lo que respecta a la antropología horkheimeriana, sus temas son fundamentalmente dos: la prohibición del goce impuesta por la sociedad al individuo y la aceptación por parte de éste del orden existente, o lo que es lo mismo: el sacrificio del individuo <sup>5</sup>. Marcuse, por su parte, al tiempo que denuncia que “la amplitud de la dominación de la sociedad sobre el individuo es (en las sociedades industriales avanzadas) mayor que nunca”, aspira a que los recursos materiales e intelectuales que ofrece la sociedad se empleen para “el óptimo desarrollo y satisfacción de las necesidades y facultades individuales” <sup>6</sup>. Habermas, por último, pretende una configuración de la identidad individual a partir de los valores morales universales de la libertad e igualdad básica de todos los individuos <sup>7</sup>.

### 1.3. Elementos heredados de la tradición judía

En el desarrollo de su teoría crítica, los francfortianos cuentan con algunos elementos de inspiración y motivación heredados, según propia confesión de Horkheimer, Adorno y Fromm, de la tradición judía:

- A) La prohibición de adorar imágenes y la lucha contra los ídolos como actitud correlativa, lo que viene a significar para ellos la negativa ante todo sistema que pretenda convertirse en verdad suprema e infinita: “El ansia materialista por comprender la cosa –escribe Adorno– busca lo contrario; el objeto íntegro sólo se puede pensar en imágenes. Esta carencia de imágenes confluye con su prohibición teológica. El

---

<sup>4</sup> Cf. Menéndez Ureña, E.: La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crítica de la sociedad industrializada. Madrid, Tecnos, 1978, pp. 47-48; Fromm, E.: El miedo a la libertad. Barcelona, Paidós, 1980, donde se analiza el nazismo como manifestación de los mecanismos sadomasoquistas generados por la sociedad capitalista.

<sup>5</sup> Cf. Rusconi, G. E.: Teoría crítica de la sociedad. Barcelona, Martínez Roca, 1969, p. 195.

<sup>6</sup> Marcuse H.: El hombre unidimensional. Barcelona, Planeta - De Agostini, 1985, pp. 20-21.

<sup>7</sup> Cf. Menéndez Ureña, E.: o.c., p. 118.

materialismo la secularizó impidiendo la descripción positiva de la utopía. Tal es el contenido de su negatividad. Su coincidencia con la teología se desarrolla allí donde el materialismo es aún más materialista. Su anhelo sería la resurrección de la carne, algo extraño por completo al Idealismo como Reino del Espíritu absoluto”<sup>8</sup>.

- B) Cabe destacar como segundo elemento legado por la tradición judía una pronunciada sed de justicia.
- C) En tercer lugar, la primacía de la praxis, elemento heredado a través del marxismo: en la praxis se verifica la verdad de lo que la teoría expresa; únicamente la teoría incorporada a la realidad puede presentarse como verdadera. Así, el teórico crítico exige una estrecha vinculación entre teoría y praxis<sup>9</sup>.

#### 1.4. La disputa en torno al positivismo

Con el propósito de tener a la vista un nuevo elemento de contextualización, no queremos cerrar este primer capítulo sin antes haber hecho una referencia escueta a la polémica suscitada entre Adorno, Marcuse y Habermas por parte del neomarxismo y Popper y Albert por parte del racionalismo crítico.

Así, mediante la fórmula simplificada de la oposición entre razón dialéctica y razón analítica, podemos presentar la diferencia entre una postura (Escuela de Francfort) para la cual el modelo fundamental de conocimiento y realización social es la conciencia crítica emancipatoria (“total”) y otra que intenta aplicar a tal conocimiento y realización el modelo científico del *trial and error*, según la cual la verdad aparece de un modo metodológicamente objetivo y exento de toda valoración (subjetiva). Las acusaciones mutuas han sido realmente serias: Popper y Albert han reprochado a los francfortianos el incurrir en irracionalismo y teologismo, mientras que éstos

---

<sup>8</sup> Adorno, Th. W.: o.c., p. 207. En esta misma línea, también Fromm piensa que el concepto de enajenación o alienación es el mismo al que se referían los profetas veterotestamentarios con el nombre de idolatría (cf. Fromm, E.: Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 105). “Hoy no es Baal o Astarté, sino la deificación del estado y de la fuerza en los países totalitarios, y la deificación de la máquina y del éxito en nuestra propia cultura” (Ibidem, p. 290). En otro lugar, Fromm llega a hablar de una “religión industrial” y de una “religión cibernética” (cf. Idem: ¿Tener o ser? Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 140-148).

<sup>9</sup> Cf. Mardones, J. M.: o.c., pp. 59-61.

han visto en la racionalidad crítica de aquéllos una forma de positivismo y tecnologismo, es decir, un modo de fundamentar la racionalidad social en el mero ordenamiento y planificación de los medios instrumentales y no en la auténtica discusión en torno a los fines y metas del hombre <sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Cf. Ortiz-Osés, A.: El criticismo contemporáneo a la búsqueda del sentido. Presentación de la edición castellana de Marcuse, H.; Popper, K.; Horkheimer, M.: A la búsqueda del sentido. Salamanca, Sígueme, 1976. Para una visión de conjunto cf. Varios: La disputa del positivismo en la sociología alemana. Barcelona, Grijalbo, 1972.

## 2. LA DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN

*Dialéctica del Iluminismo* es el título de una obra (colección de ensayos) escrita en colaboración por Horkheimer y Adorno, y terminada durante la segunda guerra mundial, lo que quizás explique el hecho de que sea ella la que marca el paso de un cierto optimismo a un pesimismo acentuado. No es el único escrito, sin embargo, en el que se aborde el problema del carácter dialéctico de la Ilustración. Pues bien, a este tipo de investigación es a la que ahora nos referimos.

### 2.1. Tesis

Son los propios autores quienes nos ofrecen el enunciado de la misma: “En términos muy generales el primer ensayo podría resumirse, en su aspecto crítico, en la tesis: el mito es ya iluminismo, el iluminismo vuelve a convertirse en mitología”<sup>11</sup>. Ambos momentos son ampliamente desarrollados a lo largo de la obra; no obstante, a nosotros nos interesa concentrarnos en el segundo de ellos: la Ilustración se convierte en mitología.

Simbolizada en el rito de entronización de la razón, la Ilustración nació con un afán desmitologizador, de crítica hacia el oscurantismo medieval y el pensamiento mitológico en general. Si a la Escuela de Francfort puede aplicarse el calificativo de neoilustrada, es justamente por su fidelidad a ese impulso originario del pensamiento ilustrado, fidelidad que, como ya hemos dicho, le hace ser crítica con la propia ilustración hasta el punto de acusarla de recaer en mitología.

La discrepancia de la racionalidad burguesa señalada por Horkheimer y Adorno es la siguiente: por una parte, en la sociedad, la libertad es inseparable del pensamiento ilustrado; por otra, él mismo contiene ya las formas históricas concretas en que se ha venido entretejiendo; contiene ya el germen del retroceso, cuya expresión más terrible ha sido el nazismo<sup>12</sup>.

La dialéctica de la Ilustración se manifiesta en la correspondencia existente entre el creciente dominio técnico sobre el mundo y la también creciente destrucción de la naturaleza humana y de

---

<sup>11</sup> Horkheimer, M.; Adorno, Th. W.: *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires, Sur, 1970, p. 12.

<sup>12</sup> Cf. Mansilla, H. C. F.: *Introducción a la teoría crítica de la sociedad*. Barcelona, Seix Barral, 1970, p. 49.

la vida social <sup>13</sup>. “La *Aufklärung* es entonces para Horkheimer y Adorno un proyecto mundial-histórico del género humano en el que este último se engendra y a la vez corre el peligro de perecer, un proyecto cuyos objetivos son la libertad social, la felicidad y la autonomía de los individuos, pero cuya lógica secreta va orientada hacia el oscurecimiento de los sujetos que se emancipan y hacia el desarrollo autónomo de un potencial de falta de libertad social” <sup>14</sup>.

Esta discrepancia de la razón ilustrada ha sido posible por su reducción a racionalidad instrumental o, lo que es lo mismo, por la absolutización de la razón científico-técnica, que es la versión práctica del positivismo. Según Horkheimer y Adorno, la Ilustración, al convertir el pensamiento matemático en ritual de toda posible forma de conocimiento, ha venido a identificar éste con aquél, de tal forma que pensar viene a ser producir un orden científico unitario: no hay más libertad que la del sistema científico (cientifismo) <sup>15</sup>. “Por fin se ha cumplido –escriben– la vieja aspiración de la razón de ser puramente órgano de los medios” <sup>16</sup>.

## 2.2. Consecuencias

Como consecuencia del cientifismo de que venimos hablando podemos señalar, siempre según el análisis francfortiano, la existencia de algunos procesos más específicos y que, no obstante, se encuentran mutuamente implicados e interrelacionados.

### 2.2.1. La irracionalidad afecta a la totalidad social

La teoría crítica señala insistentemente que es la propia lógica del sistema social la que es irracional, por tratarse de una materialización del modo de pensar propio de las ciencias positivas. Y ello hasta el punto de que la búsqueda de causas particulares acaba por resultar estéril. Con palabras de Adorno: “A fin de cuentas, el sistema tiene su medida: el lema social es integración,

---

<sup>13</sup> Cf. *Ibidem*, p. 50; Mardones, J. M.: o.c., p. 24. Puede añadirse, por otra parte, la pretensión de la primera generación de la Escuela de Francfort de lograr un modelo de técnica que fuera un diálogo con la naturaleza. Habermas, en cambio, dirá que éstos son “resabios de un alma judía que suspira por una resurrección de la naturaleza” (cf. Menéndez Ureña, E.: o.c., p. 60).

<sup>14</sup> Wellneer, A.: *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*. Citado por Xhaufflaire, M.: *Historia social de la libertad y memoria subversiva de Cristo. La teología política de J. B. Metz*. En Xhaufflaire, M. y otros: *Práctica de la teología política*. Salamanca, Sígueme, 1978, p. 30, n. 24.

<sup>15</sup> Cf. Horkheimer, M.; Adorno, Th. W.: o.c., pp. 40, 102-103, 106.

<sup>16</sup> *Idem*, citado por Mansilla, H. C. F.: o.c., p. 56.



la interdependencia universal de todos los factores que deja atrás como anticuada la causalidad. En una sociedad monolítica es inútil buscar qué puede ser causa. La única causa es la sociedad misma. Es como si la causalidad de hubiese retraído a la totalidad y se hubiese hecho inaprensible dentro de su sistema”<sup>17</sup>.

### 2.2.2. Desfinalización de la vida socio-política

Según la teoría crítica, tanto la vida socio-política como la vida humana en general han perdido de vista en las sociedades modernas la cuestión de los fines y los valores<sup>18</sup>. Por eso, la crítica del modelo de racionalidad vigente en la sociedad industrial que Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas llevan a cabo se propone una recuperación de la política, en el sentido amplio de ordenamiento de la vida pública, como cuestión moral, es decir, perteneciente al ámbito de la razón práctica y no al de la técnica. Cada uno de estos autores desarrolla su crítica con matices y terminología propios, pero la perspectiva es claramente común:

- A) Marcuse sale en defensa de la “razón objetiva” frente a la “razón subjetiva o instrumental”<sup>19</sup>.
- B) Adorno –lo veremos con detalle– impugna el “principio de identificación”, propio de la dialéctica hegeliana, en nombre de la “dialéctica negativa”<sup>20</sup>.
- C) Marcuse, por su parte, hace otro tanto con la “razón unidimensional”, para concluir con su tesis sobre el carácter político de la técnica<sup>21</sup>.
- D) Habermas, heredero de la tradición crítica de la primera generación de la Escuela, tratará de recuperar la “acción comunicativa” propia del marco institucional ante la ya

---

<sup>17</sup> Adorno, Th. W.: o.c., p. 256.

<sup>18</sup> Horkheimer, M.; Adorno, Th. W.: o.c., p. 110.

<sup>19</sup> Cf. Menéndez Ureña, E.: o.c., pp. 48-50. Puede verse una buena presentación de la teoría crítica de Horkheimer en Estrada, J. A.: Crítica a la sociedad tecnocrática. “Estudios filosóficos” 101 (1987), 109-140.

<sup>20</sup> Cf. Menéndez Ureña, E.: o.c., pp. 50-52.

<sup>21</sup> Cf. Ibidem, pp. 52-53.

vigente realidad de su sustitución por los “subsistemas en los que predomina la acción técnica”<sup>22</sup>.

### 2.2.3. Absolutización de lo existente o ya dado

El pensamiento matemático, modelo de la racionalidad social vigente, se encuentra incapacitado para la generación de lo nuevo, pues su desarrollo es mera explicitación de lo ya contenido en el punto de partida. Así, al igual que la prehistoria mítica, el formalismo matemático “hace aparecer como predeterminado lo nuevo, que es así, en realidad, lo viejo. No es la realidad la que carece de esperanza, sino el saber que –en el símbolo fantástico o matemático– se apropia de la realidad como esquema y así la perpetúa”<sup>23</sup>.

De hecho, la industria cultural –denuncian Horkheimer y Adorno– consiste en la mera repetición: “...nada debe quedar como estaba, todo debe correr continuamente, estar en movimiento. Porque sólo el universal triunfo del ritmo de producción y reproducción mecánica garantiza que nada cambia, que no surge nada sorprendente (...) No es cosa extrínseca al sistema el hecho de que sus innovaciones típicas consistan siempre y únicamente en mejoramientos de la reproducción en masa”<sup>24</sup>. Este eterno retorno de lo mismo implica tanto una adulteración de las relaciones entre los hombres y de las de cada cual consigo mismo como una prolongación de la injusticia social.

Pero queremos subrayar de forma especial, como consecuencia que es de esta absolutización del puro presente, el intento filosófico moderno de expulsar del pensamiento su dimensión histórica, es decir, de hacer del “ahora” unidimensional el fundamento único del conocer del sujeto puro, perfectamente sublimado. “Un conocimiento que condescendiera sin reservas con el ídolo de esta pureza, la intemporalidad total, coincidiría con la lógica formal, se convertiría en tautología; ni siquiera habría ya lugar para una lógica trascendental. Al aspirar, tal vez para

---

<sup>22</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 59-73. Podemos decir que el intento de recuperación de la política como cuestión de los fines es común al llamado marxismo humanista. Garaudy, por ejemplo, escribe: “El problema político fundamental es el de hacer surgir la elección de los fines de la sociedad partiendo de la base” (Garaudy, R.: Palabra de hombre. Madrid, Edicusa, 1976<sup>2</sup>, p. 92.

<sup>23</sup> Horkheimer, M.; Adorno, Th. W.: o.c., p. 43.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 162, 164.

compensar la propia caducidad, a la intemporalidad, la conciencia burguesa alcanza el colmo de su obcecación”<sup>25</sup>.

Entendemos ahora que, dada esta estrecha vinculación entre el principio burgués y la anulación de la memoria histórica, el pensamiento crítico se presente como conciencia histórica. También en este punto preciso hay un amplio horizonte compartido por los autores de la Escuela de Francfort:

- A) Las tesis histórico-filosóficas de Benjamin evocan la “historia del sufrimiento del mundo” como medio de realización de la razón y la libertad.<sup>26</sup>
- B) Adorno sostiene, por su parte, que la tradición, en cuanto instancia mediadora de los objetos del conocimiento, es inmanente al pensamiento crítico: “La historicidad interna del pensamiento es inseparable de su contenido y, por tanto, de la tradición”. Más aún, “incluso en su forma independizada del contenido, el conocimiento participa en sí mismo de la tradición como de un recuerdo inconsciente; ninguna pregunta podría ni siquiera ser preguntada sin que un conocimiento del pasado estuviese presente en ella y siguiese apremiando”<sup>27</sup>. “El olvido –escribe en otro lugar– es inhumano, porque se olvida el sufrimiento acumulado. Pues la huella de la historia en las cosas, las palabras, los colores y los sonidos es siempre la huella del sufrimiento pasado”<sup>28</sup>.
- C) Es Marcuse quien presenta el pensamiento crítico como una investigación “en la verdadera historia del hombre en busca del criterio adecuado para definir la verdad y la mentira, el progreso y la regresión”. “El recuerdo del pasado –completa el autor– da lugar a peligrosos descubrimientos, y la sociedad establecida parece tener aprensión con respecto al contenido subversivo de la memoria. El recuerdo es una forma de disociación de los hechos dados, un modo de «mediación» que rompe, durante breves

---

<sup>25</sup> Adorno, Th. W.: o.c., p. 60.

<sup>26</sup> Cf. Metz, J. B.: La fe, en la historia y en la sociedad. Madrid, Cristiandad, 1979, p. 202.

<sup>27</sup> Adorno, Th. W.: o.c., pp. 59-60.

<sup>28</sup> Idem: Tesis sobre la tradición. Citado por Metz, J. B.: o.c., p. 224.

momentos, el poder omnipresente de los hechos dados. La memoria recuerda el terror y la esperanza que han pasado”<sup>29</sup>.

- D) También Habermas, por último, recurre a la evocación cuando, en su proyecto de una filosofía práctica de la historia, trata de orientar la acción presente: “La experiencia de la reflexión... evoca los umbrales de emancipación de la historia universal”<sup>30</sup>.

Podemos, pues, decir que el tema del recuerdo posee un relieve muy especial en el conjunto de la teoría crítica.

#### 2.2.4. El principio del intercambio como norma suprema y única de la vida pública

Forma también parte de la dialéctica de la Ilustración el hecho de que todo lo heterogéneo, distinto, no idéntico y, por lo tanto, no sustituible o intercambiable pasa a formar parte de la esfera privada. La sociedad burguesa se halla bajo el signo de lo equivalente; son las mismas ecuaciones las que dominan la justicia burguesa y el intercambio de mercancías<sup>31</sup>.

Nos encontramos ante una de las dimensiones de la realidad única que es la dialéctica inherente al pensar ilustrado: “Así como la sustituibilidad es la medida del dominio y como el más potente es aquél que puede hacerse representar en el mayor número de operaciones, del mismo modo la sustituibilidad es el instrumento del progreso y a la vez de la regresión”<sup>32</sup>.

Pues bien, dado que el principio económico del intercambio ha logrado monopolizar la definición de lo público, la libertad burguesa ha devenido economicismo, y “la razón misma se ha convertido en simple accesorio del aparato económico omnicomprensivo”<sup>33</sup>, es decir, en instrumento al servicio de los privilegios burgueses<sup>34</sup>.

---

<sup>29</sup> Marcuse, H.: o.c., pp. 129-130.

<sup>30</sup> Habermas, J.: Conocimiento e interés. Citado por Metz, J. B.: o.c., pp. 203-204.

<sup>31</sup> Cf. Horkheimer, M.; Adorno, Th. W.: o.c., p. 29; Adorno, Th. W.: Dialéctica negativa, p. 34.

<sup>32</sup> Horkheimer, M.; Adorno, Th. W.: o.c., p. 51.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 46.

<sup>34</sup> Cf. Ibidem, p. 250.

Horkheimer y Adorno ven en la exclusión pública del luto –expresión y medio del recuerdo de los muertos– una de las manifestaciones más brutales de lo que sucede a todo lo que carece de valor intercambiable en el mercado: “El luto se convierte en estigma de la civilización, en sentimiento asocial que dice que no se ha logrado aún del todo encadenar a los hombres al reino de los fines. Así el luto es desfigurado más que cualquier otra cosa, reducido conscientemente a la formalidad social que el hermoso cadáver ha sido siempre, en gran medida, para los hombres endurecidos (...) En realidad se inflige a los muertos aquello que para los antiguos judíos era la maldición más tremenda: nadie se acordará de ti. Los hombres desahogan sobre los muertos su desesperación por no acordarse ni siquiera de sí mismos”<sup>35</sup>. Pero estamos tocando ya el punto al que hemos de referirnos más ampliamente en otro lugar.

#### 2.2.5. Imposibilidad de la auténtica individuación

No se trata sino de una nueva consecuencia de la absolutización del principio de convertibilidad: la espontaneidad individual, no idéntica, padece un relegamiento a la esfera de lo privado, que se constituye así, sólo entonces, en la forma de vida propiamente burguesa<sup>36</sup>. El individuo es tolerado sólo en cuanto su identidad sin reservas con lo universal se halla fuera de toda duda, con lo cual es reducido a un mero entrecruzamiento de las tendencias de lo universal o a un producto del aparato económico y social. Esto revela el carácter ficticio que la forma del individuo ha tenido siempre en la sociedad burguesa<sup>37</sup>. Oigamos a Adorno: “No sólo se dispone el espíritu a su propio tráfico y compraventa en el mercado, reproduciendo así, él mismo, las categorías sociales dominantes, sino que, además, se va asemejando objetivamente a lo dominante incluso en las cosas en que, subjetivamente, no llega a convertirse en mercancía. Las mallas del todo van entrelazándose, cada vez más estrechamente, según el modelo del acto de trueque. La conciencia individual tiene un ámbito cada vez más reducido, cada vez más profundamente preformado, y la imposibilidad de la diferencia va quedando limitada *a priori* hasta convertirse en mero matiz en la uniformidad de la oferta. Al mismo tiempo, la apariencia de la libertad hace que la reflexión sobre la propia esclavitud sea mucho más difícil que cuando el

---

<sup>35</sup> Ibidem, p. 257.

<sup>36</sup> Ibidem, p. 119.

<sup>37</sup> Cf. Ibidem, pp. 185-186.

espíritu se encontraba en contradicción con la abierta opresión; así se refuerza la dependencia del espíritu”<sup>38</sup>.

Se entiende así que Adorno considere como imposible, en las actuales condiciones de una sociedad altísimamente socializada, la existencia de una auténtica moralidad para el individuo. Todo ello nos explica, igualmente, el interés sumo de la Escuela de Francfort por la recuperación de la individualidad.

### 2.3. Crítica del humanismo, existencialismo y personalismo

La teoría crítica entiende que la evolución de la filosofía en la época moderna justifica la necesidad de una filosofía crítica, es decir, de que la razón adopte una actitud crítica en primer lugar frente a sí misma. Porque, si bien las ideas de la filosofía burguesa –libertad, igualdad y configuración racional de la sociedad– tuvieron inicialmente un carácter progresista, con el tiempo han pasado a estar al servicio de la justificación ideológica del poder de la burguesía. No es infrecuente, entre otros, el mecanismo de la interpretación abstracta e intimista de tales principios.<sup>39</sup>

Más concretamente, el deseo de recuperación de la individualidad parece ser una constante en muchos de los movimientos culturales y de pensamiento de nuestro siglo. La teoría crítica, sin embargo, dirige contra algunos de ellos, precisamente los más importantes en este sentido, una serie de objeciones y críticas de tal envergadura que hace que queden descalificados en cuanto a sus posibilidades de contribuir a una salvaguarda efectiva de la auténtica individualidad. Veamos la crítica.

#### 2.3.1. Crítica del existencialismo

Adorno considera que el existencialismo de Sartre permaneció presa del idealismo. Su deseo de compromiso político, por un parte, y la escasez de oportunidades objetivas ofrecidas por la distribución social del poder, por otra, le llevaron a sintonizarlo todo con el lenguaje de la espontaneidad, hasta el punto de absolutizar la categoría kierkegaardiana de la decisión. Como

---

<sup>38</sup> Adorno, Th. W.: Crítica cultural y sociedad. Barcelona, Ariel, 1973<sup>3</sup>, pp. 208-209; cf. Idem: Dialéctica negativa, pp. 203-215; Mansilla, H. C. F.: o.c., p. 57.

<sup>39</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 46-47, 58.

consecuencia de ello, la objetividad de las circunstancias y condiciones sociales resulta indiferente para el existencialismo. Pues bien, desde la perspectiva francfortiana, la creencia en la libertad absoluta de decisión es tan ilusoria como pudo ser la del Yo absoluto hegeliano o la del sujeto trascendental kantiano.<sup>40</sup>

Por lo que respecta a la crítica de la filosofía de Heidegger, Adorno es especialmente incisivo, llegando incluso a calificarla de “ideología farisaica”<sup>41</sup>. Heidegger quiso no ser idealista, pero –le reprocha Adorno– acabó por ontologizar lo óntico: “«Es» establece la conexión del juicio de existencia, y de este modo sugiere algo óntico. Pero tomado puramente en sí mismo, como cópula significa la categoría universal de síntesis y no tiene nada de óntico. Ésta es la razón de que se le pueda trasponer tan fácilmente al lado ontológico. De la logicidad de la cópula extra Heidegger la pureza ontológica, que tanto place a su alergia contra la fáctico”<sup>42</sup>.

Una consecuencia grave de esta absorción del concepto de existencia en el ser en la ontologización de la historia: la historicidad paraliza la historia, las deshistoriza al no tener en cuenta las condiciones reales de la existencia<sup>43</sup>. “Cuando la historia se convierte en la estructura ontológica fundamental de lo que es..., la mutación como inmutable, imita a la religión sin salida de la naturaleza (...) La pretensión ontológica de hallarse por encima de la divergencia entre naturaleza e historia es un engaño. La historicidad que se abstrae de la realidad histórica es indiferente al dolor por la antítesis entre naturaleza e historia, antítesis que tampoco es ontologizable. También en este punto la nueva ontología es criptoidealista; su procedimiento es tapar lo diferente reduciéndolo a la identidad y apartar todo lo que pueda estorbar al concepto... Pero si la ontología se ve impulsada al procedimiento ideológico de la reconciliación espiritual, ello se debe a que la reconciliación real ha fracasado. Contingencia histórica y concepto se combaten mutuamente tanto más implacablemente cuanto más indisolublemente se

---

<sup>40</sup> Cf. Adorno, Th. W.: Dialéctica negativa, pp. 54-57, 200.

<sup>41</sup> Ibidem, p. 124.

<sup>42</sup> Ibidem, pp. 104-105; cf. pp. 123-125.

<sup>43</sup> Ibidem, p. 133.

compenetran”<sup>44</sup>. Creemos que el interés notable de la cita para nuestro estudio justifica, a pesar de su extensión, la transcripción de la misma. A ella nos referiremos más adelante.

Nos queda aún por recoger un elemento importante de lo que Adorno entiende que es función ideológica del “culto del ser”. Y es que, si bien la filosofía del ser permite, como ya hemos dicho, la ignorancia de la historia, también permite, dependiendo de situaciones, que ésta sea divinizada, es decir, que se la someta a tiranías históricas que, atribuyéndose el poderío del ser, permanecen exentas de toda crítica; la filosofía del ser es una exhortación a las actitudes de dependencia y sumisión.<sup>45</sup>

También Horkheimer se opone a lo que él llama visión “psicologista” de la historia, esto es, todos aquellos sistemas de pensamiento que mantienen como punto de referencia la historicidad del individuo (o del hombre como “esencia”) y no, tal y como él pretende, la dinámica de la estructura objetiva de la sociedad.<sup>46</sup>

La crítica del existencialismo ha sido severa. Adorno considera, no obstante, que hay en el concepto de existencia un momento de verdad: lo que hay en él de protesta contra el cientifismo reinante en la sociedad y el pensamiento, que destierra toda experiencia no cuantificable y reglamentable, y también, virtualmente, al sujeto como exponente del conocimiento.<sup>47</sup>

### 2.3.2. Crítica del humanismo y personalismo

La polémica de Adorno con el humanismo y personalismo no es menos radical; incluso convergente en buena medida con su crítica del existencialismo. Nos limitamos, por ello a espigar las más importantes de entre las razones aducidas como justificación de su acusación de ideología.

A) La pregunta por el hombre es ideológica porque “desde el punto de vista puramente formal dicta la invariabilidad de toda respuesta posible, incluso si ésta es historicidad.

---

<sup>44</sup> Ibidem, p. 358; cf. pp. 358-359.

<sup>45</sup> Cf. Ibidem, pp. 103, 133-134.

<sup>46</sup> Cf. Rusconi, G. E.: o.c., p. 195

<sup>47</sup> Cf. Adorno, Th. W.: Dialéctica negativa, p. 127.



Por tanto, el hombre nunca podrá ser sino lo que era: un ser encadenado a la roca de su pasado. Pero él no es sólo lo que era y es, sino también aquello que puede llegar a ser; ninguna determinación alcanza a anticiparlo”<sup>48</sup>. La crítica humanista de la civilización no llega a enfrentarse con el *principium individuationis* social<sup>49</sup>.

- B) El concepto de persona y sus variante, como la relación yo-tú, es ideológico porque niega sus determinaciones objetivas con tal de poder mantenerse como absoluto. Añade Adorno: “La monstruosidad ideológica de la persona es criticable inmanentemente. Lo sustancial, que según esa ideología otorga a la persona su dignidad, no existe. Los hombres, sin exceptuar ninguno, están aún lejos de ser ellos mismos”<sup>50</sup>.

Hasta aquí la crítica de las que han dado en llamarse filosofías del sujeto. Con anterioridad, hemos pretendido ofrecer una visión de la teoría crítica en su enfrentamiento con el totalitarismo de la racionalidad científico-técnica, en el que consiste, últimamente, la dialéctica de la Ilustración, o mejor, el retorno de la Ilustración al mito. Nuestro siguiente paso se propone mostrar el enfrentamiento de la teoría crítica con toda posible forma de totalitarismo o absolutización. Siguiendo ahora casi exclusivamente a Adorno, veremos la formalización lógica que adquiere una tal oposición, así como el planteamiento consiguiente del problema del sentido y la trascendencia.

### 3. UNA DIALÉCTICA DE TIPO NEGATIVO

*Dialéctica negativa* es el título de una obra perteneciente a Adorno y que, además, ha acabado por dar nombre a su teoría crítica, si bien es cierto que ya en los comienzos mismos de la Escuela Horkheimer había considerado la dialéctica como un procedimiento exclusivamente crítico o negativo<sup>51</sup>.

Los análisis efectuados por Adorno en esta obra no se mantienen en un nivel puramente social e ideológico, sino que la impugnación del totalitarismo se realiza, como acabamos de decir,

---

<sup>48</sup> Ibidem, p. 57.

<sup>49</sup> Cf. Rusconi, G. E.: o.c., p. 231.

<sup>50</sup> Adorno, Th. W.: *Dialéctica negativa*, p. 275; cf. pp. 274-276.

<sup>51</sup> Cf. Rusconi, G. E.: o.c., p. 206.

en el nivel de su formalización lógica, lo que permite al autor la elaboración de un modelo dialéctico alternativo. Ni nos encontramos, pues, al margen de la problemática planteada por la dialéctica de la Ilustración ni se puede perder de vista la anterior consideración crítica de la misma; nos situamos, sencillamente, en el nivel más formal de la misma: “La filosofía de la identidad es mitología en forma de pensamiento”<sup>52</sup>.

### 3.1. Crítica del principio de identidad o razón identificante

Adorno sostiene que el principio hegeliano de identidad ( $a$  es  $a$ ) es opresor e ideológico. Tratando de poner un poco de orden en su dispersa y poco sistemática exposición, podemos decir que aduce las siguientes razones:

- A) El principio de identidad obedece al principio del intercambio. Con sus propias palabras: “El principio de convertibilidad, la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal del tiempo medio de trabajo, tiene un hondo parentesco con el principio de identificación. Su modelo social es el canje, y éste no existiría sin aquél”<sup>53</sup>.
- B) Por otra parte, la razón identificante pregonada para la totalidad una identidad de sujeto y objeto cuya no identidad en concreto echa a andar su filosofía, es decir, identifica el desarrollo tecno-económico del aparato social con el desarrollo humano de la justicia la libertad de los individuos, lo cual sirve para encubrir los males e injusticias concretos provocados por la no coincidencia real entre intereses universales e individuales<sup>54</sup>. La lógica hegeliana desprecia como impuro y contingente al individuo notablemente desarrollado y, por lo tanto, irreductible a la universalidad. “La dolorosa realidad cotidiana de la eliminación del individuo (el campo de concentración es la imagen límite) ha hallado su propia idealización en la lógica”, escribe Rusconi resumiendo a Adorno<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> Adorno, Th. W.: Dialéctica negativa, p. 204.

<sup>53</sup> Ibidem, p. 150.

<sup>54</sup> Cf. Menéndez Ureña, E.: o.c., pp. 50-51; Rusconi, G. E.: o.c., p. 213; Mardones, J. M.: o.c., p. 180.

<sup>55</sup> Rusconi, G. E.: o.c., p. 214.

- C) En tercer lugar, la dialéctica hegeliana es imitación idealizada de la economía capitalista o de crecimiento. Al igual que la dialéctica de Hegel, la sociedad burguesa “debe extenderse constantemente para conservarse, para permanecer igual a sí misma, para «ser»; tiene que avanzar más y más, rechazar cada vez más lejos sus fronteras sin respetar ninguna, no permanecer igual a sí misma. Se le ha demostrado que, por su propia definición, tendría que eliminarse a sí misma el día en que alcanzase un tope, en que dejase de disponer fuera de sí de espacios no capitalistas”<sup>56</sup>.
- D) El exclusivismo de las leyes lógicas, por último, deriva del carácter de constricción de la autoconservación en el seno de una sociedad dinamizada por la competitividad: “la alternativa entre sucumbir o sobrevivir se refleja en el principio de que entre dos proposiciones contradictorias sólo una es verdadera y la otra falsa”<sup>57</sup>.

En definitiva, el principio hegeliano de identidad es ideológico porque hace apología del orden cultural dado, porque absolutiza lo existente al presentarlo como racional y necesario, porque hace el juego a la dialéctica de la Ilustración. La ideología actual (la apariencia de la totalidad social como necesaria) tiene por contenido, según Adorno, “la tautología de la identidad: lo que tiene que ser es lo que ya existe así como así”. “El mundo como es se convierte en la única ideología y los hombres en sus partes integrantes”<sup>58</sup>.

Así, el análisis efectuado por Adorno pretende mostrar que el principio de identidad es el reflejo de una realidad social que prescribe que las cosas sean así, como son, con el fin de perpetuarse; de otro modo: el principio de identidad no describe lo necesario, sino que prescribe lo existente como lo necesario. Pues bien, lo que en última instancia evidencia la falsedad del principio hegeliano no es otra cosa que la persistencia de la negatividad, que es justamente la experiencia de la que arranca la dialéctica negativa: dado que lo que la dialéctica hegeliana intenta es disuadir a la experiencia de la existencia del dolor, “la más mínima huella de sufrimiento absurdo en el mundo en que vivimos desmiente toda la filosofía de la identidad”<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> Adorno, Th. W.: Dialéctica negativa, p. 34.

<sup>57</sup> Cf. Rusconi, G. E.: o.c., p. 213.

<sup>58</sup> Adorno, Th. W.: Dialéctica negativa, pp. 347 y 272 respectivamente.

<sup>59</sup> *Ibidem*, pp. 202-204.

Volveremos sobre esta cuestión fundamental del sufrimiento y el sentido tras detenernos un momento en la alternativa dialéctica adoptada por Adorno.

### 3.2. La dialéctica negativa

La dialéctica negativa es una dialéctica sin síntesis o punto culminante; renuncia, pues, tanto a la conciencia hegeliana de la verdad como a la transformación marxiana de la praxis total en una sociedad sin clases ni forma alguna de alienación. Dialéctica negativa significa: “en razón de la contradicción experimentada en la realidad pensar contra dicha contradicción en contradicciones”<sup>60</sup>. Ya en su obra en colaboración sobre la dialéctica de la Ilustración escribían Horkheimer y Adorno: “La contradicción es necesaria. Es la respuesta a la contradicción objetiva de la realidad”<sup>61</sup>. Veamos las razones.

Convertir la negación de la negación en la positividad es la quintaesencia de la dialéctica de la identificación, el principio formal reducido a su más pura forma<sup>62</sup>. Y esto no puede dejar de ser así mientras se continúe adoptando el supuesto de la positividad como forma universal del concepto y, por lo tanto, lo contradictorio sea considerado bajo el punto de vista o aspecto de la identidad, es decir, mientras lo heterogéneo o negativo sea visto como lo no idéntico. Pues bien, tal supuesto de la identidad es lo que hay de ideológico en el puro pensamiento<sup>63</sup>. La dialéctica hegeliana representa la captación de lo heterogéneo dentro de un sistema gobernado por lo idéntico, de tal forma que lo negativo acaba deviniendo positivo en el momento dialéctico denominado síntesis<sup>64</sup>. En conclusión, “cambiar esta dirección de lo conceptual, volverlo hacia lo diferente en sí mismo: ahí está el gozne de la dialéctica negativa”, de tal forma que “lo negativo es negativo hasta que ha desaparecido. Ésta es la diferencia decisiva con respecto a Hegel”<sup>65</sup>.

---

<sup>60</sup> Ibidem, p. 145.

<sup>61</sup> Horkheimer, M.; Adorno, Th. W.: o.c., citado por Rusconi, G. E.: o.c., p. 226.

<sup>62</sup> Cf. Adorno, Th. W.: Dialéctica negativa, p. 161.

<sup>63</sup> Cf. Ibidem, p. 53.

<sup>64</sup> Cf. Ibidem, pp. 12-13, 163.

<sup>65</sup> Ibidem, pp. 21 y 163 respectivamente.

Es sumamente coherente con estos planteamientos formales la oposición francfortiana a todo tipo de determinación positiva. La libertad, la justicia y cualquier otra característica de la sociedad ideal o perfecta están bajo la prohibición de las imágenes: “El concepto de un hombre de veras no es anticipable” señala Adorno. “Sólo hay una forma de comprender la libertad: en negaciones concretas, a partir de la figura concreta de lo que se le opone (...) Hacer de la libertad algo positivo, puesto como un dato o como algo inevitable entre otros datos, es convertirla inmediatamente en lo contrario de sí misma” <sup>66</sup>. El futuro no es anticipable, no hay esperanza cierta, no hay promesa que anime la lucha. Oigamos un momento a Marcuse como nueva muestra de la profunda raigambre que posee la negatividad entre las convicciones de este grupo de pensadores: “La teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan tender un puente sobre el abismo entre el presente y su futuro: sin sostener ninguna promesa, sin tener ningún éxito, sigue siendo negativa. Así, quiere permanecer fiel a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo. En los comienzos de la era fascista Walter Benjamin escribió: «Sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza»” <sup>67</sup>.

Entendemos ahora que la dialéctica negativa ofrezca resistencia tanto frente a la opinión de la inmovilidad del mundo <sup>68</sup> como frente a los sistemas de transformación del mismo que, en su búsqueda de positividad, subsumen al individuo y su situación concreta en un sistema de conceptos generales y abstractos <sup>69</sup>. La teoría crítica de la Escuela de Francfort puede ser comprendida como un trabajo de desideologización, de oposición a las falsas identidades idealistas, ontológicas o cientistas que tergiversan la realidad. Tan sólo la crítica de los obstáculos

---

<sup>66</sup> Ibidem, pp. 275 y 230-231 respectivamente.

<sup>67</sup> Marcuse, H.: o.c., p. 286. “La dialéctica no puede detenerse ante los conceptos de sano y enfermo, ni tampoco ante aquellos otros, marcadamente afines, de razonable y no razonable. Una vez que ha considerado enfermo lo universal dominante –en el sentido literalmente definido de paranoia, de proyección morbosa– ve la única garantía de curación en aquello, comparado con dicho orden, parece excéntrico, enfermo, paranoico o completamente loco; y es tan cierto hoy como en la Edad Media que sólo los locos se atreven a decir la verdad a los dominadores” (Adorno, Th. W.: Minima moralia. Citado por Rusconi, G. E.: o.c., pp. 227-228).

<sup>68</sup> Cf. Rusconi, G. E.: o.c., p. 22.

<sup>69</sup> Cf. Mardones, J. M.: o.c., p. 180.

por los que atraviesa la libertad en cada momento histórico-social concreto es capaz de ir haciendo germinar la nueva sociedad <sup>70</sup>.

### 3.3. El sufrimiento y el problema del sentido y la trascendencia

La denuncia que Adorno lleva a cabo de la dialéctica de la positividad es la formalización lógica de la negación de un sentido uniforme y preestablecido de la historia. Es más, el idealismo revela su carácter ideológico precisamente en esa donación de sentido: “Si los idealistas son ideólogos es porque, estando en medio de lo desgarrado, glorifican la reconciliación como realizada o la atribuyen a la totalidad de lo desgarrado” <sup>71</sup>. Y es que la síntesis o momento dialéctico tercero, positivo por ser tesis del ciclo dialéctico siguiente, acaba por conferir positividad a las negaciones o, lo que es lo mismo, por darles un sentido. Nos encontramos ante uno de los principales intereses prácticos de la dialéctica negativa: su oposición a la posibilidad de la actual donación de sentido a los males que padece el mundo. Pero el tema es complejo, por lo que vamos a tratar de proceder con orden –tanto cuanto los textos nos permitan– y cautela.

La actitud de Adorno ante la trascendencia tiene dos momentos, que él gusta de formular en paradojas tales como: “Lo trascendente es y no es” o “quien cree en Dios, por eso mismo no puede creer en él” <sup>72</sup>. Por una parte, en él permanece viva “la experiencia de que el pensamiento que no se decapita, desemboca en trascendencia; su meta sería la idea de una constitución del mundo en la que no sólo quedara erradicado el sufrimiento establecido, sino que incluso fuese revocado el que ocurrió irrevocablemente” <sup>73</sup>. Si nada prometiera algo trascendente a la vida, tampoco sería posible experimentar nada verdaderamente vivo. No hay luz sobre los hombres y las cosas en que no se refleje la trascendencia.

Otra cosa muy distinta es la afirmación positiva de la misma y, por consiguiente, de la redención del dolor o del sentido último de las tragedias de la historia. Terminábamos la exposición del análisis ideológico de la dialéctica hegeliana refiriéndonos al sufrimiento como desvelador de tal carácter ideológico. Y es que “no hay mejora en este mundo que alcance a hacer

---

<sup>70</sup> Cf. *Ibidem*, p. 25.

<sup>71</sup> Adorno, Th. W.: *Dialéctica negativa*, p. 389.

<sup>72</sup> *Ibidem*, pp. 375 y 379 respectivamente.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 401; cf. pp. 394-395, 404.

justicia a los muertos, porque ninguna afectaría a la injusticia de la muerte”<sup>74</sup>. Este inevitable sinsentido de la injusticia padecida por los muertos, la imposible redención de su dolor (W. Benjamin), es acusación permanente contra la dialéctica de la identidad y contra todo intento de establecer positivamente un sentido par la historia.

Pero no se trata únicamente de la muerte, sino que también las catástrofes pasadas y futuras convierten en un cinismo la afirmación de la historia como manifestación de un plan universal que lo asume todo en un bien mayor. Escribe Adorno a este respecto: “Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino. Una tal sensibilidad se basa realmente en hechos que condenan al ridículo la construcción de un sentido de la inmanencia tal y como es irradiado por una trascendencia establecida afirmativamente”<sup>75</sup>.

Auschwitz posee para los francfortianos una negatividad especialmente densa y relevante: “Toda la cultura después de Auschwitz, junto con la crítica contra ella, es basura”. “Después de lo que pasó en el campo de Auschwitz es cosa bárbara escribir un poema, y este hecho corrompe incluso el conocimiento que dice por qué se ha hecho imposible escribir poesía”<sup>76</sup>.

Adorno entiende que en los mensajes salvíficos late un infantilismo, que la interpretación literal de las promesas teológicas es una barbaridad y, por último, que la afirmación de la trascendencia funciona como coartada de una desesperación inmanente”<sup>77</sup>.

Es posible que la claridad y precisión de un balance dejen mucho que desear, porque lo que Adorno denomina “paradoja de lo trascendente” es algo más que simple paradoja. No obstante, el paralelismo con la actitud de Horkheimer ante la religión puede ayudarnos a formular algún tipo de conclusión.

---

<sup>74</sup> Ibidem, p. 385.

<sup>75</sup> Ibidem, p. 311; cf. p. 375.

<sup>76</sup> Ibidem, p. 311; Idem: Crítica cultural y sociedad, p. 230.

<sup>77</sup> Cf. Idem: Dialéctica negativa, p. 397; Idem: Stichworte. Citado por Mate, R.: El ateísmo, un problema político. Salamanca, Sígueme, 1973, p. 192, n. 36.

Horkheimer fue acusado, a partir de 1970, de haber entrado en una “fase religiosa tardía” y, ciertamente, da la impresión de que recurre a Dios como garante de un sentido incondicional y como único posible fundamento último de la moral <sup>78</sup>. Sin embargo, en modo alguno postula la existencia de un Dios trascendente, sino que lo que le interesa es su función de relativización de lo inmanente, de lo humanamente logrado o lograble: “En una sensibilidad realmente libre queda asumido el concepto de lo infinito, como conciencia de la finitud del acontecer humano y del desamparo invariable del hombre” <sup>79</sup>. No se trata, por lo tanto, de una aceptación positiva de la trascendencia en cuanto tal, sino de una apelación a su funcionalidad negativa. Las palabras de Horkheimer apuntan con claridad hacia una función desideologizadora y utópica de la trascendencia, en la que ésta viene a agotarse: “La teología significa aquí la conciencia de que el mundo es un fenómeno, de que no es la verdad absoluta ni lo último. La teología... es la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no puede permanecer así, que lo injusto no debe considerarse como la última palabra (...) la expresión de un anhelo, de una nostalgia de que el asesino no pueda triunfar sobre la víctima inocente”. La religión es “la añoranza de una justicia plena. Esto no se puede realizar jamás en la historia secular, pues aún cuando una sociedad mejor rompiera con el orden social actual, la miseria pasada ya no puede evitarse ni tampoco las deficiencias de la naturaleza circundante” <sup>80</sup>.

Horkheimer no afirma, decimos, la existencia de un Dios trascendente; ahora bien, es igualmente claro que tampoco la niega: “...yo no me considero ateo, ya que ello significaría por mi parte hacer una afirmación sobre el absoluto que me considero incapaz de justificar. Afirmar que acerca de lo absoluto, no de lo relativo, nada se puede decir, forma parte de mi filosofía” <sup>81</sup>.

Marcuse, por su parte, afirma que la teoría crítica comporta el riguroso carácter histórico de la trascendencia, de tal forma que ésta no viene a designar otra cosa que las alternativas históricas de la actual situación <sup>82</sup>. Creemos que en este punto preciso su postura no es homologable a la de sus dos compañeros de Escuela anteriormente citados. En Horkheimer y Adorno hay algún tipo

---

<sup>78</sup> Cf. Gumnior H.: Antecedentes (presentación de la entrevista hecha a Horkheimer). En Marcuse, H.; Popper, K.; Horkheimer, M.: o.c., p. 91.

<sup>79</sup> Horkheimer, M., citado en *Ibidem*, p. 101.

<sup>80</sup> Horkheimer, M.: La añoranza de lo completamente otro. En *Ibidem*, pp. 106 y 111 respectivamente.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>82</sup> Cf. Marcuse, H.: o.c., p. 21.



(anhelo, nostalgia) de referencia a lo trascendente, a lo infinito, a lo otro, que llega incluso a contemplar la posibilidad, por remota que sea, de una redención del dolor. Otra cosa es la afirmación y tematización de una tal posibilidad; no sólo no lo hacen, sino que se oponen frontalmente a quien pretenda hacerlo, esgrimiendo para ello la acusación de insensibilidad, barbarie e ideología.

### 3.4. Los problemas de la negatividad radical

El radicalismo de la dialéctica hegeliana ha suscitado, inevitablemente, importantes críticas. Karl Lehmann habla de la “aporía filosófica” de la misma al preguntarse por la posibilidad de mantener la dialéctica una vez eliminado el concepto hegeliano de espíritu absoluto<sup>83</sup>. Albert, defensor del liberalismo político y de cuya polémica con la Escuela de Francfort ya tenemos noticia, cree que se da en la dialéctica la misma falta de análisis realista y de racionalidad crítica que caracteriza el dogmatismo de las ideologías conservadoras. Llega incluso a ver en la teoría crítica una forma secularizada de teología política, una variante de una ideología religiosa de corte utópico que, a partir de sus “doctrinas de salvación”, pretende la justificación del trastocamiento radical de la sociedad<sup>84</sup>.

Otros autores, como Oelmüller, Rohrmoser o Schillebeeckx, entienden que, intentando evitar el peligro de fetichismo o absolutización indebida de un modelo preciso de libertad, la dialéctica negativa tropieza con el obstáculo de una fetichización de la negatividad. Moltmann comparte que la mera crítica cae con frecuencia en una totalidad y abstractismo tales que, irónicamente, le permiten coexistir con cualquier tipo de ideología e idolatría<sup>85</sup>. Además, sólo en un horizonte positivo o de sentido se puede experimentar lo negativo y analizarlo como tal. No sólo no se contradicen crítica negativa y hermenéutica, sino que sería absurda una resistencia frente a lo negativo que se apoyase en un sinsentido; es lo que algunos, por ejemplo Schillebeeckx, han

---

<sup>83</sup> Cf. Lehmann, K.: Aporías actuales de la teología política. “Selecciones de Teología” 38 (1971), 174-175.

<sup>84</sup> Cf. Xhaufflaire, M.: La teología política. Salamanca, Sígueme, 1974, p. 57, n. 3.

<sup>85</sup> Cf. Mardones, J. M.: o.c., pp. 138, 181.

denominado “implícito círculo hermenéutico de sentido”. La alternativa es el nihilismo <sup>86</sup>. De todo ello concluye Mardones:

- “1) La dialéctica negativa incluye un horizonte de sentido. La esperanza que brota de ese horizonte de sentido sustenta y guía a la dialéctica negativa.
- 2) Tiene razón la teoría crítica al afirmar que, cuando se quiere tematizar positivamente ese horizonte, surgen una pluralidad de proyectos. Pero tal disgregación no indicaría más que la imposibilidad de tematizar ese horizonte de modo unívoco, que se expresa más universal y unívocamente en lo negativo; la necesidad de la confrontación y crítica de las diversas interpretaciones a fin de eliminar el peligro de caída ideológica. Pero esta dificultad no desautoriza estos intentos”. <sup>87</sup>

Creemos que resultan certeras estas conclusiones. Se diría, incluso, que gran parte de las objeciones dirigidas a la dialéctica negativa son previstas y en alguna medida compartidas –no, ciertamente, las de Albert– por el propio Adorno, quien, a sabiendas de lo radical de su postura, introduce en su teoría un elemento de relativización: “La dialéctica no se halla a salvo del universal contexto objetivo de ofuscación, sino que es su autoconciencia (...) Sin la tesis de la identidad, la dialéctica no es el todo; pero tampoco es un pecado capital abandonarla en un paso dialéctico. A la esencia misma de la dialéctica negativa pertenece que no se tranquilice a sí misma como si fuese total; tal es su forma de esperanza” <sup>88</sup>. Se trata de un texto situado al final de su obra, en la “autorreflexión de la dialéctica”, con el que Adorno parece querer disculparse de la radical negatividad anteriormente postulada; un texto que, justamente por su contraste con la inflexibilidad de los análisis y propuestas anteriores, resulta desconcertante. En modo alguno podemos echar en el olvido estas líneas de autorrelativización, pero creemos que tampoco modifican sustancialmente lo dicho. Prueba de ello es que, tan sólo unos momentos antes, Adorno ha escrito: “La dialéctica es la totalidad del saber negativo y no tolera ningún otro junto a

---

<sup>86</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 136, 188.

<sup>87</sup> Cf. *Ibidem*, p. 187.

<sup>88</sup> Adorno, Th. W.: Dialéctica negativa, pp. 403-404.

sí; incluso como negativa sigue arrastrando todavía de la positiva, del sistema, el mandamiento de la exclusividad”<sup>89</sup>.

---

<sup>89</sup> Ibidem, p. 403.

#### 4. EL RETO PLANTEADO A LA TEOLOGÍA CRISTIANA

Ideología significa en boca de los francfortianos oscurecimiento de los procesos objetivos, justificación de prácticas irracionales, apariencia socialmente necesaria. Es ideológico todo sistema de pensamiento que postule un sentido para las negatividades de la historia, toda ontologización de la existencia por su ignorancia de las condiciones objetivas en que se desarrolla la vida de los individuos, todo universal que subsuma un particular y se preste, de esa manera, a funciones de totalitarismo. No es posible, a la vista de tanta tragedia y dolor estéril, la construcción de un sentido de la inmanencia tal y como se sigue del establecimiento positivo de la trascendencia.

Encontramos, por otro lado, que elementos tales como trascendencia, redención, sentido, promesas escatológicas... son señas de identidad absolutamente básicas para la conciencia cristiana. ¿Cómo dar razón de ellas (hacer teología cristiana) sin traicionar la historia de dolor y muerte, sin disolver la historia en la naturaleza o en el concepto, sin incurrir en el triunfalismo de los vencedores? ¿Es la teología capaz de permanecer fiel a la historia moderna de la libertad sin servir, por ello, de soporte para la legitimación de los privilegios burgueses? ¿Tiene alguna posibilidad de ser crítica con respecto a sí misma? ¿Está radicalmente en condiciones de aportar algo más que una nostalgia? El gran reto, en definitiva, que la teoría crítica plantea a la conciencia y teología cristianas es el de dar razón de su fe-esperanza en el Crucificado y Resucitado de una forma no ideológica: ¿es posible, a la vista del sufrimiento humano, la afirmación no ideológica de la trascendencia y de un sentido o salvación para la historia?

En contrapartida, ¿cómo aparece la teoría crítica a la luz de la fe cristiana? ¿Asegura una relación fecunda con los procesos sociales de justicia y libertad? ¿Está realmente exenta de todo subterfugio ideológico y peligro de eliminación de la individualidad? ¿Garantiza ante el dolor un respeto más humano que el creyente?

Creemos que ésta es la problemática en la que teoría crítica y teología política se entrelazan y distancian.

**SEGUNDA PARTE:**

**LA REFERENCIA FRANCFORTIANA  
DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE METZ**

## 1. EN DIÁLOGO CON LA ILUSTRACIÓN

Nos proponemos en el comienzo de esta segunda parte explicar el sentido de la teología política en el marco de la problemática planteada por la modernidad. Entre Ilustración, marxismo, irrupción de la mentalidad dialéctica en el pensamiento occidental y Escuela de Francfort hay un importante nivel de continuidad. Ello servirá para resituar lo expuesto en la parte primera sobre la teoría crítica y, por lo tanto, para mostrar que el diálogo mantenido por Metz con la Escuela de Francfort tiene lugar en el contexto de su diálogo con la modernidad. De forma progresiva, pues, irán apareciendo los aspectos de ésta que son pertinentes para la comprensión del esfuerzo que representa la teología política de Metz. Por lo demás, nada de lo dicho significa ausencia de fundamentos bíblicos y teológicos para las tesis del teólogo político; de ellos nos ocuparemos en otros momentos. De lo que ahora se trata –repetámoslo– es de poner en relación la teología política con aquella tradición del pensamiento ilustrado que concluye en la teoría crítica de la Escuela de Francfort y que se encuentra, como vamos a ver, profundamente presente en el horizonte visual de Metz.

### 1.1. La aceptación crítica de la Ilustración

La teología política y la teoría crítica tienen en la Ilustración el más importante punto de referencia común. Hemos visto en la parte primera cómo los francfortianos se batían, contra la historia efectiva de las sociedades post-ilustradas, por la recuperación de los impulsos originarios del pensamiento en la Ilustración. Metz, por su parte, y en tanto que teólogo cristiano, va a referirlo todo a la revelación de Dios acontecida en Cristo, pero siempre a través de la nueva situación de partida de la razón crítica iniciada con la Ilustración. Tomar ésta es serio es determinante para la teología de Metz. Será precrítico todo pensamiento y, por tanto, toda ideología que no afronte las exigencias de la racionalidad ilustrada<sup>90</sup>. No obstante, y sin que en ningún momento deje de ser cierto que la teología política se articula dentro de los márgenes de esta tradición, debe inmediatamente añadirse que la recepción de categorías no se produce de

---

<sup>90</sup> Metz reconoce la legitimidad de la exigencia crítica formulada por Kant: “Nuestra época es propiamente la época de la crítica, a la que todo tiene que ser sometido. Hay quien –como la religión–, en nombre de su santidad, su legislación y majestad trata comúnmente de sustraerse a ella. Pero esta postura acarrea la justa sospecha contra ella y ya no puede esperar el respeto de la razón que sólo se otorga a quien pasa el examen de su crítica libre y pública” (Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft. Citado por Mate, R.: o.c., pp. 195-196).

forma acrítica, sino todo lo contrario: Metz se propone llevar a cabo una radical ilustración teológico-política sobre los procesos reales de la Ilustración y su sujeto, el burgués <sup>91</sup>. Veamos por el momento en qué consiste la peculiaridad de la razón crítica a partir de la Ilustración.

## 1.2. Dimensión política de la razón ilustrada

En opinión de Kant, son tales las exigencias críticas de la Ilustración que es la existencia misma de la razón la que depende de la libertad de crítica; sólo es ilustrado el que posee la libertad de hacer uso público de su razón. Es decir, son necesarios determinados presupuestos socio-políticos como condición de posibilidad de la Ilustración y únicamente puede reclamar el título de ilustrado aquel que lucha simultáneamente por la creación y puesta en práctica de los mismos. La Ilustración implica, por lo tanto, un problema político, de práctica social.

La conclusión a la que llega Metz a partir de esto es que, si la conciencia teológica quiere evitar la regresión a un estado precrítico, debe participar en esta nueva relación entre teoría y praxis, la cual apunta hacia una desprivatización de la razón. “Primado de la praxis” es, así, el lema y la expresión programática con que se inicia la andadura de la teología política: parte del principio de que el giro de la filosofía hacia el primado de la razón práctica, puesto sobre el tapete por Kant y desarrollado por Marx, es decisivo a la hora de afrontar el problema de la constitución de la razón teológica. <sup>92</sup>

Con posterioridad, Metz ha descubierto que las posiciones de Kant y de Marx no se encuentran en un mismo plano. La praxis hacia la que apuntaba Kant era de tipo individual y resultante de la exhortación moral a la búsqueda de la mayoría de edad política de unos sujetos – la élite burguesa– que ya anteriormente se habían constituido como adultos en lo social y económico. Mediante esta identificación de la praxis con los imperativos éticos de la burguesía, las dimensiones socio-estructurales de la mayoría de edad quedaron encubiertas. Metz remite a Marx la distinción entre praxis moral y praxis social: también las estructuras y relaciones sociales son significativas para la consecución de la condición de sujetos por parte de aquellos hombres

---

<sup>91</sup> Cf. Metz, J. B.: Política (teología política). “Sacramentum mundi”, V, col. 501; Idem: La fe..., pp. 41, 47, 60; Lavalette, H. de: La teología política de J. B. Metz. “Selecciones de Teología” 38 (1971), 125.

<sup>92</sup> Cf. Metz, J. B.: Teología del mundo. Salamanca, Sígueme, 1970, pp. 145-146; Idem: El problema de una “teología política”. “Concilium” 36 (1968), 389-190; Mate, R.: o.c., pp. 195-197.

que viven en la minoría de edad social de la opresión. Así, si en el primer esbozo de la teología política el concepto de praxis englobaba indiferenciadamente ambas cosas, en un segundo momento Metz especifica que el carácter práctico de la teología política se refiere no sólo a la praxis moral en sentido estricto, sino también a la praxis social que tiene como objetivo que todos los hombres puedan vivir como sujetos. La teología política nace como un ensayo de pensar la fe “más allá del idealismo”.<sup>93</sup>

Tenemos a la vista, pues, la peculiaridad de la nueva situación de partida a través de la cual la teología política refiere todo al mensaje escatológico de Jesús: “la relación fundamental de razón y sociedad, el carácter social de la reflexión crítica, la necesidad de que la razón crítica reflexione socialmente, y la imposibilidad de que la pretensión crítica de la razón se quede en «pura teoría»”<sup>94</sup>. Ante una razón que se ha convertido en razón política, la teología no puede evitar el hacerse igualmente política.

### 1.3. Presupuestos negativos de la teología política

Hay dos elementos profundamente vinculados con el fenómeno de la Ilustración y que deben ser tenidos en cuenta como trasfondo negativo de las tesis de Metz<sup>95</sup>. A ellos nos referimos a continuación.

#### 1.3.1. Un nuevo concepto de lo político

##### 1.3.1.1. La separación de estado y sociedad

Cuando los primeros críticos de la teología política acusaron a Metz de haber echado en el olvido la emancipación de lo político respecto de lo religioso<sup>96</sup>, éste tuvo que recordar un importante cambio que la Ilustración había llevado a cabo en la categoría misma de lo político,

---

<sup>93</sup> Cf. Metz, J. B.: La fe..., pp. 56-58, 67-69.

<sup>94</sup> Idem: Política, 501.

<sup>95</sup> Cf. González Montes, A.: Razón política de la fe cristiana. Salamanca, Universidad Pontificia., 1976, pp. 27-37; Idem: La gracia y el tiempo. Madrid, Narcea, 1983, pp. 35-37.

<sup>96</sup> Cf., por ejemplo, Maier, H.: ¿Teología política? Objeciones de un laico. “Selecciones de Teología” 68 (1971), 107; Idem: Una vez más: teología política. “Selecciones de Teología” 38 (1971), 107; Spaemann, R.: Teología, profecía y política. Hacia una crítica de la teología política. “Selecciones de Teología” 38 (1971), 184-187.



permitiendo con ello una nueva relación entre política y teología. Se trataba de la distinción entre estado y sociedad. Según esta distinción, el estado pasa a ser un área determinada de lo político, aquella en la que se articulan los intereses de las instituciones, mientras que por sociedad se entiende todo el ámbito de lo social-público. Político es, a partir de este momento, todo lo que dice relación a la sociedad y no solamente las estructuras del estado. Pues bien, Metz entiende que esta distinción es esencialmente antitotalitaria y que, a diferencia de lo que sucedía con la vieja teología política, impide a la nueva tanto relacionarse de forma ideológica con los intereses del estado como intentar convertirlo en instrumento de una reivindicación totalitaria. La nueva teología política es ajena a restauracionismos.<sup>97</sup>

### 1.3.1.2. El orden político como orden de libertad

El hecho de que en la época de la Ilustración el orden político se ponga de manifiesto como un orden de libertad, es decir, que las estructuras y constituciones políticas no sean consideradas como sacramentalmente anteriores a la libertad del hombre, sino como realidades basadas en la misma y, por lo tanto, en principio cambiables, este hecho no es menos importante para la relación entre política y teología. Es propósito de la teología política relacionar a la Iglesia y la fe con aquella historia de la libertad de la sociedad moderna que se ha convertido en fundamento de los nuevos órdenes políticos. La referencia a la “historia moderna de la libertad” es fundamental para Metz, pero su teología de la secularización nos pondrá en situación de precisar los términos.<sup>98</sup>

### 1.3.2. La crítica marxista de la religión

Lo que en la revolución francesa fue proclamación de libertades formales se convirtió para el marxismo en lucha por libertades efectivas. Ni el materialismo histórico de Marx ni su consiguiente crítica de la religión habrían sido posibles sin la existencia de unos presupuestos ilustrados como los que acabamos de reseñar: asumida la distinción entre estado y sociedad y comprendido el orden político como ámbito de libertad, la crítica marxista de la religión viene a

---

<sup>97</sup> Cf. Metz, J. B.: La “teología política” en discusión. “Selecciones de Teología” 38 (1971), 108; González Montes, A: Razón política..., pp. 28-29; Xhaufflaire, M.: La teología política, pp. 29-30.

<sup>98</sup> Cf. Metz, J. B.: La “teología política” en discusión, 108-109.

mostrar que toda legitimación religiosa de un orden político conduce a una alienación radical. El socialismo es heredero de la Ilustración.<sup>99</sup>

Las nuevas teologías políticas (teología política europea, de la revolución de la liberación...) representan todas ellas un esfuerzo de superación de la crítica post-idealista de la religión<sup>100</sup>. Tenemos que, por una parte, asumen el momento de verdad contenido en los movimientos filosófico-políticos de crítica de la religión y que, por otra, enfrentan el reto planteado a la fe y la teología por los mismos.

Por lo que a Metz respecta, nos encontramos ante el segundo de los que hemos llamado presupuestos negativos de sus tesis, lo que significa que el contenido y la intención de su teología política deben ser entendidos en el contexto de esta problemática. Para él, la crítica de la religión “es, en primer lugar, una crítica ideológica, es decir, que trata ante todo de ver la religión cristiana en una relación de dependencia respecto de los procesos sociales y de desenmascarar el fenómeno religioso como función –más adelante se dirá como superestructura ideológica– de determinadas relaciones, de determinados sujetos de la sociedad. El sujeto religioso debe ser considerado... como sujeto social con una falsa conciencia”<sup>101</sup>.

Metz está convencido de que en la historia de la teología a partir de la Ilustración ha quedado sin saldar la crítica no idealista de la metafísica y el cristianismo. La teología ha dialogado con la filosofía trascendental de Kant y con el idealismo alemán; posteriormente, con la fenomenología, con el existencialismo y el personalismo. Pero a penas se ha estudiado –se lamenta Metz– la tradición de la izquierda hegeliana con sus esquemas inmanentes de filosofía de la historia, aspecto complementario del restauracionismo que ha caracterizado la relación de la Iglesia con la moderna historia de la libertad. Sin embargo, es ésta la problemática que hoy conmueve los fundamentos de la teología.<sup>102</sup>

---

<sup>99</sup> Idem: La fe..., p. 29; Idem: La teología en el ocaso de la Modernidad. “Concilium” 191 (1984), 31; González Montes, A: Razón política..., pp. 30-36.

<sup>100</sup> Cf. Metz, J. B.: La teología en el ocaso de la Modernidad, 33.

<sup>101</sup> Idem: La fe..., p. 29; cf. Idem: Política..., 503; Idem: Apologética. “Sacramentum mundi”, I, col. 370.

<sup>102</sup> Cf. Idem: La autoridad eclesial frente a la historia de la libertad. En Metz, J. B.; Moltmann, J.; Oelmüller, W.: Ilustración y teoría teológica. La Iglesia en la encrucijada de las libertades modernas. Salamanca, Sígueme, 1973, pp. 48, 50-54; Idem: La fe..., pp. 30-38; Idem: Política, 502-503.

Este interés de superación de la sospecha de ideología es central en Metz a la hora de echar a andar su teología política: “Es una época en la que, por influjo de la crítica postidealista de las ideologías y de la sociología del saber, todas las ideas y conceptos y, por tanto, también la idea y el concepto de Dios, se definen o interpretan en función de su interés social y sus circunstancias socio-históricas, la irreductibilidad y trascendencia del mensaje escatológico de Dios no puede aparecer de forma convincente, a no ser que vuelva a quedar libre y expedita su fuerza crítica y liberadora frente a esos determinismos sociales. Una teología que aspire a ser en este sentido una justificación crítica de la fe, no puede en sí misma prescindir de esta referencia «social» y «práctica»; y su teoría no puede abstraerse de los problemas de la vida pública, del derecho, de la libertad; en una palabra: de la situación política. En este sentido puede y debe ser una «teología política»...”<sup>103</sup>.

Hay aún una dimensión de la razón moderna con la cual Metz tendrá también que confrontarse, particularmente en la elaboración de su teología de la esperanza. Se trata del «primado del futuro», con el que se intenta sustituir toda proyección especulativa a lo trascendente por una proyección pragmática a lo futuro: la moderna comprensión del mundo no posee un carácter contemplativo, sino operativo. Es más, esta nueva orientación hacia el porvenir se encuentra profundamente presente en los críticos de la religión. Al menos, así lo expresaba Metz durante los diálogos de Salzburgo entre cristianos y marxistas: “Toda la crítica moderna de la religión, sobre todo la marxista, puede ser reducida bajo este común denominador: el cristianismo, como la religión en general, es impotente frente al primado del futuro en la conciencia moderna”<sup>104</sup>. “Primado de la praxis” y “primado del futuro” corren, pues, de la mano.

Digamos, por último, que Metz ve en las formas importantes y específicas del ateísmo teórico moderno diversas interpretaciones de la nueva experiencia del mundo que globalmente se denomina secularización y de la que forman parte los elementos que venimos destacando. Su teología se dirige, por ello, contra la monopolización interpretativa de una tal experiencia por

---

<sup>103</sup> Idem: La fe..., p. 100.

<sup>104</sup> Idem: Responsabilidad de la esperanza. Cuatro tesis para una discusión. En Aguirre; Aranguren; Sacristán y otros: Cristianos y marxistas. Los problemas de un diálogo. Madrid, Alianza, 1969<sup>2</sup>, pp. 139-140; cf. Idem: Futuro y “más allá”: ¿direcciones opuestas? “Selecciones de Teología” 18 (1966), 141-142.

parte de los teóricos del ateísmo: ¿es este proceso de secularización la negación efectiva y definitivamente real del cristianismo y de toda posible experiencia de Dios? <sup>105</sup>.

#### 1.4. El *humus* de la mentalidad dialéctica

En opinión de A. Fierro, la situación cultural posterior a la segunda guerra mundial puede caracterizarse por la incorporación de la mentalidad dialéctica al mundo del pensamiento, lo que ha provocado la aparición y consolidación de un nuevo modelo de ciencia, particularmente entre las llamadas humanas. Afirma igualmente que existe una clara correspondencia entre este fenómeno y el desarrollo de la hermenéutica política del evangelio. Las teologías políticas serían, entonces, el pensamiento y dicción de la fe elaborado con las categorías propias de una tal racionalidad dialéctica. Ésta se caracteriza por:

- A) Su antihumanismo, en el sentido de oposición a la humanidad abstracta y esencial, o al sujeto trascendental de la filosofía idealista, en nombre de los sujetos humanos concretos.
- B) Su carácter práctico, en cuanto que reconoce la inclusión de la praxis en el proceso del conocimiento.
- C) Su función crítico-subversiva, ejercida a partir del afán de exploración de lo que “puede ser” gracias a la acción humana, dirigida contra la conformidad ante lo que “es”.
- D) Su consideración de los objetos de conocimiento como totalidades concretas y dinámicas. <sup>106</sup>

Pues bien, la teología de Metz responde a esta situación cultural. No se debe a la pura casualidad el hecho de que naciera en la época de la revolución cultural y del movimiento estudiantil contestatario; como tampoco lo es la participación de Metz en los diálogos entre cristianos y marxistas organizados anualmente por la *Paulusgesellschaft* a partir de mayo del 65.

---

<sup>105</sup> Cf. Idem: Teología del mundo, pp. 80-84.

<sup>106</sup> Fierro insiste en que tales características no son el la actualidad exclusivas y peculiares del pensamiento marxista. En lo referente, por ejemplo, a la cuarta de ellas dice que el “constructivismo genético” de Piaget ha reivindicado la referencia a la totalidad como esencial para la ciencia (cf. Fierro, A.: El evangelio beligerante. Estella, Verbo Divino, 1975, pp. 97-138).

Y es que la teología no obedece únicamente a factores de dinamismo interno de la Iglesia o del cristianismo. Aunque en sentidos distintos, su validez le viene dada tanto por la fidelidad a las instancias originarias de la fe como por su sincronía con un determinado momento cultural. Ello explica la sucesión de diversas teologías a lo largo de la historia, en un intento de hacer permanentemente significativo el mensaje revelado. San Agustín y el platonismo, los escolásticos y Aristóteles, la teología protestante liberal y Kant, Möhler y el movimiento romántico, Bultmann y la filosofía de la existencia de Heidegger, Fuchs-Ebeling y Gadamer... son algunos de los binomios que nos hablan del empleo de las categorías vigentes en cada momento cultural por parte de la teología. “Es su destino, su vocación y su servidumbre también, su limitación”<sup>107</sup>.

¿Acierta Metz a poner en claro los elementos bíblicos y de la tradición cristiana que fundamentan la mediación política de la fe a partir de las categorías de una mentalidad dialéctica?

### 1.5. Un paso más: la Escuela de Francfort

En las que hemos denominado características de la racionalidad dialéctica son reconocibles algunas de las señas de identidad de la Escuela de Francfort. Ya con anterioridad habíamos hecho notar el carácter neoilustrado de la teoría crítica, su adhesión a las preocupaciones originarias de la Ilustración. Habida cuenta de las graves contradicciones surgidas en el seno de las sociedades post-ilustradas, la teoría crítica quería evitar que aquéllas se diluyeran ideológicamente mediante su positivización. Sólo una integración de las mismas en cuanto tales, es decir, negativas hasta que dejen de existir, podía permitir que los procesos de la Ilustración se reorientaran hacia una libertad más real y profunda. Más adelante veremos la interpretación que Metz lleva a cabo de este propósito. Lo que en este momento pretendemos subrayar es la unidad de la atención prestada por Metz a la modernidad comenzada con la Ilustración y a la teoría crítica de la

---

<sup>107</sup> Maldonado, L.: El menester de la predicación. Salamanca, Sígueme, 1972, pp. 97-99, 151-152; Xhaufflaire, M.: La teología política, pp. 13-14.

Hemos hablado de “sincronía” de la teología con los diversos momentos culturales. Aclaremos que no se trata en modo alguno de pretender que se agote en la referencia cultural, como tampoco de convertirla en el correlato religioso de la conciencia dominante. Lo que se intenta hacer notar es que, en cuanto pensamiento y dicción de la fe, la teología sólo puede hacer significativo el mensaje revelado –y ésta es una de sus funciones– mediante el empleo de aquellas categorías del pensamiento que se hallan presentes en un determinado momento cultural. No tiene por qué haber en ello mimetismo o claudicación dogmática. Por el contrario, y en lo que a Metz, respecta, su teología sabe suficientemente de resistencia y crítica. Ahora bien, incluso ésta ha de producirse en un lenguaje comprensible; de otra forma, sería estéril.

sociedad. No se trata, pues, de horizontes distintos, sino que el interés de Metz por la teoría crítica viene dado por una más amplia inquietud y problemática de corte teológico-fundamental: la de poner en relación fecunda la fe con la moderna historia de la libertad.

### 1.6. La teología política: una apología de la fe

Metz, no lo olvidemos, es un teólogo fundamental; convencido, por lo demás, de que toda investigación de los fundamentos de la teología posee esencialmente un carácter apologético: “La orientación y tarea de toda teología cristiana –escribe– podría definirse como «apología de una esperanza»”<sup>108</sup>. Desde esta perspectiva apologética debe leerse su obra.

La tarea previa consiste, evidentemente, en una toma de conciencia de la situación. Existen, por decirlo de forma breve, dos grandes “teorías del mundo”: “Está, de una parte, el sistema de una interpretación evolucionista o evolutivo-lógica del mundo y de la realidad, enraizada históricamente en la Ilustración por un lado y en la civilización burguesa occidental por otro; y está, de otra parte, la dialéctica materialista de la historia, que también puede concebirse desde el punto de vista histórico como una determinada forma de la Ilustración y que ha encontrado su expresión histórico-social principalmente en los países socialistas del Este”<sup>109</sup>. Pues bien, una y otra se presentan como “metateorías” de la religión y la teología, en el sentido de que tienen la pretensión de reconstruirlas o superarlas desde un sistema teórico más amplio:

- A) Existe, en primer lugar, el intento de encuadrar la religión en una especie de lógica de la evolución. En cuanto supuesto básico de la racionalidad técnica, la evolución posee funciones de símbolo cuasi-religioso, a partir de la cual se organizan los otros elementos de la vida y el pensamiento. Una tal relativización evolucionista de la religión consiste, por ejemplo, en convertirla, en su forma privada, en una función dentro del sistema de

---

<sup>108</sup> Metz, J. B.: La fe..., p. 17. “Estad dispuestos siempre a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os pida una explicación” (I Pe. 3,15).

Vamos a insistir en la “apologética *ad extra*”, pero conviene recordar la preocupación de Metz por la “incredulidad del creyente”, pues también para éste han entrado en cuestión los fundamentos de la fe, lo que hace necesario acreditar la posibilidad y el modo de seguir creyendo (cf. Idem: La incredulidad como problema teológico. “Concilium” 6 (1965), 65-66.

<sup>109</sup> Idem: La fe..., pp. 19-20.

los procesos sociales: su finalidad es sanar las frustraciones provocadas por aquella impersonalidad del sistema social que, a la postre, pudiera ponerlo en peligro.

- B) Se encuentra, por otro lado, el materialismo histórico-dialéctico, que cree haber puesto en evidencia el carácter superestructural de la religión y haber heredado, en la forma secularizada de la utopía, sus intenciones liberadoras.<sup>110</sup>

Así, la teología política aparece como una apología de la fe en el interior de los procesos de la Ilustración, bien sean de tipo evolutivo-lógico o dialéctico-materialista. Frente a una y otra metateorías Metz quiere dar razón de nuestra esperanza. A lo largo de esta segunda parte de nuestro trabajo mostraremos su defensa de la fe cristiana frente a la manipulación evolutivo-lógica de la misma (religión burguesa, privatización...). Será, además, el momento de la relación positiva entre la teoría crítica y Metz, en cuanto que éste se apoyará parcialmente sobre aquella para elaborar su teología crítica e intentará responder satisfactoriamente a los retos planteados por la dialéctica francfortiana. La tercera parte recogerá, en cambio, la crítica teológica de la mentalidad dialéctica y materialista encarnada por la Escuela de Francfort.

Digamos, por último, que Metz aspira a una teología fundamental práctica. Para él, la función apologética de la teología fundamental “consiste en mostrar la «responsabilidad» práctica de la fe”. Frente a aquellos sistemas del saber que se conciben como metateorías de religión y la teología, ésta no puede elaborar otra “pura teoría” más amplia. Para evitar un *regressus in infinitum*, que habría que abandonar arbitrariamente en algún momento, la teología debe retornar en búsqueda de su justificación a los sujetos de una praxis irreductible a tales metateorías<sup>111</sup>. Decimos, además, teología fundamental. Metz ha negado una y otra vez que la teología política sea una nueva disciplina teológica a la que corresponden una serie de temas regionales o funciones de aplicación de la fe cristiana a la vida pública. Ha reclamado para la misma, por el contrario, el carácter de rasgo fundamental de toda conciencia teológica. Con sus propias palabras: “...la «teología política» no es simplemente una teoría sobre la aplicación ulterior del mensaje cristiano, sino una teoría sobre la verdad de este mensaje en su doble vertiente crítica y

---

<sup>110</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 20-21.

<sup>111</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 22-23; *Idem*: Ante un mundo en cambio. “*Concilium*” 190 (1983), 511.

práctica para nuestro tiempo”<sup>112</sup>. Nos encontramos, por lo tanto, ante una teología fundamental, práctica y crítica.

---

<sup>112</sup> Idem: La fe..., p. 101; cf. Idem: Política, 500; Idem: El problema de una «teología política», 393.



## 2. PRESUPUESTOS POSITIVOS DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA

Nos hemos referido un poco más arriba a los presupuestos negativos de la teología política. En este momento, antes de entrar directamente en las cuestiones de importancia central para el tema de nuestro estudio, queremos detenernos un instante en los que han sido denominados “presupuestos positivos” de la misma <sup>113</sup>. Se trata de posiciones teológicas mantenidas por Metz bien en su momento de adhesión a la teología trascendental, bien en sus primeros esbozos de la teología política. En cualquier caso, al tiempo que posibilitaron la evolución teológica de Metz, representan ya una toma de postura notable ante algunos de los desafíos de la modernidad. Pero veamos ante de nada de qué presupuestos hablamos, para poder indicar a continuación la razón de ser de su pertinencia para el tema que nos ocupa.

### 2.1. La aceptación de la secularidad del mundo como enunciado teológicamente positivo

Es cierto que ya la teología de las realidades terrenas había significado un intento de respuesta al fenómeno de la secularización. De ella dirá Metz, sin embargo, que toma como presupuesto la incompatibilidad entre la secularidad del mundo y la comprensión cristiana del mismo, por lo que no puede ser considerada como válida. Metz, en cambio, está convencido de que el principio cristiano está históricamente activo en los comienzos de este fenómeno; “La secularidad del mundo, tal como surgió en el moderado proceso de secularización, y tal y como se nos encara hoy de forma globalmente más aguda, ha surgido en su fondo, aunque no en sus distintas expresiones históricas, no como algo que va contra el cristianismo, sino como algo que nace precisamente por medio del cristianismo. Es un acontecimiento originalmente cristiano, y testimonia con ello el poderío intramundano de la «hora de Cristo» en la situación actual de nuestro mundo” <sup>114</sup>.

El fundamento ofrecido por Metz para esta tesis es de índole cristológica: en su Hijo Jesucristo Dios ha asumido (aceptado) el mundo con definitividad escatológica. Y lo ha asumido

---

<sup>113</sup> Cf. González Montes, A.: Razón política..., pp. 44-48.

<sup>114</sup> Metz, J. B.: Teología del mundo, pp. 20-21; cf. pp. 11-19. Es importante que quede claro que Metz no procede a una canonización del proceso de secularización tal y como se ha desarrollado en la modernidad. Sabe de las ambigüedades del mismo y, por lo tanto, no entiende que éste sea la expresión pura de la secularización del mundo acontecida en el misterio de la redención. Puede verse en este mismo sentido Idem: La autoridad eclesial..., pp. 59-60; Idem: A guisa de prólogo. En Mate, R.: o.c., p. 12.

como tal, sin divinizaciones de un mal teopanismo. Así, el mundo acogido y aceptado llega a ser mundo en sus propísimas posibilidades seculares, no a pesar de, sino precisamente porque ha sido acogido por Dios. La secularidad del mundo es la representación histórica concreta de la encarnación; en ella prevalece un impulso genuinamente cristiano.<sup>115</sup>

Aunque sin compartir en su totalidad el aspecto que la teología de la secularización adquiriría en manos de F. Gogarten, son él y H. Cox los autores citados en este momento. Es evidente que con la perspectiva de la teología política Metz introducirá un más agudo correctivo desprivatizador en su teología de la secularización<sup>116</sup>. También con posterioridad, Metz ha descubierto que, en la medida en que persisten las religiones civiles como mitos justificativos de sociedades ilustradas, la tan traída y llevada secularización tiene mucho de fraude: “...una de las tareas socio-críticas de la teología respecto a tales procesos es la de desenmascarar la idea de una sociedad completamente secularizada, y en este sentido también racionalizada, como el auténtico mito a que una y otra vez da origen toda absolutización no dialéctica de la Ilustración”.<sup>117</sup>

Los estudios antropológicos, elaborados a la sombra de Rahner, ocuparon una parte importante entre las primeras publicaciones de Metz. En ellos se vertía la misma sensibilidad teológica mostrada en el tratamiento de la cuestión de la secularidad del mundo: el pensamiento antropocéntrico moderno aparecía una y otra vez como expresión filosófica del espíritu del cristianismo. Según la tesis doctoral de Metz, la filosofía moderna es la realización categorial de la forma de pensamiento antropocéntrico que caracterizó la teología tomasiana y que, en oposición al modo de pensamiento formalmente cristocéntrico-objetivista propio del mundo griego, tiene un origen específicamente bíblico-cristiano<sup>118</sup>. En esta misma perspectiva, Metz se

---

<sup>115</sup> Cf. Idem: Teología del mundo, pp. 22-46. Metz apunta también como fundamento de su tesis la fe en la creación (cf. *Ibidem*, pp. 84-86) y la interpretación del mundo en el horizonte de las promesas escatológicas (cf. Idem: Responsabilidad de la esperanza..., p. 147).

<sup>116</sup> Cf. Idem: La fe..., p. 39.

<sup>117</sup> Idem: La teología en el ocaso de la Modernidad, 33. Apoyándose en estudios sociológicos como los de W. Herberg, P. Berger o R. Bellah, Moltmann ha llamado la atención sobre la existencia de religiones civiles (cf. Moltmann, J.: Crítica teológica de la religión política. En Metz, J. B.; Moltmann, J.; Oelmüller, W.: o.c., pp. 29-32). G. Baum, por su parte, considera una generalización indebida el hablar de religión civil (cf. Baum, G.: Religiosidad de la clase media norteamericana. “*Concilium*” 145 (1979), 168-176).

<sup>118</sup> Cf. Metz, J. B.: Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino. Salamanca, Sígueme, 1972.

interesó por cuestiones antropológicas tales como la corporalidad o la libertad del hombre. Sería sumamente interesante poder estudiar con detalle la evolución de su pensamiento teológico, y en particular el papel en ella desempeñado por la atención prestada a la teología de Santo Tomás. Debemos conformarnos, sin embargo, con decir que, desde una unitaria concepción del hombre y de la estructura de la libertad humana, Metz fue desbrozando una parte del camino que conducía a la teología política. Para ilustrar lo que decimos tomamos un ejemplo referente a la crítica de las teologías privatizadoras: “Esa existencia junto a los demás hombres, tal como aparece de modo actual en la «carnalidad» (*basar*) no tiene relación exclusiva o primariamente con la interpersonalidad privada e íntima del yo-tú, sino que se refiere a ese ser junto a los demás en la sociedad y la política” <sup>119</sup>. No obstante, los primeros pasos de Metz en el terreno de la teología política tuvieron lugar, según su propio modo de ver las cosas, con la crítica de la teología trascendental desde la perspectiva de la intersubjetividad del acto de fe <sup>120</sup>.

## 2.2. El mundo como historia

Si se tiene en cuenta su teología de la secularización se entiende que no pudiera satisfacer a Metz la respuesta dada por la teología de K. Barth a la ambigüedad teológica en que el mundo vive: se trataba de teología puramente paradójica, en la que el mundo aparecía constantemente como lugar de salvación y perdición, con lo cual o bien quedaba socavada la estructura escatológica de la historia –mientras que en toda concepción cristiana del mundo hay que echar mano de la promesa de un mundo nuevo–, o bien se olvidaba la permanente estructura histórica de la salvación, apareciendo como extrínseca a la misma.

Metz, en cambio, intentará una definición del mundo como historia en orden a que, sin perder de vista la ambigüedad del mundo, ésta no se constituya en su esencia. Se trata de comprender el mundo en su ordenación al hombre y en su mediación por él; se trata de interpretarlo en su antropocentrismo formal. Secularización, antropocentrismo y concepción del mundo como historia aparecen como realidades profundamente convergentes.

---

<sup>119</sup> Idem: El hombre como unidad de cuerpo y alma. “Mysterium salutis” II/2, p. 669; Idem: Corporalidad. “Conceptos fundamentales de teología”, I, pp. 317-326; Idem: Concupiscencia. “Conceptos fundamentales de teología”, I, pp. 225-264; Idem: Libertad. “Conceptos fundamentales de teología”, II, pp. 521-533.

<sup>120</sup> Cf. Idem: La incredulidad como problema teológico; Idem: La fe..., p. 238, n. 2.

Ahora bien, de la misma forma que la secularización sólo es posible tras situarse en el horizonte de la promesa <sup>121</sup>, el mundo sólo aparece como historia cuando es entendido como mundo futuro, orientado al cumplimiento de las promesas escatológicas. Ello muestra, en vistas a la existencia creyente, que este mundo futuro está “originándose” sin cesar en el curso histórico de la fe orientada hacia él. <sup>122</sup>

¿Por qué todo esto? Es claro que en la teología de Metz hay una evolución desde los planteamientos trascendentales hasta los políticos. Más aún, en el interior mismo de la teología política pueden encontrarse distintos puntos de inflexión, uno de ellos –encontraremos otros– el ya señalado a propósito del modo de comprensión de la praxis. Ahora bien, de la misma forma que veíamos en la teología política uno de los casos en los que la evolución histórica de la teología no obedece sólo a factores de dinamismo interno del propio cristianismo, sino también a su situación cultural, hemos igualmente de decir ahora que la progresión en los planteamientos de Metz viene posibilitada y promovida por presupuestos de índole teológica. En la exposición de la teología política que sigue estaremos especialmente atentos a los paralelismos existentes entre ella y la teoría crítica de la Escuela de Francfort. Sabemos ya, sin embargo, que la evolución teológica de Metz no responde únicamente a su diálogo con los francfortianos o cualesquiera otros representantes de los movimientos culturales que integran la modernidad, sino que en ella toma cuerpo una cierta lógica interna de su propio pensamiento teológico.

---

<sup>121</sup> Cf. n. 117.

<sup>122</sup> Cf. Metz, J. B.: Teología del mundo, pp. 66-72.

### 3. LA ESCATOLOGÍA POLÍTICA

La tarea inicialmente propuesta por Metz para la teología política es doble: negativamente, nace como un correctivo crítico frente a la tendencia extrema de las teologías del momento hacia la privatización; positivamente, como intento de formular el mensaje escatológico del cristianismo en las condiciones de la sociedad actual, es decir, teniendo en cuenta los postulados de la modernidad.<sup>123</sup>

Ambas tareas de esta primera forma de la teología política apuntan en la misma dirección: la crítica de las teologías trascendental, existencial y personalista efectuada por Metz desde la que podríamos llamar teología política de la esperanza tiene una orientación fuertemente escatológica. De ella vamos a ocuparnos a continuación. En cambio, dejamos para el capítulo siguiente, en un intento de ofrecer una visión diacrónica de la teología de Metz, aquellos cuestionamientos que nacen desde su sintonía con algunas de las posiciones acerca del problema del sentido que constituyen la teoría crítica. A riesgo de perder en sistematicidad, ello nos ayudará a establecer la magnitud de distancias y proximidades entre teoría crítica y teología política. No es otro, finalmente, el objetivo que nos hemos propuesto.

#### 3.1. La crítica de las teologías privatizadoras

Es evidente que el fenómeno de la privatización de la fe no se encuentra exclusivamente relacionado con los procesos de la Ilustración. Sí es, no obstante, una de las características que mejor definen la fenomenología religiosa del mundo moderno, teniendo, por lo tanto, manifestaciones sociológicas, a las que ahora no podemos prestar atención. En el fenómeno de la privatización debe igualmente verse –y es el elemento ahora acentuado por Metz– la tendencia

---

<sup>123</sup> Cf. *Ibidem*, p. 139; *Idem*: Política..., 499-500; *Idem*: El problema de una «teología política», 385. Metz propuso la tarea negativa de su teología en términos de corrección crítica; ello se debía, muy probablemente, al precedente reconocimiento del esfuerzo realizado por las teologías por él criticadas en orden a lograr una “mediatización antropológica” de todos los enunciados teológicos acerca del mundo, frente a toda teología del mundo de corte objetivista-cosmológica (cf. *Idem*: Teología del mundo, p. 107). ¿Intentaba con ello Metz poner los acentos sobre la continuidad de su teología con aquéllas? Algunos autores, como, por ejemplo, A. Fierro, subrayando la originalidad de la teología política, niegan que éste sea un mero correctivo crítico (cf. Fierro, A.: o.c., pp. 60-62). M. Lamb, por su parte, habla de una auténtica novedad metodológica de la teología política (cf. Lamb, M.: Implicaciones metodológicas de la teología política. Ensayo para superar la crisis de la teología como ciencia. En Xhaufflaire, M. y otros: o.c., pp. 45-62).

teológica a que el mensaje cristiano de salvación quede vertido en categorías relacionadas con el ámbito de la intimidad personal, a partir de la consideración de la libre subjetividad del individuo como la auténtica dimensión religiosa de la experiencia. Se trata, por lo demás, de una tendencia que, sin estar ausente de la teología católica, aparece especialmente arraigada en la teología protestante, de cuño liberal o existencialista, heredada de Schelaiermacher o Kierkegaard respectivamente.<sup>124</sup>

### 3.1.1. La hermenéutica existencial de Bultmann

El ataque de Metz contra la privatización de la teología hace referencia fundamentalmente a Bultmann. En su hermenéutica bíblica confluyen el método histórico-crítico de exégesis, la filosofía heideggeriana y la teología dialéctica de K. Barth.<sup>125</sup>

Pero Metz comienza por reconocer la legitimidad de una desmitologización del Nuevo Testamento a partir de los trabajos exegéticos de la historia de las formas. Su crítica se dirige, más bien, contra la interpretación inmediata de los resultados de tales trabajos a partir de las categorías de la filosofía existencial de Heidegger, lo que hace que la palabra revelada sea comprendida como exclusivamente significativa en el nivel de la pura existencia privada. En efecto, Bultmann descuidó la conexión entre lo subjetivo y lo objetivo. En su pensamiento, la historia no poseía otro sentido que el adquirido en la subjetividad del individuo, viniendo así ésta a constituirse en el ámbito del cumplimiento de las promesas escatológicas. Con su renuncia al Jesús histórico y con su vinculación estrecha a las categorías de la filosofía heideggeriana, Bultmann procedió a una auténtica despolitización de las dimensiones públicas del cristianismo. Así, con el fin de corregir críticamente el carácter privatizante de la desmitologización bultmanniana, Metz propone: “Por lo menos, la desprivatización debe colocarse a la par de una desmitologización legítima”.<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> Cf. Metz, J. B.: Teología del mundo, pp. 140-142; Idem: El problema de una «teología política», 386-387; Lavalette, H. de: l.c., 127; González Montes, A.: Razón política..., p. 38.

<sup>125</sup> Cf. *Ibidem*, p. 41.

<sup>126</sup> Metz, J. B.: Epílogo. La responsabilidad pública de la fe. Problemática de una «teología política». En Xhaufflaire, M. y otros: o.c., p. 291; cf. Idem: El problema de una «teología política», 388-389; González Montes, A.: Razón política..., pp. 42-43; Idem: La gracia y el tiempo, pp. 47-49.

Según H. de Lavalette, en lo referente al tema de la desprivatización y de la hermenéutica bíblica Metz se inspira en los trabajos de E. Peterson, quien recordaba en los comienzos del nazismo las implicaciones políticas liberadoras de la fe de los mártires <sup>127</sup>. En cualquier caso, el gran tema bíblico evocado aquí por Metz es el del carácter público de la fe en Jesús: la salvación cristiana no es puramente privada, pues la proclamación de la misma condujo a Jesús a un enfrentamiento radical con los poderes públicos de su tiempo. Su cruz no se sitúa en el nivel privado del ámbito individual personal, ni tampoco en la esfera eminentemente sagrada del campo puramente religioso; su emplazamiento está “fuera”, tal como es formulado por la teología de la carta a lo Hebreos. Y en esa misma línea de halla la concepción joánica de la historia de Jesús en su totalidad como un proceso que el mundo, representado por los judíos, realiza contra Jesús <sup>128</sup>.

Hay otro aspecto de la teología existencial hondamente vinculado con el de la privatización de la fe y que es igualmente criticado por Metz: el ocultamiento de la escatología, al que ya nos hemos referido someramente y que es necesario explicitar. Según Metz, toda la teología existencial sellada por Heidegger se entiende a sí misma como re-presentación del mensaje escatológico cristiano en el presente de la decisión de fe. En esta exclusivización de la relación del pasado con el presente, el futuro es teológicamente ignorado <sup>129</sup>. Bástenos por el momento con llamar la atención sobre este aspecto de la crítica de Metz, pues enseguida volveremos sobre el problema del futuro y la escatología en el conjunto de las teologías privatizadoras.

No hay hasta el presente ninguna razón para pensar que Metz incurre en el sociologismo de ignorar la existencia neotestamentaria de una legítima individuación del hombre ante Dios: por el contrario, la reconoce expresamente, remitiéndola de forma particular a la teología paulina. No es de esto, pues, de lo que se trata, sino de la denuncia de una teología que, precisamente por no concebir la existencia como un problema político en sentido amplio, no sólo deja la fe a merced de las ideologías político-sociales vigentes, sino que, además, pierde la capacidad de captación de la situación existencial de los hombres. Dado que la concreta individualidad del hombre actual tiene una subestructura social, su existencia sólo es abarcable en el contexto social. De ahí que la

---

<sup>127</sup> Cf. Lavalette, H. de: l.c., 130.

<sup>128</sup> Cf. Metz, J. B.: El problema de una «teología política», 391; Idem: Respuesta a Garaudy. En Garaudy, R.; Rahner, K.; Metz, J. B.: Del anatema al diálogo. Barcelona, Ariel, 1971<sup>2</sup>, p. 171.

<sup>129</sup> Cf. Idem: Responsabilidad de la esperanza..., p. 140.

desprivatización, además de no significar en modo alguno una renuncia a la persona humana, sea condición necesaria para llegar a ella en su complejidad concreta <sup>130</sup>. Más adelante –tendremos ocasión de verlo– Metz ha entendido que, a través de la teología del sujeto, se ha producido una entronización furtiva del sujeto burgués en la teología. Con todo, ya en este momento Metz postulaba una nueva teología del sujeto, aunque eso sucediera, como él mismo reconoce, de forma insuficiente <sup>131</sup>.

### 3.1.2. El personalismo teológico

Poco es lo que podemos añadir a este respecto, pues las referencias de Metz al personalismo teológico son bastante más diluidas que las relacionadas con la teología bultmanniana. Por tal se entiende aquella teología que expresa en las categorías antropológicas del encuentro privado yotú la relación de Dios con el hombre y del hombre con Dios. El resultado es, según Metz, la comprensión de la palabra revelada como pura palabra alocucional, como palabra de la autoparticipación personal de Dios, pero siempre ajena a la vida socio-política de los hombres. Quizás Metz piense en el personalismo teológico como una forma de psicologismo de la fe. Aparece con claridad, en todo caso, la crítica de aquella privatización que pone a la fe en situación de indefensión ante las ideologías modernas. <sup>132</sup>

### 3.1.3. La teología trascendental

La teología trascendental, que encuentra su máximo representante católico en K. Rahner, pretendió, respecto al modo de ser histórico del hombre, indicar las implicaciones formales de su historicidad, es decir, las condiciones *a priori* de posibilidad del encuentro del hombre con la revelación, desvelándolas a partir de la reflexión que el sujeto hace sobre sí mismo. En esta reflexión se presuponía una cierta presencia anticipada del *a posteriori* que es el Dios que se revela, pero sin que quedara prejuzgado en sus contenidos o forma concreta.

---

<sup>130</sup> Cf. Idem: El problema de una «teología política», 388-389; Idem: Teología del mundo, pp. 143-144, 168.

<sup>131</sup> Cf. Idem: La fe..., p. 79.

<sup>132</sup> Cf. Idem: Teología del mundo, pp. 141-142; Idem: Epílogo..., p. 291; González Montes, A.: Razón política..., pp. 43-44.



Metz fue discípulo de Rahner y fue en la teología trascendental donde inició su andadura teológica. Sin embargo, ya en la reedición de *Oyente de la palabra* preparada por Metz, éste profundiza en el concepto de historia propio del trascendentalismo <sup>133</sup>. Con el pasar del tiempo, Metz señalará que, a pesar de haber puesto en evidencia el carácter histórico y mundano de la trascendencia del hombre y su libertad, la teología trascendental ha conducido a la pérdida de dinamismo histórico de la misma fe, tendiendo a limitarla al momento presente de la decisión creyente y cayendo en un individualismo privatizante <sup>134</sup>. La respuesta de Rahner apuntaba en la línea de la complementariedad de su teología con la de Metz: “...yo no acierto a comprender por qué una teología trascendente y una teología política hayan de excluirse o relevarse mutuamente. No lo comprendo por la sencilla razón de que ya la proposición de que el hombre es un ser social y por este motivo debe cultivar su teología como teología política, es por sí misma trascendente y debe fundamentarse trascendientemente; de lo contrario, quizás ya mañana deje de ser válida e incluso ya hoy podría ser rechazada” <sup>135</sup>.

Dejemos así las cosas. Metz volverá de nuevo sobre la teología de Rahner desde perspectivas teológicas posteriores.

### 3.1.4. Las teologías privatizadoras ante el reto moderno del primado del futuro

Tanto en el caso de la teología existencial como en el de la trascendental nos hemos referido a lo que Metz considera una insuficiencia escatológica de las mismas. Oigámosle ahora abordando directamente el problema: “La pérdida en escatología de la teología va de la mano con

---

<sup>133</sup> Cf. Mate, R.: Presentación de la edición castellana de Metz, J. B.: Antropocentrismo cristiano..., pp. 12-13. En efecto, leemos en una de las notas de Metz: “La historia no está constituida adecuadamente con anterioridad al (necesario) retorno del espíritu humano hacia ella, sino que precisamente en este retorno es como primerísimamente viene a ser verdadera historia humana. La conversión –o retorno– del espíritu no es, pues, requerida para la constitución de esta historia, para su historicidad en cuanto tal; y la determinación de esta historia en cuanto a su contenido no se puede desligar del efectivo autodesarrollo material del espíritu humano” (Metz, J. B. en Rahner, K.: Oyente de la palabra. Barcelona, Herder, 1967, p. 153, n. 6).

<sup>134</sup> Cf. González Montes, A.: La gracia y el tiempo, p. 40.

<sup>135</sup> Rahner, K.: El porvenir de la teología. “Arbor” 291 (1970), 28. Sus razones son compartidas y justificadas por Lavalette, quien entiende que Rahner dejó a Metz como programa abierto el enfrentamiento con el desarrollo efectivo de la historia. Con todo, Metz reconoce dos peligros en la teología trascendental: tiende a limitar la fe concentrándola en el momento presente de la decisión personal del creyente, y tiende igualmente a hacerse individualista (cf. Lavalette, H. de: l.c., 127-128).

el retraimiento del futuro en esa filosofía que ha adquirido gran influencia en el desarrollo conceptual teológico: la metafísica del ser, bien desarrollada objetivamente (como en la escolástica) o en cuanto metafísica –desde Kant trascendental– o personal o existencial”<sup>136</sup>. En este sentido, Metz se lamenta de que la crítica al idealismo hecha por la izquierda hegeliana, orientada a humanidad y futuro, no haya sido teológicamente tan considerada como la efectuada por Kierkegaard, con su acento sobre lo “ahora-mío” y lo “ahora-presente” de la salvación cristiana<sup>137</sup>. En la medida en que la teología se ha vinculado a la teología trascendental, personal o existencial, ha aceptado como presupuesto tácito de sus consideraciones sobre la historicidad la comprensión de la historia como historia de la procedencia del respectivo presente. Tanto en filosofía como en teología, “el tratamiento puramente metafísico y ontológico del problema de la historicidad oculta en dicho problema el rango del futuro”<sup>138</sup>.

A pesar de haber captado con lucidez los retos de la razón ilustrada como razón política, la teología ha pretendido superar los problemas por ella planteados mediante su no enfrentamiento, originando así una pérdida de la dimensión socio-política de la fe<sup>139</sup>. Pues bien, de esta misma forma, la desconsideración del primado del futuro (como lo todavía-no-sucedido) sitúa a las teologías criticadas por Metz al margen de la moderna historia de la libertad<sup>140</sup>. Las teologías trascendental, existencial y personalista no poseen la capacidad de llevar a cabo una adecuada apología de la esperanza cristiana en la historia de la época moderna y la Ilustración. Vemos, pues, cómo convergen perfectamente la crítica de tales teologías y el interés apologético de Metz. Su teología de la esperanza desarrolla el momento positivo de esta misma problemática. En ella centramos de inmediato nuestra atención.

---

<sup>136</sup> Metz, J. B.: Responsabilidad de la esperanza..., p. 141.

<sup>137</sup> Cf. Idem: Futuro y “más allá”..., 142. Metz reconoce en Heidegger, sobre quien versó su tesis doctoral en filosofía, un intento tardío de conciliar metafísica e historia mediante el concepto de “historia óptica”. Pero su crítica de este concepto es dura: “...es arcaico por todos sus lados; está completamente determinado por el primado de la historia de procedencia; en él el futuro no es más que el acontecimiento del albor más temprano; domina la jerga del «ya-siempre»; el problema del todavía-no, de lo que no-ha-sido-nunca-todavía, de lo realmente «nuevo», que es donde únicamente puede la libertad ser entendida como libertad, permanece oculto; domina la anamnesis, y el recuerdo conmemorativo” (Idem: Responsabilidad de la esperanza..., pp. 142-143).

<sup>138</sup> Ibidem, p. 141.

<sup>139</sup> Cf. Idem: Teología del mundo, pp. 141-142; Idem: El problema de una «teología política», 386-387.

<sup>140</sup> Cf. Idem: La autoridad eclesiástica..., p. 5.

### 3.2. Teología política de la esperanza

#### 3.2.1. Bloch entre bastidores

La teología política de la esperanza es elaborada por Metz, como venimos diciendo, en atención a la importancia del primado del futuro en la conciencia moderna. Con la convicción del papel central que la antropología proyectiva (hacia el futuro) desempeña en la crítica marxista de la religión, la participación de Metz en los diálogos entre cristianos y marxistas es la ocasión para el desarrollo de la dimensión escatológica del mensaje cristiano. En este contexto, la atención prestada a E. Bloch es, ciertamente, fundamental y constante: la esperanza viene a convertirse en la virtud metódica.<sup>141</sup>

Pero el punto de partida de Metz no es absolutamente original o novedoso, pues ya la teología protestante posterior a Bultmann había resaltado el carácter básico de la escatología, su centralidad para la conciencia teológica. El propio Metz reconoce explícitamente su conexión con la teología de J. Moltmann y W. Pannenberg. Ello, sin embargo, no desdice de la importancia de la referencia blochiana en Metz, sino todo lo contrario; recordemos que la *Teología de la esperanza* de Moltmann constituye un intento de diálogo con *El principio esperanza* de Bloch. “Primado de la esperanza” es, pues, el nombre de la categoría teológica de base para el diálogo con el primado del futuro característico del pensamiento marxista.<sup>142</sup>

#### 3.2.2. Una escatología crítica creadora

La tesis de Metz es la siguiente: “La relación entre la fe y el mundo se puede definir

<sup>141</sup> “Los teólogos cristianos sólo pueden aprender de Bloch en oposición a él. Pero así lo pueden hacer perfectamente” (Idem: *La fe...*, p. 178). Cf. Idem: *Futuro y “más allá”...* y *Responsabilidad de la esperanza...*, artículos en los que se recogen sendas conferencias dadas por Metz durante la celebración de los diálogos entre cristianos y marxistas, en 1965 y 1966 respectivamente, en Salzburgo.

También Rahner acentuará la dimensión escatológica de la fe: Dios con el “futuro absoluto”. J. Maritain ha llegado a decir que Ernst Bloch ejerce en esta tendencia teológica el papel que ejerció Aristóteles en la teología medieval (citado por Fierro, A.: o.c., p. 135).

<sup>142</sup> Cf. Metz, J. B.: *Política...*, 502; Idem: *Respuesta a Garaudy*, p. 158. Sobre la importancia que tiene para Garaudy la dimensión “poético-profética” del pensamiento, en cuanto generador de lo nuevo (prospectiva no positivista), puede verse Garaudy, R.: *Una nueva civilización. El proyecto esperanza*. Madrid, Edicusa, 1977<sup>4</sup>. Cf. también Moltmann, J.: *Teología de la esperanza*. Salamanca, Sígueme, 1977<sup>4</sup>, edición en la que se incluye como apéndice un diálogo explícito con Bloch.

teológicamente por medio del concepto de una «escatología crítica creadora»<sup>143</sup>. Esta nueva orientación escatológica de la relación de la fe con el mundo supone un avance de gran importancia sobre la orientación antropológica, en cuanto que en su dinámica de esperanza el mundo aparece como historia, comprendiéndose a partir de ella la significación del hombre y su actuación libre. Podríamos decir que es en esta perspectiva escatológica donde resulta posible el más auténtico antropocentrismo cristiano, libre ya de los límites que le imponían las comprensiones reduccionistas del mismo<sup>144</sup>.

En la propuesta que Metz lleva a cabo de la teología de la esperanza encontramos la invocación de la orientación de la fe bíblica hacia el futuro, con clara influencia de los estudios de G. von Rad. Para la Biblia, señala Metz, el mundo aparece como un mundo de historia que surge ante la promesa de Dios. La revelación de Dios es anuncio de lo que viene y, por lo tanto, denuncia de lo existente. Pasajes centrales del Antiguo Testamento, entre ellos el éxodo y muchos de los anuncios proféticos, están determinados por el *pathos* de lo nuevo; incluso los relatos de la creación son originalmente historias de una promesa. Por lo que respecta al Nuevo Testamento, esta orientación hacia el futuro no sólo no queda derogada, sino que adquiere un tono más agudo: el mensaje de la resurrección de Cristo es un mensaje misionero de la esperanza; los cristianos son “los que tienen una esperanza” (Ef. 2,22; I Tes. 4,13).<sup>145</sup>

Vistas brevemente estas referencias bíblicas, pasemos ya a considerar los aspectos más importantes implicados en una escatología crítica creadora como la propugnada por Metz.

### 3.2.2.1. La exigencia del desarrollo de la teología en cuanto escatología

Hemos hablado hace un instante de la centralidad que la escatología adquiere para la teología política. Más aún, Metz aspira a que esta escatología sea entendida de forma radical por relación a la teología, es decir, como “forma de todos los enunciados teológicos”<sup>146</sup>. Con ello, nuestro autor se sitúa en clara continuidad con Moltmann, para quien “en su integridad y no sólo

---

<sup>143</sup> Metz, J. B.: Teología del mundo, p. 119.

<sup>144</sup> Cf. Ibidem, p. 18.

<sup>145</sup> Cf. Ibidem, pp. 113-114, 116; Idem: Futuro y “más allá”..., 142-143; Idem: Responsabilidad de la esperanza..., pp. 145-146; González Montes, A.: Razón política..., p. 55.

<sup>146</sup> Cf. Metz, J. B.: Teología del mundo, pp. 117-118; Idem: Responsabilidad de la esperanza..., p. 146.

en un apéndice, el cristianismo es escatología; es esperanza, mirada y orientación hacia adelante (...) El carácter de toda predicación cristiana, de toda existencia cristiana y de la Iglesia entera tiene una orientación escatológica”<sup>147</sup>.

### 3.2.2.2. La escatología cristiana como inconformismo frente a lo existente

En la medida en que el cristianismo posee esencialmente una pulsión escatológica, la fe aparece como instancia que relativiza y desborda el presente. Al acentuar el carácter creador de la esperanza cristiana, su inconformismo y afán de superación frente a lo ya dado, Metz parte de la consideración de que sólo es posible tomar en serio “lo otro” cuando lo que existe no nos deja indiferentes. Para una auténtica experiencia de Dios –dice– vale más que nunca el dicho de Adorno: “Sólo cuando se puede cambiar, lo que existe no lo es todo”<sup>148</sup>. Hagamos notar de paso que una tal cita de Adorno relativiza el papel atribuido a Bloch en la teología política de la esperanza, para atribuirlo, de forma general, a la racionalidad que hemos llamado dialéctica.

### 3.2.2.3. La escatología comporta una teología negativa del futuro

Si bien la fe en las promesas se opone a una absolutización de lo presente, no hay en ella expresión de un “optimismo militante” (E. Bloch). La escatología cristiana no es una ideología del futuro, sino una teología negativa del mismo. Lo que distingue a la escatología cristiana de las ideologías del futuro es que no sabe más, sino que, por sí misma, sabe menos en torno a ese deseado futuro de la humanidad y se mantiene en la pobreza de su saber.<sup>149</sup>

En el fondo, el propósito de Metz en este punto es evitar una politización directa de las promesas escatológicas. La “reserva escatológica” aparece en este contexto como la categoría clave de una función crítico-liberadora, desideologizadora: sólo Dios es el sujeto y sentido de la historia entera; ésta se encuentra bajo su reserva escatológica. Ello significa, ante todo, que la historia como totalidad no puede llegar a ser un concepto político en sentido estricto y que, por lo tanto, no hay un sujeto políticamente identificable de la misma. Quienquiera que pretenda

---

<sup>147</sup> Moltmann, J.: Teología de la esperanza, p. 20.

<sup>148</sup> Cf. Metz, J. B.: La “teología política” en discusión, 117.

<sup>149</sup> Cf. Idem: Teología del mundo, pp. 124-126; Idem: Respuesta a Garaudy, p. 163.

convertir la historia universal en el contenido de su acción política particular está adoptando una ideología totalitaria.<sup>150</sup>

Conviene subrayar abundantemente que la crítica de la provisionalidad de las realizaciones históricas que la reserva escatológica lleva a cabo se funda en una diferencia no sólo cuantitativa y temporal entre aquéllas y el Reino de Dios, sino también cualitativa y escatológica. Se trata de eludir la sospecha de que esta nueva teología política se distinga de las antiguas tan sólo por el hecho de haber trasladado la politización directa del cristianismo desde el pasado y presente hasta el futuro. El “todavía no” que la reserva escatológica proclama es intrahistórico, pero no sólo intrahistórico: es escatológico. A pesar de lo que piensen algunos de sus críticos, Metz nunca ha incurrido en el reduccionismo identificante de escatología y utopía socio-política; sabe, por el contrario, de la existencia de “autoalienaciones esenciales” que ningún progreso social puede llegar a resolver: el problema de la culpa, del mal, la concupiscencia, la experiencia del sufrimiento y de la muerte.<sup>151</sup>

Digamos, finalmente, que la relación crítica que la reserva escatológica mantiene con las situaciones históricas es de tipo dialéctico: de la misma forma que se opone a la absolutización adialéctica de un determinado momento socio-político de la historia de la libertad, se distancia de

---

<sup>150</sup> Cf. Idem: Teología del mundo, p. 155; Idem: Política..., 504-504; Idem: La fe..., pp. 127-128. Según G. Gutiérrez, la expresión “reserva escatológica” ya había sido utilizada en un sentido similar por S. Schlier en *Les temps de l'Église* (cf. Gutiérrez, G.: Teología de la liberación. Salamanca, Sígueme, 1985<sup>2</sup>, p. 293, n. 65). Mardones señala que la expresión ha sido tomada de Käsemann (cf. Mardones, J. M.: o.c., p. 85, n. 60).

<sup>151</sup> Cf. Metz, J. B.: Respuesta a Garaudy, pp. 166-168; Xhaufflaire, M.: La teología política, p. 46. Resulta del todo incomprensible que algunos autores hayan llegado a escribir: “Lo nuevo en la teología política de la esperanza es que el «todavía no» se cualifica como un «pero mañana sí», orientado a un futuro intrahistórico” (Spaemann, R.: l.c., 183). También K. Lehmann entiende que Metz confunde e identifica trascendencia y orientación al futuro: “...el problema fundamental es el de esa peculiar, irrefleja e indeterminada mutua implicación en la que quedan unidas, por una parte, una casi total escatologización de la realidad histórica concreta e indiscartable y, por otra, una radical inmanentización o historificación de las promesas salvíficas del Antiguo y Nuevo Testamento” (Lehmann, K.: l.c., 177-178). El exégeta E. Grässer, por su parte, cree igualmente que la teología política reduce el mensaje evangélico a un momento del acceso del hombre a su identidad por el camino de la historia política (citado por Schoonbrood, M.: Praxis social y referencia a Jesucristo. Breves indicaciones para una hermenéutica política. En Xhaufflaire y otros: o.c., p. 72).

una negación también adialéctica del mismo. De otra forma: señalar la provisionalidad de toda situación social no equivale a afirmar su arbitrariedad o indiferencia.<sup>152</sup>

#### 3.2.2.4. La escatología cristiana, constitutivamente orientada a la acción

Si el futuro del Reino de Dios es visto por la teología de la esperanza como factor interno y permanente de la afirmación teológica de la divinidad de Dios, ésta no puede pensarse suficientemente en las condiciones actuales. “Sólo la superación del presente y de las condiciones de su entender abren un acceso a la futura verdad de la divinidad de Dios”: la escatología cristiana se orienta de forma constitutiva hacia la acción superadora del presente. Nos encontramos ante el tema de la ortopraxis, con el que Metz pretende una recuperación de la concepción práctica de la verdad característica de la tradición joánica: la verdad prometida es una verdad que debe ser “hecha” (Jn. 3,21).<sup>153</sup>

---

<sup>152</sup> Cf. Metz, J. B.: El problema de una “teología política”, 392. Las explicaciones de Metz no han resultado completamente satisfactorias para los teólogos latinoamericanos de la liberación, quienes señalan algunos peligros. Sobrino considera que la insistencia en la reserva escatológica puede tener como versión peligrosa el efectuar determinaciones genéricas que no atienden ni a la urgencia de las situaciones concretas, ni a la necesidad de las respuestas inmediatas (cf. Sobrino, J.: El seguimiento de Jesús como discernimiento. “Concilium” 139 (1978), 517). Libanio teme que la reserva escatológica se convierta en un esquema teológico *a priori* que impida un verdadero discernimiento “desde dentro de las situaciones concretas” (cf. Libanio, J. B.: Discernimiento y política. Santander, Sal Terrae, 1978, p. 135). Segundo, por su parte, sospecha que la reserva escatológica es, al menos en alguna de sus versiones, un abandono de la “aventura histórica”, un pretexto en el que se oculta una falta de sensibilidad para lo que *hic et nunc* libera al hombre concreto (cf. Segundo, J. L.: Capitalismo-socialismo, crux theologica. “Concilium” 96 (1974), 409-410, 415-421).

Estas alertas contra los peligros y abusos ideológicos de la reserva escatológica no significan en modo alguno el rechazo absoluto de la misma por parte de éstos u otros teólogos latinoamericanos.. Sobrino la califica como “necesaria” (cf. l.c., 517). Libanio habla de la presencia de la reserva escatológica en el discernimiento “como una conciencia constante” (cf. o.c., p. 135). Segundo le reconoce una funcionalidad desabsolutizadora (cf. l.c., 420). Según Gutiérrez, la reserva escatológica nos evita “toda confusión del Reino con una etapa históricamente determinada, toda idolatría frente a un logro humano inevitablemente ambiguo, absolutización de la revolución” (cf. Gutiérrez, G.: o.c., p. 319). L. Boff, por último, la vincula a la “experiencia del éxodo” (cf. Boff, L.: Teología del cautiverio y de la liberación. Madrid, Paulinas, 1980<sup>2</sup>).

Mate ha llamado la atención, sin que éste sea el caso de Metz, sobre el peligro ideológico de una interpretación de la reserva escatológica desde una aceptación ingenua de la secularidad del mundo (cf. Mate, R.: El precio de la libertad. Madrid, Paulinas, 1977, p. 25).

<sup>153</sup> Cf. Metz, J. B.: Política..., 502; Idem: Teología del mundo, p. 169; Idem: Responsabilidad de la esperanza..., p. 150.

La formulación ya célebre de Metz es la siguiente: “La ortodoxia de la fe del cristiano ha de ser «acreditada» por la ortopraxis de su actividad en el mundo, orientada hacia el fin de los tiempos”<sup>154</sup>. Es significativa para él la ausencia en la Iglesia de una especie de excomunión socio-crítica para aquellas situaciones en las que un hombre maltrata o desprecia a su prójimo. “Quizá sea ésta –añade– una de las razones prácticas que me han movido a tratar de elaborar una teología política”<sup>155</sup>.

Metz está persuadido, por lo demás, de la imposibilidad de una refutación puramente teórica de la sospecha de ideología que se cierne sobre el cristianismo, por lo que, en última instancia, sólo una praxis crítico-liberadora es capaz de levantar esta hipoteca que sobre la fe y la religión impuso la sociedad moderna.<sup>156</sup>

### 3.2.3. La filosofía negativa en el diálogo cristiano-marxista sobre el futuro

Hasta aquí nuestra exposición de la teología de la esperanza elaborada por Metz en diálogo con el pensamiento marxista. “Estamos dispuestos –había dicho– a escuchar con reflexión y a aprender en lo que tengamos que corregirnos”. Ahora bien, Metz había reclamado una mayor atención a la izquierda hegeliana, no despreocupación cándida ante la misma. De ahí que en ningún momento tenga intención de renunciar a una “actitud crítica de la teología ante sus interlocutores marxistas”; por el contrario, en la esperanza de hacer fructíferas las diferencias. Metz pretende un diálogo como “provocación crítica”<sup>157</sup>. Veamos.

En primer lugar, y en paralelo con la tesis que ya conocemos sobre el fundamento cristiano de la secularidad del mundo, Metz sostiene que la moderna orientación hacia el futuro, así como la comprensión del mundo como historia que en ella opera, se encuentran fundadas en la fe bíblica en la promesa<sup>158</sup>. Desde una tal convicción de base, Metz afirma que sólo un futuro que

---

<sup>154</sup> Idem: Respuesta a Garaudy, pp. 160-161.

<sup>155</sup> Idem, en diálogo con Fackenheim, E. L. y con Moltmann, J.: Esperanza, ¿después de Auschwitz e Hiroshima. En Varios: El futuro de la esperanza. Salamanca, Sígueme, 1973, pp. 131-132.

<sup>156</sup> “Sólo una praxis de liberación es realmente praxis, es decir, creación de algo nuevo, intelección de futuro, superación de reproducciones. Una nueva praxis: tal es el resultado de nuestra investigación sobre el desafío del ateísmo” (Mate, R.: El ateísmo, un problema político, p. 207).

<sup>157</sup> Cf. Metz, J. B.: Respuesta a Garaudy, pp. 153-154.

<sup>158</sup> Cf. Idem: Responsabilidad de la esperanza..., p. 144; Idem: Teología del mundo, pp. 113, 118.



sea más que el correlato o la prolongación de las posibilidades del hombre, manifiestas u ocultas, puede evitar a éste la “melancolía de lo cumplido” (E. Bloch) y liberarlo para algo realmente nuevo. Sólo esta comprensión hace posible la existencia histórica, al despertar en el hombre la pulsión hacia el *novum* absoluto. “Permítasenos aventurar la conjetura –concluye Metz– de que en la relación al futuro..., en esa voluntad de dejar surgir lo que no es, se oculta siempre una voluntad de dejarse encontrar, de dejar-venir-sobre-sí; que en el estar prontos a transformarlo todo, aflora una prontitud a dejarse transformar”<sup>159</sup>.

Creemos que, a pesar del propósito enunciado, la actitud crítica de Metz no es en este momento suficientemente explícita. Algún tiempo después, en cambio, escribirá: “Dios no es un nombre mitológico para expresar el «trascender sin trascendencia» (E. Bloch), para expresar la permanente superación de las situaciones existentes; el nombre de Dios es la garantía de que el «trascender» no es sólo una paráfrasis simbólica sublimada o un reflejo impotente de aquello que acontece por las buenas... como a fin de cuentas lo sería –he aquí la crítica– si efectivamente sólo se diera un «trascender sin trascendencia»”<sup>160</sup>.

Pero regresemos a nuestra búsqueda de la relación entre teoría crítica y teología política de la esperanza en el diálogo de ésta con el marxismo. Pues bien, encontramos que, en apoyo de la conjetura más arriba enunciada, Metz invoca la existencia de una filosofía negativa al modo de la francfortiana: “¿Qué es esa «negatividad fecunda» con que ella (la filosofía), preguntando críticamente y repreguntando al canon probado de nuestras exigencias lo despeja de certeza; no quiere permitir que ni siquiera nuestra conciencia científica se erija en absoluto, como tiende a hacerlo; protesta contra la dictadura anónima de los hechos y nos reclama siempre a un nuevo distanciamiento de lo que se da por evidente? (...) ¿De qué capital de preguntas se alimenta esta «filosofía negativa» (Adorno), en qué se mantiene su preguntar y repreguntar crítico? El que así pregunta, ¿no siente de alguna manera como viniéndole cada vez «desde atrás» cierta inocente confianza en un futuro siempre más grande..., sin dejarse reducir a la dialéctica del movimiento plenamente conocido de un Espíritu Objetivo?”<sup>161</sup>. Aunque sin afirmación explícita por su parte, Metz parece convencido de que la filosofía negativa expresa el potencial crítico-social de una

---

<sup>159</sup> Idem: Futuro y “más allá”..., 144; Idem: Teología del mundo, pp. 115-116; Idem: Respuesta a Garaudy, p. 156.

<sup>160</sup> Idem: La fe..., p. 95.

<sup>161</sup> Idem: Futuro y “más allá”..., 145.

tradicción utópico-religiosa <sup>162</sup>. Es más clara, en cambio, su toma de posición a favor de una concepción de la filosofía como “fértil negatividad” en oposición a toda forma de positivismo y absolutización: la reconciliación entre lo idéntico y lo no idéntico no puede producirse en el nivel de la positividad, sino que tiene que seguir siendo objeto de esperanza <sup>163</sup>.

De esta forma, la teología negativa del futuro propugnada por Metz viene a adherirse a la radical negatividad crítica característica de la dialéctica francfortiana como única forma de respetar la secularidad del mundo y la universalidad escatológica del mensaje cristiano, evitando al mismo tiempo la caída ideológica: “Como entidad particular de la sociedad, el cristianismo sólo puede formular la «determinación» («absolutez») y «universalidad» de su mensaje sin apelar a ideologías, cuando las formule como negación crítica (a situaciones determinada y dentro del marco de ellas)... En esta negación crítica, mediante ella y sólo a través de ella, se abrirán y descubrirán nuevas posibilidades. En ella es donde se articula la figura formal de la esperanza cristiana, ya que el cumplimiento que se prometió –en la resurrección de Cristo– se lleva a cabo en esta promesa sólo a través de la «mortal» negación del mundo subsistente, tal y como se expresa en el mensaje de la cruz de Jesús” <sup>164</sup>.

Debe, no obstante, añadirse de forma inmediata que Metz se ha esforzado por evitar una identificación absoluta de su postura con la teoría crítica de la Escuela de Francfort. Oigámosle de nuevo: “De todos modos, no debe tenerse en poco la «conciencia negativa», la actitud de crítica social, en la que se transmite la pretensión pública del evangelio. La impugnación crítica de situaciones sociales y políticas, que va aneja a tal actitud, es una «negación determinada»,

---

<sup>162</sup> “...en la lucha entre técnica y política, ¿será realmente esta racionalidad crítico-dialéctica una magnitud independiente? ¿O no será, en último término, sino la forma más formal y refleja de la potencia crítico-social de una tradición, en definitiva, utópico-religiosa? ¿Qué es lo que inspira la negación crítica a Horkheimer y Adorno, el «gran desplante» a Marcuse y el «trascender sin trascendencia» a Ernst Bloch? Ahí está, desde luego, la cuestión: una cuestión” (Idem, citado por Gassmann, B.: El mundo y la fe. En Ebner, A.; Selvatico, P.; Bassmann: ¿Tiene sentido todavía la fe? Madrid, Paulinas, 1973, p. 355). Las opiniones de Moltmann al respecto son parecidas: “La Teoría crítica de Horkheimer y la Dialéctica negativa de Adorno suponen un importante impulso intelectual en la actualización de la prohibición de imágenes veterotestamentaria en la razón”. “Su Teoría crítica [la de Horkheimer] es..., en definitiva, teología negativa de la prohibición de imágenes” (Moltmann, J.: El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana. Salamanca, Sígueme, 1977<sup>2</sup>, p. 315, n. 65 y p. 314 respectivamente).

<sup>163</sup> Cf. Metz, J. B.: Apologética, 366-367; Xhaufflaire, M.: Historia social de la libertad..., pp. 25-26.

<sup>164</sup> Metz, J. B.: Política..., 504.

pues se alza ante situaciones perfectamente definidas y, como actitud crítica social, bajo determinados presupuestos puede adoptar plenamente la forma de una protesta revolucionaria. Esta «mediación negativa» del evangelio no es «puramente negativa» en un sentido vacío e indefinido, sino que en ella hay una gran fuerza positiva: en esta negación crítica, y realmente sólo a través de ella, se abren y liberan nuevas posibilidades (para la inteligencia estrictamente dialéctica de esta «negación crítica», cf., por ejemplo, Adorno: *Dialéctica negativa*)”<sup>165</sup>.

La insistencia de Metz sobre el carácter práctico y concreto de la crítica teológica de los presentes históricos no ha logrado ni disipar temores ni evitar críticas. Pero volveremos sobre ello en la parte de las conclusiones, intentando al mismo tiempo escudriñar los avances de Metz, si los hay, en este punto. Tratábamos únicamente, por el momento, de mostrar el modo de conexión entre teoría crítica y teología política en el interior del diálogo entre cristianos y marxistas, así como el acento fuertemente negativo que, en contacto con la filosofía negativa, Metz coloca sobre su teología.

Vayamos ahora con otro tema espinoso, el de la mediación ética de la teología, que, a su vez, nos remitirá a una de las cuestiones de fondo de la teología política.

### 3.2.4. La mediación ética de la teología política

La teología política tropieza con un dilema: debe permanecer fiel a la universalidad de la doctrina escatológica y evitar, al mismo tiempo, la forma ficticia y abstracta de la ciencia universal. ¿No cae la teología política –se pregunta Metz prestando oídos a sus críticos– en un totalitarismo teológico al inmiscuirse de forma inmediata en el ámbito autónomo de lo político? O bien, por el contrario, ¿incurren sus afirmaciones escatológicas en un teoricismo que nada tiene que ver con la praxis? Éste es el contexto en que Metz se refiere a la ética.<sup>166</sup>

Su postura en este punto es la siguiente: “...la teología política, como teología escatológica, sólo puede determinar su orientación a la praxis de un modo indirecto y mediato por el camino de una ética política”. Y no hay sino una sola razón: una relación directa de la escatología –referida

---

<sup>165</sup> Ibidem, 505. Y en otro lugar: “La fuerza liberadora que en ella se manifiesta no es simplemente idéntica con lo que pudiese expresar un concepto dialéctico de negatividad crítica...” (Idem: La “teología política” en discusión, 115).

<sup>166</sup> Cf. Ibidem, 110; Xhaufflaire, M.: La teología política, p. 81.

siempre a la totalidad de la historia y bajo la «reserva divina del fin de los tiempos»– con la praxis política conduce inevitablemente a la ideologización totalitaria de ésta y a la ruina de aquélla”<sup>167</sup>.

Metz intenta ilustrar la relación propuesta entre dogma y ética aludiendo al modo en que trató el problema de la revolución, es decir, desde el punto de vista ético de un amor que, bajo ciertas circunstancias, se moviliza socialmente en favor de la justicia y libertad de los más débiles, y no bajo el horizonte de la escatología. De la revolución –comenta M Xhaufflaire– no puede hablarse de forma general. La función de la teología es abrir las conciencias al significado cristiano de una tal posibilidad<sup>168</sup>.

Ante las insistencias de autores como T. Rendortff o R. Spaemann en el carácter exclusivamente ético de las propuestas de la teología política<sup>169</sup>, Metz ha tenido que justificar la necesidad de la misma: una ética que no lo sea sólo de órdenes, sino también del camino posible y real de los órdenes de libertad “se verá siempre, como tal, confrontada con los problemas de la sociedad total, con problemas y teoremas que se encuentran en un contexto de fundamentación histórica y que, por eso, exigen un tratamiento no sólo analítico, sino también hermenéutico. Por tanto –concluye–, la teología política es la hermenéutica específica cristiana de una ética política en cuanto ética del cambio”, incluyendo bajo la palabra hermenéutica el problema de la nueva relación entre teoría y praxis a partir de la Ilustración. Llegado a este punto, sin mayores precisiones, y reconociendo la necesidad de una mayor profundización en el tema, Metz aboga una vez más por un concepto dialéctico de lógica, es decir, por una forma de vinculación de la teoría con la praxis que no la atrofie mediante su conversión en táctica o programática<sup>170</sup>.

Las objeciones surgen ahora del lado de la teología de la liberación, pero no podemos detenernos en este momento en su consideración; algo diremos al respecto en la parte de las conclusiones. Señalemos para concluir este apartado que, a pesar de todo, Metz ha mantenido sus

---

<sup>167</sup> Cf. Metz, J. B.: La “teología política” en discusión, 111.

<sup>168</sup> Cf. *Ibidem*, 111; *Idem*: Teología del mundo, p. 157; Xhaufflaire, M.: La teología política, pp. 102-103.

<sup>169</sup> Según Spaemann, “el error de la teología política consiste en ser teología, en lugar de ser un intento político de movilizar a los cristianos, por medio de motivos racionales, a fines políticos razonables” (Spaemann, R.: l.c., 186). Cf. Fierro, A.: o.c., p. 362.

<sup>170</sup> Cf. Metz, J. B.: La “teología política” en discusión, 111-112.

opiniones en lo que concierne a la mediación ética de la teología: “Es preciso –ha escrito algún tiempo después– hacer una teología que sea hermenéutica de la transformación escatológica, verdaderamente humana, objetiva, contemporánea. El quehacer de la teología es armonizar el concepto escatológico de transformación con un tipo de transformación tecnológico-teleológica, que pueda servir de modelo no sólo para el desarrollo técnico, sino también para los cambios sociales. La crítica escatológica de lo existente no puede aplicar la categoría de la transformación de una forma crítica directa...”. La teología sigue necesitando de categorías no teológicas para el diálogo con las ciencias humanas, la técnica y la política sobre la transformación del mundo .<sup>171</sup>

### 3.3. En camino hacia una teología de la cruz

Hay dos tipos de problemas con los que tropieza la escatología política y que, de alguna forma, van a marcar el paso hacia una mayor fundamentación cristológica de la teología política. Nos referimos a ellos a continuación.

#### 3.3.1. Insuficiencia cristológica de la teología política de la esperanza

Una de las más importantes críticas dirigidas a la escatología política, en el sentido de haber tenido influencia sobre la reorientación de las reflexiones de Metz, es la relativa a la ausencia o escasez de fundamento cristológico de la misma. Según K. Lehmann, por ejemplo, en la teología política se encuentra una tal obsesión por el *pathos* de la transformación, que el pasado y el presente llegan a perder el peso de su facticidad histórica. “La teología política –ésta es la acusación precisa– adopta frente al pasado, al presente y al futuro una concepción no-evocadora, a-histórica y bastante indeterminada”<sup>172</sup>. ¿No conduce, ciertamente, la reserva escatológica a un futuro demasiado ciego y vacío? ¿No viene a ser éste una especie de seudónimo teológico de la indeterminada apertura de la historia política de la libertad? ¿No ha sido ya anticipado todo el futuro de la promesa en el acontecimiento de Cristo, de tal forma que la salvación actúa en el presente de nuestra historia? ¿No hay nada en nuestro pasado que nos evite la condenación de

---

<sup>171</sup> Cf. Idem; *La fe...*, pp. 122-123.

<sup>172</sup> Lehmann, K.: l.c., 177.

vivir en una espera vacía y permanente? <sup>173</sup>. Las objeciones, como puede comprobarse, son realmente importantes.

Hemos visto a Metz, sin embargo, trayendo a colación temas tales como encarnación, cruz o resurrección de Cristo. Debemos aclarar, por ello, que en todas estas ocasiones operaba ya con alguna de las preguntas críticas por el fundamento cristológico de su escatología a la vista <sup>174</sup>. Lamentablemente, no nos es posible siempre y en todo punto respetar nuestro propósito de diacronía. En algún otro caso, en cambio, las referencias cristológicas de la teología de la esperanza eran claramente anteriores, ya presentes en su diálogo con el marxismo <sup>175</sup>, aunque nunca lo suficientemente importantes como para que pudiéramos considerar injustificada la objeción de sus críticos.

Hay, pues, un insuficiente fundamento cristológico en la exposición de la escatología política protagonizada por Metz. Él lo sabe y lo reconoce, apelando para un mayor desarrollo y profundización de su teología a la comprensión bíblica de la fe como memoria <sup>176</sup>.

### 3.3.2. ¿Un triunfalismo de sentido?

La consideración de la fe como memoria responde, así, a la cuestión de la mediación entre el «ya» y el «todavía no» de la salvación cristiana. Pero hay algo más. Metz ha afirmado la existencia de un sujeto y sentido para la totalidad de la historia. Es cierto que elementos tales como la reserva escatológica o la mediación ética disipan las que serían sospechas y denuncias de

---

<sup>173</sup> Cf. Xhaufflaire, M.: La teología política, pp. 46-47; Spaemann, R.: l.c., 182. “Dios está al final, en el futuro; pero está también en el origen y en el presente. No hay fin sin principio; no hay Dios-esperanza sin Dios-creador. No hay escatología sin creación y sin encarnación; ni hay Cristo resucitado sin Cristo nacido, pre-resucitado. Esto es obvio y lo sabe también Metz, pero no lo aplica suficientemente a sus reflexiones (Jiménez Urresti, T. I.: Crítica teológica a la teología crítico-política de Metz. Reflexiones para la teología del derecho público eclesiástico. En Vargas-Machuca y otros: Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños. Madrid, Cristiandad, 1975, p. 541).

<sup>174</sup> Tanto La “teología política” en discusión como Política... fueron publicados por Metz en 1969, es decir, en el mismo año en que autores como Lehmann o Spaemann formulaban por escrito algunas de sus objeciones a la teología política.

<sup>175</sup> Cf., por ejemplo, Metz, J. B.: Respuesta a Garaudy, p. 171, durante el Congreso de Salzburgo de 1965, donde se dice que la fe recibe su orientación y su promesa de la cruz de Cristo.

<sup>176</sup> Cf. Idem: La “teología política” en discusión, 112-114.

ideología al respecto por parte de la teoría crítica; es claro que en ellos la teología evita el totalitarismo político. Es más, la teología política de la esperanza posee en no menor grado que la teoría crítica un carácter negativo, de relativización de las realidades históricas. Ahora bien, a los ojos de la dialéctica negativa, ¿no es la teología propuesta por Metz una teoría de la identidad? ¿No incurre en la «charlatanería» y «barbaridad» de afirmar, por encima del dolor y de la muerte de tantas víctimas, un sentido irradiado por una trascendencia establecida afirmativamente? ¿No es, en definitiva, idealista e ideológica? También en este caso Metz es conocedor de las dificultades. De hecho, el giro cristológico que ahora nos ocupa contiene no sólo la atención a las objeciones cristológicas arriba formuladas, sino también la inquietud ante “los conflictos reprimidos todavía no solventados” que son ignorados por una “unívoca historia de libertad”<sup>177</sup>. Los autores de la Escuela de Francfort, y en particular Adorno, acompañan a Bloch entre bastidores.

La dirección de las influencias entre Moltmann y Metz aparece ahora invertida. Al tiempo que nos reafirma en lo que acabamos de decir sobre la presencia de la problemática francfortiana, un texto de Moltmann nos habla de los nuevos rumbos de su teología en continuidad con la de Metz: “Como entonces [teología de la esperanza] se trató del recuerdo de Cristo en el *modus* de la esperanza en su futuro, así nos fijamos ahora en la esperanza en el *modus* del recuerdo de su muerte. Como allí se hallaban en un primer plano las anticipaciones del futuro de Dios en promesas y esperanzas, así se trata ahora de la comprensión de la encarnación de aquel futuro mediante la pasión de Cristo en la pasión del mundo. Por eso tomo ahora, conforme a la filosofía de la esperanza de Ernst Bloch, las cuestiones de la «dialéctica negativa» y de la «teoría crítica» de Th. W. Adorno y M. Horkheimer, así como la experiencia y puntos de vista de la antigua teología dialéctica y de la filosofía existencial (...) En esta profundización de la teología de la esperanza estoy de acuerdo con Johann Baptist Metz, que desde hace varios años asocia su escatología crítico política cada vez más fuertemente con los «recuerdos peligrosos» de la pasión y muerte de Cristo”<sup>178</sup>.

---

<sup>177</sup> Cf. *Ibidem*, 113-114. No parece, por lo tanto, que fuera cierta la afirmación de Maldonado sobre la no consideración por parte de Metz de las impugnaciones provenientes de la sociología crítica. Sí lo era, en cambio, su observación de la insuficiente coordinación de los ahora dos polos de su teología: futuro de las promesas escatológicas y memoria de Jesucristo (cf. Maldonado, L.: o.c., p. 83).

<sup>178</sup> Ello no significa que sus teologías de la esperanza hubieran sido idénticas –creemos que en Moltmann había aparecido de forma más neta la referencia a la resurrección de Cristo–, como

¿Cuál es el discurrir de las reflexiones de Metz en orden a fundamentar cristológicamente su teología y a sustraerla de la sospecha de ideología por parte de la dialéctica negativa? ¿Qué nuevos aspectos incorpora con ello a su teología crítica? Es de esto de lo que nos ocupamos de inmediato.

---

tampoco que lo vayan a ser sus desarrollos teológicos posteriores. Transcribimos, a modo de ejemplo, una explicitación de sus respectivas situaciones católica y reformada durante los diálogos en un Congreso: “Puedo quizá decir que lo que me diferencia de mi amigo Jürgen Moltmann y del protestantismo en general, es que yo no tengo ninguna aprensión obsesiva ante los paganos... (Metz). “...claramente me separa de mi amigo Metz el que yo creo en la fuerza exorcizante del evangelio y de la fe y que por ello soy teólogo de la reforma” (Moltmann) (En Rahner, K.; Metz, J. B.; Álvarez Bolado, A.: Dios y la ciudad. Nuevos planteamientos en la teología política. Madrid, Cristiandad, 1975, p. 23). El camino recorrido en común es, con todo, importante.



#### 4. LA CRISTOLOGÍA POLÍTICA

Comenzamos este nuevo capítulo haciendo una pequeña recapitulación que nos ayude a situar su contenido.

Tenemos, por una parte, que ya en la crítica de las teologías privatizadoras había sido postulada por Metz una teología del sujeto, en la que éste no apareciera en abstracta oposición con la sociedad y la historia. Pero las preguntas y los problemas había quedado en pie, haciéndose necesaria, por lo tanto, una reconsideración de la misma.

Hemos visto, por otro lado, la problemática que desde la teoría crítica de la sociedad se hace presente a la teología escatológica de Metz. Es, en última instancia, la relativa al sujeto histórico y su identidad: la pregunta por la posibilidad de una donación no ideológica de sentido a las contradicciones y sufrimientos vividos en la historia. Además, en lo que respecta a los análisis sociológicos de la situación del hombre moderno, Metz aparece como deudor de la Escuela de Francfort. Instrumentalización técnica de la razón política, absolutización de una antropología de dominación, pérdida de la auténtica subjetividad, marginación social de las dimensiones humanas no reducibles a esquemas de intercambio, insensibilidad evolucionista ante el dolor..., tales son los elementos más frecuentemente utilizados por Metz para la caracterización de la sociedad moderna <sup>179</sup>. No sería correcto pretender que Metz haya estrenado tan sólo en su más reciente teología política este tipo de análisis suministrados por la teoría crítica <sup>180</sup>. Es cierto, sin embargo, que la fuerza con que ahora van a hacer aparición no tiene precedentes en la teología de la esperanza.

Ahora bien, si a ambos puntos de vista, que creemos profundamente convergentes, añadimos las preguntas críticas por el fundamento cristológico de la teología política de la esperanza, estamos en situación de comprender que Metz ensaye una definición de la fe como “praxis (del seguimiento de Cristo) dentro de la historia y la sociedad, que se concibe como esperanza

---

<sup>179</sup> Cf., por ejemplo, Metz, J. B.: *La fe...*, pp. 111-113; Idem: *Más allá de la religión burguesa*. Salamanca, Sígueme, 1982, pp. 40-42; También en la obra de Moltmann aparecen con claridad los análisis francfortianos.

<sup>180</sup> Ya en su *Teología del mundo* hablaba Metz de la necesidad de defensa de la individualidad frente a su instrumentalización al servicio de un futuro tecnológicamente racionalizado (cf. Idem: *Teología del mundo*, p. 204).

solidaria en el Dios de Jesús en cuanto Dios de vivos y muertos que llama a todos a ser sujetos en su presencia”<sup>181</sup>. Será desde la existencia de esta misma problemática como trasfondo desde donde Metz desarrolle los nuevos aspectos de su crítica intrateológica. Pero vayamos por partes.

#### 4.1. Teología política del sujeto

##### 4.1.1. La idea de Dios, constitutiva del sujeto solidario<sup>182</sup>

Conviene comenzar por señalar que, para Metz, “la idea cristiana de Dios es de suyo práctica. Dios no puede ser pensado sin que este pensamiento afecte y lesione los intereses inmediatos del sujeto que trata de pensarlo”<sup>183</sup>. Y aprovechamos para señalar desde ahora que es este estatuto práctico del *logos* de la teología cristiana, que se aplicará con particular claridad al saber cristológico, el que será causa de que la estructura narrativa se halle esencial e irreductiblemente presente en el discurso teológico tal y como Metz lo entiende y propone.

Más aún, volviendo al tema teológico del sujeto, la idea bíblico-cristiana de Dios es forjadora de identidad. Así, Metz esboza su teología del sujeto a partir de las narraciones bíblicas del proceso de subjetivización de los hombres ante Dios. En ellos, precisa Metz, no hay constitución del sujeto individual al margen de la existencia como pueblo, sino que “las experiencias de solidaridad y antagonismo, de liberación y angustia, compartidas con otros sujetos, pertenecen por principio a la constitución del sujeto religioso (...) De ahí que la «solidaridad» universal, como categoría fundamental de la teología política del sujeto, no signifique una subsunción *a posteriori* de sujetos religiosos individuales, sino que es la forma en que estos sujetos existen ante Dios y por Dios”<sup>184</sup>.

La lucha contra la inhumanidad y la opresión que niegan a tantos hombres la posibilidad de alcanzar su condición de sujetos forma parte, por lo tanto, de la praxis solidaria en que el cristiano realiza su ser-sujeto religioso. No se agota en ella, sin embargo, la expresión de la solidaridad universal, sino que ésta se dirige también a los muertos y vencidos en la historia de

---

<sup>181</sup> Idem: *La fe...*, p. 91.

<sup>182</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 77-78, 84-95 y el capítulo XIII (“Solidaridad”).

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 77.

pasión del mundo, pues “Dios es el Dios de la justicia universal y de la resurrección de los muertos”<sup>185</sup>; también éstos están llamados a ser sujetos en su presencia. La solidaridad que en la teología del sujeto se manifiesta como categoría central posee, pues, además de una estructura política, otra que Metz denomina “místico-universal”.

En tanto que expresiones de esta solidaridad místico-universal, elementos tales como el luto o la oración adquieren un importante relieve y significado. En lo que respecta la oración, Metz parece buscar un acercamiento a la misma apoyándose en demasía sobre la experiencia de lo negativo y del dolor: “La oración es siempre un lamento desde lo profundo (...) El lenguaje de la oración no amansa ni domestica al lenguaje del dolor, sino que lo ensancha hasta lo inconmensurable e indecible”. Y saliendo al paso del reproche de excesiva negatividad: “...¡qué positivo es oponerse animosamente a la destructora desesperanza, dar el sí al dolor de lo negativo!”. El lenguaje usual y ordinario de las oraciones de nuestra vida eclesial, continúa argumentando Metz, carece demasiado, por el contrario, del tono del dolor, habla de los males de una forma estereotipada y es fundamentalmente positivo en sentido directo.<sup>186</sup>

Pero en el fondo de esta cuestión se encuentra en juego toda una hermenéutica práctico-dialéctica del cristianismo, que a continuación intentamos caracterizar de forma esquemática.

#### 4.1.2. ¿Qué praxis?<sup>187</sup>

- A) Aunque la atención a las condiciones sociales sea requisito necesario para poder definir la praxis cristiana, ésta continúa teniendo un carácter ético. La praxis moral cristiana incluye una praxis social, pero no reducible a ella.
- B) La praxis cristiana en cuanto praxis social se caracteriza por una sobreabundancia de determinaciones históricas. Es aquí donde encuentran su lugar hermenéutico las categorías del recuerdo y la narración, de las que un poco más adelante nos ocuparemos.

---

<sup>185</sup> Ibidem, p. 93. “La esperanza de los cristianos en el Dios de vivos y muertos, en su poder de resurrección, en la esperanza en una resurrección a favor de todos: los que sufren injustamente, los hace tiempo olvidados y también los muertos” (Ibidem, p. 75).

<sup>186</sup> Cf. Idem: Invitación a la oración. En Metz, J. B.; Rahner, K.: Invitación a la oración. Solidaridad en el dolor y compromiso. Santander, Sal Terrae, 1979, pp. 15-19, 22-24.

<sup>187</sup> Cf. Metz, J. B.: La fe..., pp. 72-73.

- C) La praxis cristiana en cuanto praxis social posee igualmente una dimensión pasional (pática) a la que se incorporan el luto, como categoría de resistencia frente a la prohibición de la tristeza en una sociedad triunfalista, la alegría, como categoría también de resistencia frente a la creciente incapacidad para la misma que nos impone una sociedad utilitarista, la solidaridad con los muertos y vencidos...

En otro lugar aparecerá con claridad que la insistencia en la dimensión pasional de la praxis cristiana no debilita en absoluto la acción política. Lo que en este momento pretende Metz es “liberar la praxis de su exclusiva dependencia de un modelo antropológico conforme al cual el hombre se entiende unilateralmente como sujeto dominador de la naturaleza, y la historia humana se concibe como historia no dialéctica del progreso y de los vencedores”<sup>188</sup>.

A la luz de esta hermenéutica práctica del cristianismo, la verdad no aparece ya como correlato de la razón puramente teórica, sino como aquello que “es relevante para todos los sujetos..., aún para los muertos y vencidos”. Análogamente a lo que sucede con la idea de Dios, hay una estructura narrativo-práctica esencialmente presente en el conocimiento de la verdad.<sup>189</sup>

Vista la importancia que en la teología política del sujeto adquiere la atención al dolor y a las negatividades de la historia, vista la insistencia con que el luto –valga como símbolo, expresamente aparecido, por lo demás, en la teoría crítica– es reivindicado como forma de solidaridad cristiana místico-universal, habría que proponerse realmente el no querer ver la influencia que la dialéctica negativa está ejerciendo sobre Metz. La nueva crítica intrateológica ahora llevada a cabo arrojará nueva luz sobre este asunto.

## 4.2. La nueva crítica intrateológica

### 4.2.1. Crítica de la religión burguesa y teologías del sujeto<sup>190</sup>

El principio formal de la Ilustración fue el del sujeto. Ahora bien, Metz se apresura a decir, apoyándose en L. Goldmann, que “es el hombre burgués el que se expresa en la Ilustración, es el

---

<sup>188</sup> Ibidem, p. 73.

<sup>189</sup> Cf. Ibidem, pp. 75-76.

<sup>190</sup> Para todo lo referente a la crítica de la religión burguesa, cf. Ibidem, pp. 45-60; Idem: Más allá..., pp. 11-24.

sujeto implicado en el «sujeto», el que se esconde bajo el nombre «mayor de edad», «autónomo» y «racional» de la época moderna”<sup>191</sup>. En el nuevo estilo de vida que con él irrumpió, además de producirse una crisis de la tradición, de la autoridad y de la razón metafísica, en la que se apoyaba la teología, la religión dejó de ser un factor de constitución social de la identidad del sujeto. Mientras que los valores que hasta entonces había regulado las relaciones sociales se veían relegados al ámbito de lo privado, el principio del intercambio pasaba a ser nueva y única norma de tales relaciones en su totalidad. Con ello, la religión, a la par que todos los valores y prácticas inservibles para el cambio, pasaba a situarse bajo la referencia exclusiva de la libertad individual y el uso privado. La religión natural, típica de la Ilustración, era, de hecho, privada y, con ello, incapaz de contestar unas relaciones sociales a la medida del burgués.<sup>192</sup>

Éstas son, en apretada síntesis, las raíces históricas del proceso que ha conducido a lo que Metz denomina religión burguesa. En ella encontramos una “fe sólo creída” que nada tiene que ver con la praxis del seguimiento de Cristo y mucho con una superestructura; una esperanza en la que el futuro no es novedoso, sino, a menudo, mera glorificación del presente; un “amor universal” que ignora la opción evangélica por los débiles y, reducido al ámbito de la vida privada o familiar, moraliza sobre las contradicciones sociales; una interpretación de la conversión como un proceso puramente interior y no sujeto a verificación; una concepción del Reino en términos de salvación individual, etcétera.

La religión burguesa refleja, en último término, una situación de cristiandad: “...la «cristiandad» –sin causar gran sensación ni darse cuenta ella misma– ha identificado la existencia cristiana más o menos con la existencia «natural» del burgués; subrepticamente la praxis cristiana del seguimiento se ha transformado en praxis burguesa. Bajo la forma de «cristiandad»,

---

<sup>191</sup> Idem: La fe..., p. 46.

<sup>192</sup> Aunque hubiera sido éste nuestro deseo, no podemos detenernos a constatar que los estudios sociológicos de Th. Luckmann o P. Berger sobre el lugar y la función de la religión en las sociedades modernas apuntan en esta misma dirección (cf. Luckmann, Th.: La religión invisible. Salamanca, Sígueme, 1973); Berger, P. L.; Berger, B.; Kellner, H.: Un mundo sin hogar. Santander, Sal Terrae, 1979, pp. 29-79; Matthes, J.: Introducción a la sociología de la religión. Madrid, Alianza, 1971, I, pp. 157 ss.; Haro, J. M. de: El hombre moderno en su vertiente sociológica. “Moralía” 11-12 (1981), 323-347, donde se encuentra un buen resumen del pensamiento e itinerario intelectual de P. Berger).

Hay que hacer notar, sin embargo, que Metz se muestra crítico con la sociología de Berger (cf. Metz, J. B.: La autoridad eclesial..., nn. 7, 76).

el cristianismo ha vuelto a conciliarse con gran éxito y poco menos que triunfalmente con el poder de la sociedad dominante, esto es, con la sociedad burguesa”<sup>193</sup>.

Por lo que respecta a la teología, la Ilustración está presente en ella a través de la vigencia de su principio formal: el principio del sujeto. En el debate con la crítica de la religión y de la ideología Metz ha aprendido que “los problemas no deben abordarse prescindiendo de su sujeto, haciendo abstracción de su trasfondo social y político”. El no haber tenido esto en cuenta es lo que ha provocado que en las teologías del sujeto se haya procedido a una latente “identificación entre el sujeto burgués y el sujeto religioso”. “La teología que cree tener que defender acríticamente al sujeto moderno como sujeto religioso no es, a fin de cuentas, otra cosa que el reflejo tardío de dicha religión burguesa, esto es, de la religión del burgués”<sup>194</sup>.

En esta crítica de la teología existencial y personalista desde la óptica de una teología política del sujeto, Metz evidencia que la recepción de las categorías ilustradas debe producirse de forma crítica. También en la teología trascendental del sujeto de K. Rahner han prendido los problemas que acabamos de señalar, pero a ella dedicamos una atención especial.

#### 4.2.2. Crítica de la teología trascendental

La crítica de Metz a la teología de Rahner se muestra dolorida –“a ella debo casi todo lo que teológicamente soy capaz de hacer”–, pero no por ello menos resuelta. Metz cree que se da en la teología trascendental una especie de idealismo: un optimismo histórico o triunfalismo de sentido que, hecho a base de un discurso sobre la historicidad del sujeto y de su fe, oculta las contradicciones reales de la experiencia histórica. Auschwitz no logra inquietar a la teología trascendental<sup>195</sup>. Oigamos directamente a Metz: “El concepto de experiencia elaborado en la teología trascendental del sujeto no tiene la estructura de la experiencia histórica. Este concepto de existencia viene a disolver esas contradicciones y antagonismos sociales de los que vive

---

<sup>193</sup> Idem: Más allá..., pp. 14-15. “...justamente la interpretación estrictamente apolítica del evangelio, la interiorización o individualización o dialéctica de sus contenidos, es lo que ha llevado permanentemente a una politización acrítica y en cierta medida *a posteriori* del cristianismo. El cristianismo del seguimiento no debe ser politizado *a posteriori*, copiando o imitando modelos de comportamiento político o constelaciones de poder ya existentes de otro modo. Él es en sí político, como praxis mesiánica del seguimiento. Es místico y político al mismo tiempo” (Ibidem, p. 33).

<sup>194</sup> Idem: La fe..., pp. 45, 81 y 46 respectivamente.

<sup>195</sup> Idem: Teología cristiana después de Auschwitz. “Concilium” 195 (1984), 211-212.

dolorosamente la experiencia histórica y con los que se constituye el sujeto histórico, en la inobjetividad de una «experiencia trascendental *a priori*», en la cual esas contradicciones están ya conciliadas por vía no dialéctica. Frente a la idea de la experiencia trascendental –continúa Metz en nota, citando la *Dialéctica negativa* de Adorno– es preciso subrayar que la experiencia histórica no está llamada a hacer desaparecer la dolorosa dialéctica de sujeto y objeto, sino a realizarla y consumarla <sup>196</sup>.

Completamos rápidamente la exposición de la crítica teológica, para intentar a continuación formular algún tipo de conclusiones, por supuesto parciales.

#### 4.2.3. Crítica de las teologías histórico-universales

Entre ellas incluye Metz, en primer lugar, la teología de la historia y del sentido de W. Pannenberg, para la cual el “sentido de la historia” no representa una categoría de la razón práctica, sino, en la línea de las tradiciones idealistas, una categoría de la reflexión. También Moltmann habría incurrido, según Metz, en un idealismo centrado en la historia universal. Pero, además, a partir de su obra *El Dios crucificado*, la praxis ha dejado de ser el principio de inteligibilidad de su teología.

He aquí, en síntesis, la crítica común de Metz: “El blanco de esta crítica es el propósito de todos estos ensayos –incluido el de Rahner– de interpretar la identidad histórica del cristianismo,

---

<sup>196</sup> Idem: *La fe...*, p. 82. La objeción filosófica que puede hacerse a todo planteamiento trascendental es: “¿Cómo explica el método trascendental el hecho de que en un mundo cambiante las condiciones del conocimiento a que se hace referencia también son cambiantes, es decir, no puede (en cuanto «existente» o «dado») ser detectadas por vía puramente reflexiva?” (Ibidem, p. 82, n. 33).

Para una crítica de la teoría del cristianismo anónimo, cf. Ibidem, pp. 168-171. Esta teoría fue compartida por Metz (cf. Metz, J. B.: *Teología del mundo*, p. 61).

En el excursus *¿Teología como biografía?* Metz asigna la obra de Rahner un “significado paradigmático para la teología narrativo-biográfica... porque es una teología del sujeto no tautológica, es decir, porque dada su formulación y evidencia teológica sólo puede entenderse (¡y nada más que entenderse!) como biografía existencial que se expresa narrativamente, comentando la propia existencia religiosa (Idem: *La fe...*, p. 232).

en última instancia, desatendiendo la función constitutiva de la praxis cristiana, cuyo correlato cognitivo se llama «narración» y «recuerdo»<sup>197</sup>.

#### 4.2.4. Conclusión: no hay sentido de espaldas a Auschwitz

Puede decirse ya en este momento con toda claridad que Metz comparte la oposición francfortiana a la afirmación de la identidad del sujeto por encima de su historia, la crítica de la atribución de un sentido a la historia universal hecha a base ignorar los sufrimientos y contradicciones que en ella se encuentran, la resistencia a resolver por vía idealista la dialéctica sujeto-objeto, la negativa a subsumir la historia en el concepto<sup>198</sup>. Es, en efecto, a partir de una tal sensibilidad como Metz se distancia de las teologías “idealistas trascendentales”, para las que “el sentido salvífico escatológico de la historia no se descubre aquí «en la carrera» (fábula del erizo); no se proclama como experiencia práctica de sentido en medio de la vida histórica... El sentido del presente está planchado hasta sus últimos repliegues, exento de toda contradicción: el sentido es, por así decirlo, «desesperadamente» total”<sup>199</sup>.

---

<sup>197</sup> Ibidem, p. 171; cf. pp. 70-71. Esta misma crítica, pero desde un punto de vista soteriológico, se encuentra las pp. 143-145.

Aunque sólo sea de forma marginal y como complemento de lo dicho en la nota anterior sobre la teología biográfica de Rahner, es importante señalar que, según el modo de ser las cosas de Metz, estas teologías que intentan expresar de forma argumentativa la relación entre salvación e historia son, en el fondo, narraciones encubiertas o ignorantes de serlo. Encontramos, además del caso de Rahner, el de los planteamientos histórico-universales (Moltmann, Pannenberg). Esta intuición será utilizada por Metz como prueba indirecta en favor de su tesis sobre la estructura narrativa de la teología. El problema está, señala Metz, en que, con el encubrimiento de su carácter narrativo, estas teologías deterioran tanto el argumento como la narración (cf. Ibidem, pp. 221-222).

<sup>198</sup> También en lo referente a la relación del hombre con el mundo Metz está de acuerdo con la crítica adorniana de la ontología del sufrimiento: “Es el sufrimiento –dice Metz– lo que se resiste a toda teoría que afirme la reconciliación entre hombre y naturaleza. Todo intento de conciliación degenera al final en una nueva ontologización de la pasión del hombre. El más mínimo rastro de sufrimiento absurdo en el mundo de la experiencia basta para tachar de falaces a toda la teología afirmativa y a toda teleología y desenmascararlas como mitologías modernas” (Ibidem, p. 118). Y en lo que respecta a la historia política: “Toda representación de una historia de la libertad que «avanza» en una proceso no dialéctico acaba resultando abstracta e ideológica. Y esto hace que la acción social y política esté radicalmente ligada a la conciencia histórica e impide tanto la evasión estoica de los antagonismos de la historia como la sublimación teleológica de sus contradicciones” (Ibidem, p. 119).

<sup>199</sup> Ibidem, pp. 172-173. En tales planteamientos “se procura salvar la «historia» desplazando a la historicidad individual la experiencia de las contradicciones, de la no-identidad, del posible fracaso,



Más aún, Metz entiende que, en el curso de la historia, el cristianismo se ha interpretado en exceso como una religión puramente afirmativa o de los vencedores, que la imagen del Hijo –que sufre por Dios y por su impotencia en el mundo– ha sido revestida de demasiados rasgos de triunfo, en los que se ha ocultado la debilidad mesiánica.<sup>200</sup>

Por el contrario, “no hay para mí –escribe Metz– verdad alguna que yo pudiera defender de espaldas a Auschwitz. No hay para mí ningún sentido que yo pudiera salvar de espaldas a Auschwitz. No hay para mí ningún Dios al que yo pudiera adorar de espaldas a Auschwitz”, ni de espaldas al sufrimiento del mundo<sup>201</sup>. No puede haber ya más una teología desprovista de relación a sujetos y situaciones. No hay verdad al margen de la historia<sup>202</sup>.

La teología de Metz intenta evitar a la fe cristiana la acusación adorniana de ideología por triunfalismo de sentido. Sigue habiendo, sin embargo, salvación de Dios Jesucristo, sigue habiendo promesas escatológicas, sigue habiendo sentido. ¿Cómo decirlo sin traicionar ideológicamente las historias de sufrimiento, dolor y muerte? ¿Puede una cristología evitar la euforia evolucionista (de la totalidad del sentido) sin restar un ápice de su fe y confianza mesiánicas? ¿En quién nos han sido anunciadas las promesas escatológicas? ¿En qué Mesías, finalmente, creemos?

“El cristianismo no introduce a Dios adicionalmente, como «tapagujeros» en la lucha por el futuro; trata más bien de hacer presente... el recuerdo del Señor crucificado, esa determinada

la experiencia, en fin, del mal. Lo único que está en juego es la historia individual; el individuo puede «aplicarse» a sí mismo, escatológicamente, la historia de la salvación definitiva, y también desentenderse de ella. La historia de la salvación se queda, en cierto modo, sin historia; carácter «histórico» sólo lo tiene la historia de su aplicación o renuncia por parte del individuo” (Ibidem, p. 174).

<sup>200</sup> Cf. Idem: Más allá..., pp. 30-32. En esta misma línea, la sociología crítica entiende que la historia del cristianismo no ha sido suficientemente crítico-negativa (cf. Siebert, R.: La religión en la perspectiva de la sociología crítica. “Concilium” 91 (1974), 52-67).

<sup>201</sup> Metz, J. B.: Teología cristiana..., 213. “Éste fue el estímulo personal –añade Metz– que me impulsó a elaborar la llamada teología política” (Ibidem, 213). No hemos encontrado de forma explícita esta problemática en los primeros momentos de la teología política. Es cierto, sin embargo, que ya en 1967 se hacía presente a Metz, a través de una discusión con Machovec, el problema de la negatividad de Auschwitz como cuestión teológica. (cf. Idem: Más allá..., p. 26).

<sup>202</sup> Cf. Ibidem, p. 29; Idem: Teología cristiana..., 212-213.

*memoria passionis*, como peligroso recuerdo de la libertad”<sup>203</sup>. En esta línea encontraremos las respuestas de Metz, a las que de inmediato damos paso, o mejor, tras hacer un nuevo esfuerzo por resituarnos.

### 4.3. Una fe cristológica

Ya hemos visto que fue a propósito de las preguntas críticas por el fundamento cristológico de la escatología política cuando Metz apuntó hacia una concepción de la fe como memoria. En un tal giro se hallaba igualmente presente la exigencia francfortiana de evitar una concepción del futuro de la libertad ignorante de la “injusticia padecida por los muertos”. Como respuesta a este reto en la teología política del sujeto aparecía como central la categoría de la “solidaridad hacia atrás”: el recuerdo solidario de los muertos y vencidos en la historia de pasión del mundo. Pues bien, una y otra problemática, la cristológica y la francfortiana, vienen finalmente a converger y resolverse –ya lo habíamos apuntado– en la *memoria Iesu Christi*.

Continúa siempre presente, por lo demás, la pulsión escatológica de la teología política<sup>204</sup>, y es que continúa igualmente presente el reto moderno del primado del futuro. No se trataba de abandonar la escatología, sino de fundarla cristológicamente: el futuro visto desde la memoria de la pasión. Su nueva forma se llamará apocalíptica.

#### 4.3.1. *Memoria Iesu Christi*<sup>205</sup>

Buscando apoyo en Marcuse –tenemos ya noticia de la importancia del recuerdo para la

---

<sup>203</sup> Idem: *La fe...*, pp. 119-120. Se trata, pues, de “una esperanza cuya mirada está puesta en un Mesías doliente y crucificado” (Idem: *Nuestra esperanza: la fuerza del evangelio para configurar el futuro*. “Concilium” 110 (1975), 546).

<sup>204</sup> Puede incluso decirse que Metz reafirma, con los nuevos correctivos, el primado de la esperanza: “La fe como memoria responde a una cuestión muy debatida entre los teólogos, la de la mediación entre el «ya» y el «aún no» de la salvación escatológica otorgada en Jesucristo. La «tensión» entre el «ya» y el «aún no», de que tanto se habla en teología, no dice nada en definitiva. Si no se quiere deshistorizar el concepto de salvación, inmovilizándolo históricamente en una «idea», es preciso que el «ya» sea entendido e integrado en el «aún no», esto es, el hecho de la salvación en la esperanza. El «ya», en efecto, es una modalidad determinada dentro del «aún no», puesto que éste pretende ser algo más y distinto que un simple «no» y, por supuesto, de una simple «nada»” (Idem: *La fe...*, pp. 208-209).

<sup>205</sup> Cf. para lo referente a este punto Ibidem, pp. 119-126; capítulo XI (“Recuerdo”); excursus (“El dogma, un recuerdo peligroso”); Idem: *La autoridad eclesial...*, pp. 61-63.

teoría crítica—, Metz afirma la existencia de recuerdos peligrosos y desafiantes; recuerdos en los que centellean experiencias pasadas que abren nuevas perspectivas para el presente y que, por ello, rompen las evidencias de la conciencia establecida; recuerdos con contenido de futuro. Y ello hasta el punto de que toda contestación de la opresión se nutre de la fuerza subversiva del sufrimiento evocado. Así, contra el darwinismo histórico dominante y contra la absolutización del modelo antropológico de dominación, Metz aboga por la constitución de una “historia *ex memoria passionis* como historia de los vencidos”. La mediación de estas tradiciones peligrosas es de carácter práctico, es decir, nunca se realiza de forma puramente argumentativa, sino también —y siempre— de forma narrativa.

En este contexto, Metz hace notar que el cristianismo no aparece propiamente como comunidad de interpretación y argumentación, sino como comunidad de recuerdo y narración: “La fe cristiana se articula como *memoria passionis, mortis et resurrectionis Iesu Christi*”<sup>206</sup>. La promesa de la futura libertad para todos se funda en el recuerdo del Señor crucificado. Se trata de un recuerdo peligroso y liberador frente al abstracto ideal de emancipación de la conciencia dominante, pues en él la historia del sufrimiento no pertenece simplemente a la prehistoria de la libertad, sino que es y será siempre un momento intrínseco de la misma.

Saliendo al paso de una posible objeción, en el sentido de haber relegado a un segundo plano la resurrección de Jesús (¡la positividad!), Metz se adelanta a subrayar la unidad: a la luz de la fe, la *memoria passionis* se autocomprende como *memoria resurrectionis*; pero, a su vez, ésta sin aquélla sería pura mitología. “Esta fe en la resurrección —dice Metz— se expresa, a mi juicio, en el hecho de que libera para prestar atención a los padecimientos y esperanzas del pasado y para aceptar el desafío de los muertos. Para esta fe no sólo se da una revolución que cambiará las cosas del día del mañana, una revolución para las generaciones futuras, sino también una revolución que decide de un modo nuevo sobre el sentido de los muertos y sus esperanzas (W. Benjamin). Que la resurrección se nos comunica por la memoria de la pasión quiere decir que los muertos, los ya vencidos y olvidados tienen un sentido pendiente de cumplimiento. ¡El potencial

---

<sup>206</sup> Idem; *La fe...*, p. 122. Aunque sin considerar apropiada la expresión “teología política” y haber propuesto la de “teología socio-crítica”, Küng se muestra de acuerdo con esta interpretación del cristianismo como recuerdo (cf. Küng, H.: *Ser cristiano*. Madrid, Cristiandad, 1977<sup>3</sup>, pp. 33, 47).

de sentido de la historia no va liado sólo a los supervivientes, a los que tuvieron éxito y se abrieron camino! ¡El «sentido» no es una categoría reservada a los vencedores!”<sup>207</sup>.

También a propósito de lo que debe entenderse por sufrimiento cree Metz necesario hacer una aclaración: “El poder social y político de los ricos y dominantes debe preguntarse hasta qué punto es él el causante del sufrimiento. No puede eludir esta rendición de cuentas escudándose en que también los ricos y dominantes tienen sus propios sufrimientos (...) La memoria de la pasión no deriva hacia una grisácea arbitrariedad social y política, sino que agudiza la conciencia social y política en favor del sufrimiento ajeno. Impide la interiorización y privatización del sufrimiento y la nivelación de su dimensión social. En esta memoria de la pasión la historia del sufrimiento y la historia de la opresión social no son simplemente idénticas, pero tampoco son separables en concreto”<sup>208</sup>.

Y siempre el horizonte escatológico bajo la reserva de Dios: “...en la memoria del sufrimiento Dios aparece, en su libertad escatológica, como sujeto y sentido de la historia entera (...) La memoria cristiana recuerda al Dios de la pasión de Jesús como sujeto de la historia del sufrimiento universal, al mismo tiempo que se niega a constituir y entronizar políticamente a tal sujeto”<sup>209</sup>.

Digamos, por último, que, frente a la que él considera tendencia teológica generalizada a interpretar la fe como el acto de fe, *fides qua creditur*, Metz ha subrayado que la memoria

---

<sup>207</sup> Idem; *La fe...*, p. 124. “La unidad de la *memoria passionis* y de la *memoria resurrectionis*, así entendida, se opone también al intento de distinguir entre una historia dolorosa intramundana y una historia gloriosa supramundana, y en general entre la historia del mundo y la historia de la salvación en el sentido usual de la palabra. La historia del mundo y la historia de la salvación no son dos realidades que por especulación teológica tengan que llegar a identificarse, como tampoco pueden ni deben contraponerse una a otra paradójicamente. La historia de la salvación es, más bien, esa historia del mundo en la cual las esperanzas fallidas y reprimidas y los sufrimientos reciben un sentido. La historia de la salvación es esa historia del mundo en la cual a las posibilidades de existencia humana vencidas y olvidadas, a las que denominamos «muerte», se les deja entrever un sentido que no será revocado o suprimido por el curso de la historia futura” (Ibidem, p. 125).

<sup>208</sup> Ibidem, pp. 125-126. “La memoria del sufrimiento... aporta a la vida política una nueva fantasía moral, una nueva forma de imaginar el dolor ajeno, a raíz de la cual habrá de madurar una desbordante, insospechada toma de partido a favor de los débiles e irrelevantes. Así es como la *memoria passionis* cristiana puede convertirse en fermento de esa nueva vida política que buscamos para nuestro futuro humano” (Ibidem, p. 128).

<sup>209</sup> Ibidem, pp. 127-128.

cristiana es determinada. En la comprensión de la fe como memoria se pone de manifiesto una fe con contenido, dogmática, una *fides quae creditur* <sup>210</sup>. Los dogmas pueden, en este contexto, desempeñar la función de fórmulas de la memoria colectiva; porque, a diferencia de lo que sucedía con la teoría crítica marcusiana, donde el recuerdo era considerado como facultad individual <sup>211</sup>, Metz entiende que, dado el creciente abandono del individuo a la carencia de recuerdos, el proceso de la memoria necesita de fórmulas colectivas. Ellas impiden que la experiencia religiosa individual se trastoque en mera función de la conciencia establecida. La fuerza crítica y liberadora de este recuerdo dogmático cristiano no es, además, en ningún caso puramente teórica: el dogma como recuerdo práctico.

#### 4.3.2. Unidad de la fe dogmática y praxis del seguimiento

Tal y como hemos dicho, el carácter narrativo-práctico de la teología aparece especialmente claro en su aplicación a la cristología. Praxis del seguimiento y saber cristológico no pueden separarse, sino que aquélla pertenece constitutivamente a ésta. El seguimiento de Cristo es esencialmente expresión de un saber práctico, es decir, en este sentido, la cristología se encuentra bajo el primado de la praxis. <sup>212</sup>

Metz apela a los relatos neotestamentarios de seguimiento. En ellos –dice– no se puede distinguir con precisión entre narración y mandato, sino que aquélla es por sí misma interpelante e imperativa. “El saber cristológico no se constituye ni se transmite primariamente en el concepto, sino en esos relatos de seguimiento; por eso, también él, al igual que el discurso teológico de los cristianos en general, tiene un carácter narrativo práctico <sup>213</sup>.”

---

<sup>210</sup> Cf. *Ibidem*, p. 209. Puede verse una crítica de este aspecto de la teología política en Fierro, A.: o.c., pp. 215-219.

<sup>211</sup> Cf. Marcuse, H.: o.c., p. 129.

<sup>212</sup> Cf. Metz, J. B.: *La fe...*, p. 66; *Idem: Las órdenes religiosas. Su misión en un futuro próximo como testimonio del seguimiento de Cristo*. Barcelona, Herder, 1978, pp. 47-49.

<sup>213</sup> *Idem: La fe...*, p. 67. También a este respecto hace Metz una crítica del idealismo teológico: “Ninguna de las cristologías importantes (al menos las de lengua alemana) parte de este estatuto práctico fundamental de la cristología. En este sentido, todas ellas son «idealistas» y caracterizadas por una relación no dialéctica entre teoría y praxis. Cf. la más influyente de ellas, la cristología trascendental de Karl Rahner, así como las obras cristológicas recientes de W. Kasper, H. Küng y E. Schillebeeckx. En H. Küng, *Ser cristiano*, la teología política, pese a que gustosamente se aceptan

#### 4.4. La teología narrativa

Conectamos así con la crítica intrateológica llevada a cabo por Metz a propósito de la cuestión del sentido: aquellas teologías desatendían la función constitutiva de la praxis cristiana, y con ella el recuerdo y la narración como sus correlatos, a la hora de interpretar a identidad del cristianismo. Metz, en cambio, aboga por la estructura narrativo-práctica del cristianismo, de su identidad histórica y de su discurso sobre la salvación escatológica <sup>214</sup>.

La Biblia posee un evidente carácter narrativo. Tanto en la temática de la creación, como en los anuncios de los profetas, como en la proclamación de la resurrección de Jesús, experiencias todas ellas originarias o sin precedentes, los autores bíblicos han tenido que recurrir a la narración: “lo nuevo, lo que jamás ha existido, no puede representarse y actualizarse sino por medio de la narración”. Cuando se eliminan las narraciones de las experiencias de lo nuevo –dice Metz citando a Adorno– es inevitable la reducción del pensamiento a funciones técnicas. <sup>215</sup>

El sentido teológico de la narración es el de la mediación entre salvación e historia. La historia incluye experiencias de no identidad; la salvación es la positividad, identidad o sentido. Pues bien, el recuerdo narrativo, a diferencia de lo que sucede con la argumentación, “ofrece la posibilidad de expresar la salvación en la historia..., sin recortamiento recíproco de ambas” <sup>216</sup>.

Metz aclara que esta propuesta de la narración teológica no equivale en modo alguno a un rechazo absoluto del método argumentativo. De lo que se trata es de relativizarlo y condicionarlo: la función de la teología argumentativa sería fundamentalmente de tipo apologético, esto es, la de salvaguardar en nuestro mundo científico y crítico el recuerdo narrativo de la salvación, sin el

---

algunos de sus conceptos y categorías, queda deformada sistemáticamente por cuanto es afrontada desde la idea de «praxis» y «aplicación» propia de Küng y no de acuerdo con el carácter básico que la praxis tiene en la teología política” (Ibidem, p. 167, n. 6).

Una cristología del seguimiento –es suficientemente claro en la lógica de la exposición– se opone a todo triunfalismo de sentido y a todo cristianismo que se presente como religión burguesa (cf. Idem: Teología cristiana..., 220).

<sup>214</sup> Cf. Idem: La fe..., p. 215.

<sup>215</sup> Cf. Ibidem, pp. 214-215.

<sup>216</sup> Ibidem, p. 221.

cual la experiencia de ésta quedaría muda. “¿Hay un tiempo para narrar y un tiempo para argumentar!”<sup>217</sup>.

Pero, ¿no significa la teología narrativa una nueva reducción de la salvación o de la identidad cristiana a las historias individuales? “En este punto –dice Metz, desarrollando con ello lo dicho sobre el sentido teológico de la narración– hay que llamar la atención sobre algo decisivo: en la narración, a diferencia del mero discurso y de la pura argumentación, la historia toda y el sentido de la historia universal pueden exponerse de tal manera que el hablar de este sentido universal no quede constreñido en la férrea totalidad lógica, en una especie de necesidad trascendental, en virtud de la cual los destinos individuales, las concretas historias de sentido de los individuos tendrían que resultar por fuerza secundarias frente a tal sentido salvífico «necesario» de la historia universal y sólo adicionalmente podrían integrarse en el marco des-subjetivizado de semejante historia «definitiva» de salvación. En la concepción narrativa de la salvación cristiana entran la historia y las historias, la única historia de la salvación y las muchas historias de gracia y desgracia de los individuos, juntas e implicadas..., sin recortarse recíprocamente. Las historias individuales dicen necesaria relación a la historia de la misma salvación previamente narrada, pero ésta debe acoger en sí misma las historias individuales. Pues el carácter universal y definitivo del sentido de la historia, narrado (y recordado), no hace superflua la praxis histórica de la resistencia contra el sinsentido y el mal, al quedar compensado por vía trascendental o histórico-universal, sino que la hace... imprescindible”<sup>218</sup>.

Digamos algo, y cerremos con ello esta segunda parte de nuestro estudio, sobre el lugar y la importancia de la apocalíptica en la más reciente teología política.

#### **4.5. La apocalíptica, nueva forma de la escatología**<sup>219</sup>

Encontramos, de entrada, que también en este punto las referencias blochiana y francfortiana

---

<sup>217</sup> Cf. *Ibidem*, p. 219; cf. p. 223. En efecto, siempre cabe preguntarse: ¿no muestra Metz de forma argumentativa la necesidad de la teología narrativa? Pero, ¿podría ser de otra forma?

<sup>218</sup> *Ibidem*, pp. 175-176. Son muchos los interrogantes y perspectivas que desde este descubrimiento de un cristianismo narrativo-práctico quedan planteados a la teología (cf. *Ibidem*, pp. 224-227).

<sup>219</sup> Cf. *Ibidem*, capítulo X (“La esperanza como expectativa a corto plazo o la lucha por el tiempo perdido. Tesis extemporáneas sobre la apocalíptica”). Metz pide que se tenga en cuenta que estas tesis poseen un carácter preferentemente correctivo, por lo que, en su afán por evidencia peligros y necesidades, incurre en algún tipo de exageración. (cf. *Ibidem*, p. 178).

continúan presentes, si bien únicamente Bloch y Benjamin son citados de forma explícita. Recordemos, no obstante, lo señalado por Horkheimer y Adorno sobre la intemporalidad de la conciencia burguesa, sobre el movimiento continuo que garantiza la ausencia de sorpresas, sobre la necesidad de la sociedad capitalista de propagarse sin cesar para poder seguir siendo...

Dice Metz que la evolución se ha convertido en el mito del mundo moderno, en el símbolo cuasi-religioso (no necesita ulterior justificación) que se hace presente en casi todos los ámbitos de la vida. Para la lógica de la evolución el concepto de realidad está regido por una idea del tiempo como *continuum* vacío que evoluciona hacia el infinito (sin término) y en el cual se reconstruye todo en continuidad intemporal.

Ahora bien, mediante la interpretación de la “expectativa cercana” como “expectativa permanente”, la teología ha sucumbido a una tal destrucción evolucionista del tiempo: “Todas las formas de escatología actualmente vigentes –¡tanto las del «presente» como las del «futuro»!– parecen haberse acomodado felizmente a una idea evolucionista del tiempo, que les obliga a privatizar al máximo (cuando no a descartar de antemano) toda «expectativa cercana» –con vistas a la situación de muerte del individuo–, y las induce a pensar el futuro de Dios de forma absolutamente atemporal o a proyectarlo, con ayuda de una teleología trascendental o histórico-universal, dentro de un esquema evolucionista”<sup>220</sup>.

Metz entiende que todo esto es un fraude semántico de los pasajes centrales del Nuevo Testamento, en los que el cristianismo aparece como una estructura temporal básica. La apocalíptica judeo-cristiana, correlato místico de la experiencia de una realidad política injusta, sangrienta e inhumana, significó una radical temporalización del mundo. La conciencia del tiempo que en ella se expresa no es sólo conciencia del momento de la catástrofe, sino “conciencia de la esencia catastrófica del tiempo mismo, del carácter de discontinuidad, ruptura y finitud del tiempo”<sup>221</sup>. Al evitar que el futuro se convierta en mera pantalla de proyección del presente, la apocalíptica hace posible el auténtico futuro.

---

<sup>220</sup> Ibidem, p. 183.

<sup>221</sup> Ibidem, p. 185. Frente a quienes consideran la apocalíptica como una interpretación cosmológica de la historia, Moltmann hace notar que se trata, por el contrario, de una interpretación histórica de la cosmología (cf. Moltmann, J.: Teología de la esperanza, pp. 174-179).



Si la primera teología política tenía una orientación fundamentalmente escatológica, “como nuevo punto de vista aparece aquí la impronta apocalíptica de esta escatología”<sup>222</sup>, la cual tiene una importancia central para el cristianismo narrativo-práctico: “El seguimiento no puede vivirse sin la idea de la parusía, de la espera próxima. Quien lo olvida queda triturado bajo el seguimiento o, lo que es lo mismo, a ese tal el seguimiento está a punto de destruirlo o de hacerlo enmudecer, porque no puede repetir constantemente y con la misma intensidad las mismas acciones. El seguimiento se da la mano con una radical existencia en esperanza, en esperanza con aguijón apocalíptico”<sup>223</sup>.

La conciencia apocalíptica es importante para el cristianismo en su doble estructura político-mística. Por una parte, la expectativa cercana trae a la vida el apremio de la acción; no es ella la que produce apatía e inhibe la responsabilidad política, sino el mito de la evolución como expectativa permanente. Por otra parte, orar es oponerse a la desesperanza y resignación que surge de una concepción del tiempo como continuidad infinita exenta de sorpresas.<sup>224</sup>

El recuerdo, por último, aparece como una de las primeras categorías de interrupción del tiempo: “...no sólo evoca lo logrado, sino lo destruido; no sólo lo realizado, sino lo perdido, y así se vuelve contra el triunfalismo de lo madurado y permanente: peligroso recuerdo que, así justamente, salva el «*continuum* cristiano»”<sup>225</sup>.

El reto planteado por la teoría crítica a la teología acerca del sentido y la trascendencia por relación al sujeto histórico y su experiencia del dolor nos ha llevado, finalmente, a la cuestión del carácter narrativo-práctico del cristianismo y de la importancia que en él adquiere el aguijón apocalíptico. A riesgo de resultar en alguna ocasión reiterativos, hemos pretendido mostrar a lo largo de la denominada cristología política la permanente (¡aunque no exclusiva!) atención prestada por Metz a una tal problemática. No es el momento del balance. Para poder realizarlo, hay algo que aún debemos conocer: ¿es la teoría crítica perfectamente coherente con sus propias exigencias?; ¿no hay en ella ninguna resistencia ideológica a un proceso verdaderamente humano

---

<sup>222</sup> Metz, J. B.: La fe..., p. 29.

<sup>223</sup> Idem: Las órdenes religiosas..., p. 91; cf. Idem: Renovar la Iglesia antes del nuevo Concilio. “Concilium” 138-B (1978), 283-285.

<sup>224</sup> Cf. Idem: La fe..., p. 186; Idem: Invitación a la oración, p. 34.

<sup>225</sup> Idem: La fe..., p. 180.

para la justicia y la libertad?; ¿qué es lo que a este respecto puede decir la teología política de Metz?

**TERCERA PARTE:**

**CRÍTICA TEOLÓGICA**

**DEL PENSAMIENTO DIALÉCTICO-MATERIALISTA**

Habíamos presentado la segunda parte de nuestro trabajo como una apología de la esperanza cristiana frente a la mentalidad lógico-evolutiva, apología que ha corrido de la mano con una relación positiva entre la teología política de Metz y el pensamiento dialéctico de la Escuela de Francfort. Se trata ahora, por el contrario, de mostrar el distanciamiento, la crítica teológica de la mentalidad dialéctico-materialista. Así, nos referiremos en primer lugar al marxismo clásico y al pensamiento de J. Habermas, para poder abordar a continuación la dialéctica encarnada por Horkheimer y Adorno.

## **1. LA TRAMPA EVOLUCIONISTA**

### **1.1. El marxismo clásico**

En la polémica con el marxismo, Metz articula su teología en torno a la categoría de solidaridad, la cual –recordemos–, en cuanto categoría teológica, posee una dimensión político-particular y otra místico-universal. En virtud de la primera, la teología política comporta una opción en favor de los económicamente desheredados y políticamente oprimidos, pero no se identifica con la tentativa socialista de realizar la solidaridad universal por la vía de la “solidaridad internacional de la clase trabajadora”. Hay en esta idea, según Metz, peligros y antinomias que se hacen palpables, por ejemplo, en la disputa sobre la representación política de una tal solidaridad. En el fondo, sin embargo, se halla la cuestión de la irreductibilidad de la solidaridad místico-universal a la política. La praxis solidaria de los cristianos se orienta siempre por la solidaridad místico-política del seguimiento <sup>226</sup>. Veamos el fondo de las insuficiencias marxistas.

Metz entiende que, al igual que en el positivismo, opera en el pensamiento marxista, una noción de emancipación que se apoya unilateralmente en el modelo del dominio de la naturaleza por el hombre. Para la racionalidad del dominio y la utilidad que éste comporta, la historia del sufrimiento coincide con la historia de la opresión superable, quedando marginadas una serie de libertades también profundamente humanas y de sufrimiento “inútiles” para la revolución. Por eso se pregunta críticamente Metz: “¿Quién aboga por las libertades tantas veces olvidadas o reprimidas en la sociedad emancipatoria: por ejemplo, la libertad de sufrir con el sufrimiento de los demás y respetar el valor profético del sufrimiento ajeno..., aunque la negatividad del

---

<sup>226</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 93, 243.

sufrimiento parezca cada vez más indeseable y hasta prohibida? ¿La libertad de hacerse viejo, aunque la opinión pública reniegue de la vejez y la sienta como «secreta vergüenza»? ¿La libertad de contemplación, aunque los repliegues más íntimos de la conciencia de la mayoría parezcan estar hipnotizados por el trabajo y la planificación? ¿La libertad, en fin, de tener presente la propia finitud y problematicidad, aunque la opinión pública esté sugestionada por la idea de una vida cada vez más sana y armónica? ¿Quién responde a la exigencia de libertad implícita en el sufrimiento y esperanzas del pasado, quién responde al desafío de los muertos, quien sensibiliza nuestra conciencia frente a su insatisfecha pretensión de justicia, quién practica la solidaridad con ellos, con los cuales nosotros mismos, pasado mañana, nos vamos a contar? ¿Quién, en fin, es capaz de compartir su concepto de libertad con los que no mueren una muerte heroica en la línea de fuego de una lucha de liberación revolucionaria, sino la muerte tremendamente trivial de cada día?»<sup>227</sup>.

Así, pensamiento marxista aparece como una ideología de la emancipación unidimensional, para la cual la historia del dolor no es sino mera prehistoria de la libertad humana: “La concepción de la historia como historia dialéctica de la liberación, entendida sin o contra la religión, no podrá sustraerse a la fuerza de atracción del pensamiento evolucionista. Esto, a mi entender, ya se insinúa teóricamente en esa extraña mezcla que es el marxismo estructuralista (...) ¿No comienza ya aquí a revelarse el materialismo dialéctico como materialismo evolucionista, no se inicia ya aquí la paralización de la conciencia solidaria por el sentimiento evolutivo de la vida...?”<sup>228</sup>.

La sobreabundancia de determinaciones históricas característica de la praxis cristiana en cuanto praxis social se convierte también en instancia crítica para el marxismo. Metz hace notar que, sin el recuerdo de las historias peligrosas del pasado, el futuro aparece como mero reflejo o reproducción de las determinaciones socio-económicas del presente (determinismo económico), con lo que el materialismo que así opera pierde su capacidad para la auténtica revolución.<sup>229</sup>

En conclusión, el pensamiento marxista clásico ha sucumbido a la lógica de la evolución. Pero no es precisamente esta crítica la que distancia a Metz del neomarxismo de los

---

<sup>227</sup> Ibidem, pp. 103-104; cf. p. 142; Mardones, J. M.: o.c., p. 228.

<sup>228</sup> Metz, J. B.: La fe..., p. 93; cf. p. 20.

<sup>229</sup> Cf. Ibidem, pp. 72-73.

francfortianos; también Adorno, por ejemplo, apunta hacia una comprensión del marxismo como teoría de la identidad: “No sólo Hegel, sino también Marx y Engels –seguramente en nada tan idealistas como en la relación con la totalidad– habrían rechazado la duda acerca de la fatalidad de la historia; en ella habrían visto no un ataque mortal al sistema dominante, sino al suyo propio (...) La divinización de la historia era de lo que se trataba incluso en los hegelianos ateos Marx y Engels”<sup>230</sup>. Parece claro, por lo tanto, que la crítica de Metz no va más allá de la de Adorno. La capacidad de crítica intrafilosófica de la dialéctica negativa se revela con un rigor realmente fascinante y difícilmente radicalizable. ¡De nuevo, pues, los acuerdos y coincidencias! Digamos dos palabras sobre Habermas y mostremos ya a continuación el distanciamiento crítico efectuado por Metz respecto de Horkheimer y Adorno.

## 1.2. La teoría comunicativa habermasiana

Al igual que el marxismo estructuralista, el caso de Habermas viene a ilustrar una suposición crítica: cuando todo el fundamento de los intereses libertarios se agota en una especie de teleología de la libertad exigida por la propia materia, el materialismo dialéctico acaba en manos de la lógica de la evolución. En efecto, según Metz, Habermas ha intentado reconstruir el materialismo histórico sobre la base de la lógica del desarrollo.<sup>231</sup>

Habermas se ha esforzado por hacer ver que su teoría de la comunicación es la única salida razonable de una teoría social ilustrada. En ella intentan conseguirse, mediante un proceso abierto y continuo de discusión libre, unos sistemas de significado que garanticen la identidad. El problema es que Habermas presupone la existencia de una sociedad prácticamente democrática, cuando en realidad sólo lo es a nivel formal. Tal y como ha sucedido con el marxismo clásico, es en el contexto de la categoría teológica de solidaridad donde se sitúa la crítica de Metz: “En el trasfondo de todos estos planteamientos parece encontrarse ese idealismo hegeliano –combinado con una sutil lógica de la evolución– que trascendentalmente da por supuesta la racionalidad de los sujetos y, cuando descubre la desigualdad de esos sujetos en sus mutuas relaciones, trata de

---

<sup>230</sup> Adorno, Th. W.: *Dialéctica negativa*, p. 319; cf. pp. 320-321. Es el propio Metz quien cita a W. Benjamin en apoyo de su denuncia del evolucionismo: “La conciencia revolucionaria fascinada por la intemporalidad evolucionista: Marx, que ensalza las revoluciones como locomotoras de la historia universal. «Acaso sean todo lo contrario. Acaso sean las revoluciones el tirón del freno que da el género humano que viaja en el tren» (W. Benjamin)” (Metz, J. B.: *La fe...*, p. 181).

<sup>231</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 21-22.

compensarla y valorarla reflexivamente: ¡situación trascendental de la igualdad de las partes! Estimo –comenta Metz– que tanto la «pragmática universal» de Habermas como la «comunidad de comunicación» de Apel llevan implícito en el fondo ese idealismo, dada su respectiva forma de presuponer el «reconocimiento recíproco» de los sujetos a los que se refieren sus reglas universales. Todas las relaciones apuntadas en éstas y similares teorías de la acción comunicativa... tienen –tendencialmente– el carácter de una relación de intercambio”<sup>232</sup>.

En lo que parece un intento de autorrelativización, Metz habla de un peligro de reduccionismo que afecta a la valoración de las teorías de la acción comunicativa, pero, en definitiva, «idealismo» y «lógica de la evolución» son también ahora los nombres de su crítica. Según este modo de ver las cosas, Habermas había abandonado algunas de las más importantes convicciones presentes en la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. De la forma que ésta adquiere en sus predecesores Horkheimer y Adorno, o mejor, del punto de vista crítico desde el cual Metz la considera es de lo que ahora, por fin, nos ocupamos.

---

<sup>232</sup> Ibidem, p. 241; Mardones, J. M.: o.c., pp. 194-195. También en el tratamiento de la cuestión del recuerdo la posición de Habermas le parece criticable a Metz: “La experiencia de la reflexión –ha escrito Habermas– evoca los umbrales de emancipación de la historia universal”. “Pero –replica Metz– la ulterior elaboración que hace Habermas del problema del recuerdo con los conceptos de reconstrucción y autorreflexión vuelve a encubrir la conexión –que se echa de ver en el recuerdo– de la acción comunicativa con los contextos históricos; parece como si los intereses rectores del conocimiento (emancipación, mayoría de edad ) acabaran por «naturalizarse» en estructuras lingüísticas ahistóricas, hasta tal punto que el proceso de recuerdo queda paralizado” (Metz, J. B.: La fe..., p. 204).

## 2. LA TEORÍA CRÍTICA DE HORKHEIMER Y ADORNO

Hay que comenzar por hacer notar, por más que parezca evidente, que ya hemos indicado y recogido la que se constituye como diferencia de base entre Metz y estos autores: en virtud de su condición creyente, Metz ha afirmado que Dios es el sujeto escatológico y sentido de la historia entera. Ahora bien, esto ha sucedido de acuerdo con las exigencias de crítica ideológica que se desprenden de la dialéctica negativa. Nos preguntamos ahora dónde se encuentran, en opinión de Metz, las insuficiencias de esta teoría crítica. Ellas nos conducirán de nuevo a la que podemos llamar la diferencia creyente.

### 2.1. La diversa actitud ante la modernidad

Hemos hablado de influencia de los análisis sociológicos de la Escuela de Francfort sobre Metz, cosa que, incluso por el tipo de terminología empleada, parece cierta. En efecto, también Metz descubre importantes contradicciones que hacen mella en la moderna historia de la libertad: las del positivismo y evolucionismo, a fin de cuentas. Ahora bien, Metz no comparte el “gran desplante” de aquellos para quienes la unidimensionalidad implacable de la sociedad tecnológica prohíbe toda posibilidad de alternativa verdadera <sup>233</sup>.

Metz explica que en la dialéctica de la Ilustración de Horkheimer y Adorno se procede a una negación en abstracto de los valores burgueses, sin el necesario reconocimiento de los “logros legítimos de nuestra historia burguesa de libertad”. Por el contrario, su crítica teológica de la religión burguesa no pretende una negación en abstracto de tales valores, sino el cuestionamiento crítico de que únicamente puedan ser salvaguardados por el principio burgués. Es más, “me parece –dice Metz– que precisamente el individualismo burgués es el menos indicado y capaz de defender los logros legítimos de la historia burguesa de libertad” <sup>234</sup>. Pero el hombre burgués no es, como decimos, criticable en su origen, sino en su absolutización y autoafirmación elitista.

---

<sup>233</sup> Cf. Xhaufflaire, M.: Historia social de la libertad..., pp. 31-32.

<sup>234</sup> Metz, J. B.: Más allá..., p. 86; cf. p. 9; Idem: La fe..., pp. 47, 61. Explica el traductor de La fe...: “Metz utiliza deliberadamente el término *Bürger*, semántica y políticamente ambivalente (burgués y ciudadano) para explicar la dialéctica de la cosa misma (el fenómeno *Bürger*) en sus dos aspectos: como constitución de un «sujeto-ciudadano» y como constitución de un «sujeto-burgués» que, bajo determinadas condiciones sociohistóricas, acaba negando su propio proyecto de libertad” (p. 47, n.t.). Recordemos que para Horkheimer y Adorno ya en el origen mismo del pensamiento ilustrado se encuentran presentes tanto la libertad como el germen del retroceso hacia la “mitología”.



Éste parece ser, pues, uno de los contenidos de aquel intento de Metz de tomar distancia con respecto a la posición dialéctica de Adorno mediante la explicación de que la impugnación crítica propuesta por la teología política consiste en una “negación determinada” que se alza ante “situaciones perfectamente definidas”. Pero volvamos a nuestra presente confrontación.

Hace ya unos decenios que Adorno anunció el final del individuo burgués. “Lo más terrible –se lamentaba– es que el burgués aún no ha encontrado sucesor”<sup>235</sup>. En efecto, el acentuado pesimismo que caracterizó la teoría crítica a partir de la amarga experiencia de la segunda guerra mundial se debió, entre otras cosas, a la que se ha dado en llamar pérdida del sujeto revolucionario. Horkheimer llegará incluso a decir que el pesimismo es “elemento implícito de todo pensamiento genuinamente materialista”<sup>236</sup>. Comenta Metz: “En Adorno, la lucha por el sujeto parece ser ya una causa perdida: él ve la decadencia del sujeto burgués, al sujeto socialista no puede considerarlo como su sucesor y al sujeto religioso lo estima inauténtico. Por eso la forma que presenta su pensamiento en *Dialéctica de la Ilustración* [Horkheimer es coautor] es la de la resignación”<sup>237</sup>.

No es, desde luego, este tono pesimista y resignado el que hace aparición en la obra de Metz. A su diferente manera de enfrentar el fenómeno moderno corresponde, a modo de hipótesis, una perspectiva de fin y cambio de la época burguesa, por más que éstos sean apenas reconocibles en señales y contornos y se encuentren llenos de indeterminaciones y peligros. Como síntomas de una tal situación final Metz cita: amenaza atómica; locura armamentista; aniquilación del medio ambiente; escasez de recursos y crisis de crecimiento; la dialéctica, difícilmente manejable, entre economía y ecología; el terror que se expande; una lucha global amenazante por la distribución en el conflicto norte-sur... En este contexto, hay para Metz un síntoma altamente significativo del surgimiento de un mundo post-burgués: cada vez son más las exigencias de tipo moral individual que aparecen en el vocabulario político, de tal forma que la distinción burguesa clásica entre lo privado y lo público está entrando en cuestión de una manera nueva. Es ésta una posibilidad de

---

<sup>235</sup> Citado por Metz, J. B.: *La fe...*, p. 87.

<sup>236</sup> Horkheimer, M.: *Teoría crítica*. Citado por Mansilla, H. C. F.: o.c., p. 45.

<sup>237</sup> Metz, J. B.: *La fe...*, p. 87.

revolución antropológica hacia el ser sujeto solidario, en la que la vida política, sin eliminación totalitaria de la individualidad, se hace personal y el compromiso personal se hace político.<sup>238</sup>

Parece, no obstante, que tanto en lo político como en lo teológico, Metz considera como el más importante síntoma del cambio la irrupción irrevocable del llamado Tercer Mundo en la situación socio-económica, política y teológica de un Occidente que ya no está incuestionablemente en el centro.<sup>239</sup>

Así, en lo referente a la situación teológico-eclesial, Metz intuye que el hecho de que la Iglesia esté pasando de un monocentrismo a un policentrismo cultural, el hecho de que las Iglesias del Tercer Mundo sean cada vez más un factor determinante de la situación de la Iglesia en el Primer Mundo, esto es un síntoma de superación de una modernidad de carácter exclusivamente centroeuropeo. La importancia de las comunidades de base en la Iglesia universal, cuyo futuro considera cargado de esperanzas, significa para él un desbordamiento del cristianismo como religión burguesa y una posibilidad de revolución antropológica: del sujeto dominador al sujeto solidario.<sup>240</sup>

Podemos, pues, decir que, a diferencia de Adorno, hay en Metz un reconocimiento de los logros positivos de la historia burguesa. Además, la lucha por el sujeto no sólo no la considera perdida, sino que –con alguna dosis de ingenuidad en su sintomatología– cree encontrarse en el límite de la modernidad burguesa. “Para una «recuperación del sujeto» post-burguesa y post-individualista –escribe Metz, y podemos entenderlo en polémica con Adorno– creo que la religión es indispensable. Pienso que sin ella la negación ciega del individuo irrumpirá al fin en una sociedad post-burguesa. Sin ella, el fin de la sociedad burguesa amenaza con convertirse pura y simplemente en el «fin del sujeto»”<sup>241</sup>.

---

<sup>238</sup> Cf. Idem: Más allá..., pp. 48-49, 53, 71, 85-86.

<sup>239</sup> Cf. Ibidem, pp. 53, 71.

<sup>240</sup> Cf. Idem: La teología en el ocaso de la Modernidad..., 36-37; Idem: Más allá..., pp. 50, 84, 88-89.

<sup>241</sup> Ibidem, p. 70.

## 2.2. Teoría crítica y sujeto

¿Está la teoría crítica, por el contrario, en condiciones de salvaguardar al hombre como sujeto de su historia? Ésta es la pregunta a la que ahora intentamos responder.

Metz piensa que mediante la categoría de emancipación puede caracterizarse suficientemente el mundo moderno con todos sus procesos de libertad e ilustración; una emancipación que se ha entendido como autoliberación y que, dado su carácter de totalidad sin compromisos, se ha opuesto a toda forma de libertad otorgada, lo que ha creado una fuerte tensión entre ella y la categoría teológica de redención. La historia concreta del sufrimiento, cruz de la teodicea, había constituido uno de los factores decisivos para desplazar a Dios del centro de la historia y colocar en su lugar al *homo emancipator* como nuevo sujeto de la misma. Sin embargo, en el proceso de autoliberación humana las contradicciones han continuado presentes y, con ellas, la instancia acusatoria de la historia del sufrimiento: ¿dónde estaba el hombre en Auschwitz? El nuevo sujeto, el *homo emancipator*, necesita de una antropodicea justificatoria.

Es aquí, en opinión de Metz, donde entra en juego por parte de las teorías modernas de la historia y la libertad un difícil mecanismo de justificación o de disculpa: el *homo emancipator* se crea nuevas heteronomías, recorta su responsabilidad histórica, abandona a hurtadillas su trono de sujeto de la historia. Se trata de una afirmación que Metz considera generalizable a teorías histórico-filosóficas de diverso signo (liberal, marxista, positivista), pero es lo referente a la Escuela de Francfort lo que a nosotros nos interesa: "...lo que encontramos es una doctrina de los procesos históricos desubjetivizada. Más claro: como sujeto de la historia universal se pone, siguiendo a Hegel, el «espíritu del mundo» o, más en la línea de Schelling, la «naturaleza», lo cual ocurre especialmente, con predilección cada vez más acentuada entre los teóricos de la emancipación de la Escuela de Francfort. Tales entidades y otras semejantes desempeñan la función de sujetos trascendentales de la historia y sobre ellas se pueden descargar, en cierto modo impunemente, el lado oscuro de la emancipación, la historia de la culpa, mientras que los éxitos, los triunfos, los progresos quedan «en la tierra» y se añaden a la cuenta de la acción histórica emancipadora del hombre. La historia de la emancipación sin la historia de la redención se patentiza así como absoluta historia de éxitos, como la abstracta historia de los vencedores, algo

así como la media histórica de la libertad, con su perfecto mecanismo de justificación y de disculpa para el *homo emancipator* en cuanto sujeto de la historia”<sup>242</sup>.

Las teorías de la emancipación han olvidado que la historia del sufrimiento no se limita de antemano a la historia de la opresión social y de la violencia política, sino que abarca también, e inseparablemente, la historia de la culpa y el destino de la finitud y de la muerte. Por el contrario, y sin por ello dejar de estar atenta a los mecanismos de opresión y de poder o a la crítica ideológica de la religión, la soteriología cristiana representa la historia del sufrimiento como historia de la culpa. El Dios cristiano exige a los hombres la responsabilidad de la misma para poder seguir siendo, frente a ella, sujetos. “Una teoría universal de la emancipación sin soteriología –viene a concluir Metz, resumiendo su crítica– no deja de estar sujeta a un mecanismo irracional de disculpa o de presión de la culpa”<sup>243</sup>.

No hay mayores precisiones en la obra de Metz sobre el mecanismo exculpatario y consiguiente tendencia desubjetivizadora de la teoría crítica. ¿Debemos entender que con ello se refiere, por ejemplo, al hecho de que en la dialéctica adorniana sea la totalidad social la que aparece como causa única de los sufrimientos que vive el mundo, considerando inútil la búsqueda de causas particulares e injusta la imputación de responsabilidades personales?

### **2.3. “Hacer prosperar el planteamiento en su totalidad”**

Metz hace notar que las contradicciones surgidas en el proceso de autoliberación humana no han traído como consecuencia la renuncia a un ideal de emancipación demasiado abstracto por parte de las teorías modernas de la historia y la libertad. Por el contrario, y es el caso de la teoría dialéctica de la Escuela de Francfort, mediante un intento de reasunción de las contradicciones surgidas en el proceso, se ha reforzado el carácter de totalidad sin compromisos de la idea de emancipación, haciéndola así más inmune e impermeable a la impugnación externa. No han reparado en ello los teólogos que han creído ver en la dialéctica de la emancipación un “flanco al descubierto para la historia de la redención en sentido cristiano”.

---

<sup>242</sup> Idem: La fe..., p. 137; cf. pp.129-130, 135; Idem: Teología cristiana..., 218.

<sup>243</sup> Idem: La fe..., p. 138; cf. pp. 78, 90, 134.

He aquí, en cambio, el punto de vista de Metz: “Las diferencias que establece la dialéctica de la emancipación entre trabajo e interacción, técnica y praxis, empiria y anticipación, etc., no son diferencias teológicas; son un instrumental para la elaboración dialéctica de las contradicciones sociales en favor de la emancipación total. Otro tanto cabe decir, en definitiva, de los conceptos teológicos que aparecen en esta dialéctica, tales como «redención» en Walter Benjamin y Theodor W. Adorno (si bien merece una mayor atención teológica), «resurrección de la naturaleza caída» en Ernst Bloch, Herbert Marcuse y Jürgen Habermas (...) ¡Entre los extremos de esta dialéctica de la historia de la emancipación no hay modo de asentar el pie teológicamente (...) No sería sino falsear de raíz el carácter crítico-negativo de esta dialéctica de la emancipación el suponer que cabe «completarla» con el carácter afirmativo de la doctrina cristiana de la redención (...) Emancipación no es mera inmanencia de la redención ni redención mera trascendencia de la emancipación (...) Así, pues, una teología de la redención no es crítica por el mero hecho de asumir la «teoría crítica», de insertarse en ella o (supuestamente) superarla. En este caso, y de una manera acrítica, se quedaría sin conciencia de sí frente a la totalidad del planteamiento de la historia de la emancipación moderna. Sólo haciendo prosperar este planteamiento en su totalidad, en sus presupuestos e intenciones..., podrá la teología entrar en debate con él”<sup>244</sup>.

Tanto en este punto como en el anterior, Metz es consciente de estar adoptando una actitud rigorista, difícil de equilibrar con otros aspectos de su teología. Según su propia explicación, se trata de clarificar la posición y mantiene tal actitud por razones heurísticas, “incluso como precio de la propia claridad. Con todo –añade– se critica la tendencia totalizante, des-subjetivizada, que también está presente en esta dialéctica”<sup>245</sup>. Lo que viene a significar: la teoría crítica no está libre de subterfugios ideológicos de eliminación del sujeto.

Intentemos entender, por otra parte, en qué consiste una progresión del planteamiento dialéctico francfortiano “en su totalidad”. Puede aportar alguna luz saber que los dos peligros que con ello intenta evitar Metz son: de un lado, la subordinación del *logos* de la redención al *logos* de la razón emancipatoria; de otro, el recurso a abstractas distinciones ahistóricas en la idea de

---

<sup>244</sup> Ibidem, pp. 132-133.

<sup>245</sup> Ibidem, p. 131, n. 7.

redención como medio para eludir por principio los ataques de la historia de la emancipación <sup>246</sup>. De otro modo, y quizás con algún tipo de reduccionismo por nuestra parte, estos dos peligros son: la politización directa de la salvación (la historia de la salvación como la historia exclusiva de la liberación socio-política y económica) y la ahistorificación de la misma (la comprensión idealista de la relación entre salvación e historia), respectivamente.

Creemos que se puede entender así el que, en negativo y por relación al primero de los peligros, la progresión en su totalidad de la dialéctica francfortiana parezca venir a consistir en la crítica del *homo emancipator* por su desubjetivizador mecanismo exculpatorio; mediante su oposición a este mecanismo, la soteriología cristiana realiza, frente a un ideal de emancipación abstracta, una labor crítica de liberación en la historia de la libertad <sup>247</sup>. En positivo, y por relación al segundo de los peligros, el de la relación idealista entre salvación e historia, encontramos nuevamente por parte de Metz la propuesta de la teología narrativa: recordemos que el sentido teológico de la narración era el de la mediación entre salvación e historia, mediación para la cual Metz consideraba incapaces, a causa de su idealismo, a las teologías argumentativas, bien fueran de corte trascendental o histórico-universal. “Una soteriología —ésta es la tesis— que no condiciona o suspende el acontecimiento de la redención ni ignora o atropella dialécticamente la no identidad de la historia del sufrimiento, no puede desarrollarse de forma puramente argumentativa; es, fundamentalmente, soteriología conmemorativo-narrativa. Lo que pretende es mantener despierta, mediante la narración, la memoria de la redención cristiana como recuerdo peligroso-liberador de la libertad redimida y protegerla mediante la argumentación, dentro de los sistemas de nuestro mundo emancipador” <sup>248</sup>.

---

<sup>246</sup> Cf. *Ibidem*, p. 33.

<sup>247</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 135-139.

<sup>248</sup> *Ibidem*, p. 145.

### 3. CONCLUSIÓN: EN AUSCHWITZ SE REZÓ

En consonancia con la sensibilidad crítico-negativa de la filosofía adorniana, Metz ha negado la existencia de un Dios al que él pudiera adorar de espaldas a Auschwitz. Por otra parte, el intento de hacer prosperar en su totalidad la dialéctica de Francfort nos ha conducido, finalmente, a la necesidad de una teología narrativa. Mediante ésta Metz se propone conseguir una relación no ideológica entre salvación e historia, sentido y sufrimiento: para la soteriología narrativa –decíamos– el sentido de la historia universal no hace secundarias las historias concretas de gracia y desgracia; por el contrario, en ella se encuentran la historia y las historias, de tal forma que las historias individuales dicen necesaria relación a la misma salvación previamente narrada y ésta acoge en sí misma a aquéllas. Es esto lo que ahora intentamos ilustrar, nuevamente desde Auschwitz, una de las tragedias espantosas (¡no la única!) vividas por los hombres.

“A finales de 1967 –cuenta Metz– tuvo lugar en Münster una discusión pública entre el filósofo checo Milan Machovec, Karl Rahner y yo. Al final del diálogo Machovec trajo a la memoria las palabras de Adorno: «Después de Auschwitz ya no hay poesía», y me preguntó si para nosotros los cristianos después de Auschwitz puede aún haber oración. Yo terminé por contestarle lo que todavía hoy respondería: después de Auschwitz podemos seguir rezando, porque también en Auschwitz se rezó”.<sup>249</sup>

Son diversos los aspectos implicados en una respuesta como la de Metz, entre otros el de la relación entre judaísmo y cristianismo –“los cristianos sólo pueden salvaguardar su identidad teniendo en cuenta la historia de la fe de los judíos”<sup>250</sup>, dirá él–, pero es la teodicea y la cuestión del sentido lo que aquí nos interesa. ¿Qué significa la respuesta de Metz? Significa que no es posible decir una palabra sobre Dios que tenga su punto de partida fuera o por encima del sufrimiento humano. Significa que es posible la invocación de un sentido –“a lo más divino”– porque en Auschwitz no se abandonó la búsqueda de sentido. Significa que es posible narrar la salvación porque en Auschwitz hubo experiencias de Dios. Significa, en definitiva, que hay Dios

---

<sup>249</sup> Idem: Teología cristiana..., 214-215. Puede verse el mismo relato en Idem: Esperanza, ¿después de Auschwitz e Hiroshima?, p. 131; Idem: Invitación a la oración, pp. 14-15; Idem: Más allá..., pp. 26-27. Una tal repetición o frecuencia nos habla de la importancia que tiene para Metz tanto la pregunta de Machovec citando a Adorno como su propia respuesta.

<sup>250</sup> Idem: Teología cristiana..., 213.

en otras partes porque en Auschwitz hubo Dios <sup>251</sup>. ¿Ser creyente no es ni una barbaridad ni una injusticia para con las víctimas! ¿No lo será, más bien, la ignorancia de su fe en el interior de la tragedia?

Es justamente con un relato de Elie Wiesel como Metz viene a mostrar de forma ejemplificadora ante una sensibilidad como la de Adorno la posibilidad no ideológica de seguir rezando y afirmando un sentido: “Los mandos del campamento se negaron a hacer de verdugos. Tres hombres de la SS aceptaron ese papel. Tres cuellos fueron en un momento introducidos en tres lazos. «Viva la libertad», gritaron los adultos. Pero el niño no dijo nada. «¿Dónde está Dios? ¿Dónde está?» preguntó uno detrás de mí. Las tres sillas cayeron al suelo... Nosotros desfilamos por delante..., los dos hombres ya no vivían..., pero la tercera cuerda aún se movía..., el niño era más leve y todavía vivía... Detrás de mí oí que el mismo hombre preguntaba: «¿Dónde está Dios ahora?». Y dentro de mí oí una voz que me respondía: «¿Qué dónde está? Ahí está: colgado de la horca». Aquella noche la sopa sabía a cadáver” <sup>252</sup>.

---

<sup>251</sup> Cf. *Ibidem*, 216; *Idem*: Más allá..., p. 27.

<sup>252</sup> Citado por *Idem*: Teología cristiana..., 215. Metz no altera en absoluto el sentido dado por el reciente premio Nobel de la Paz a su relato. Cuando éste ha sido confrontado con una opinión de Rubinstein paralela a las de Adorno (“el Dios de la historia murió en Auschwitz”) su respuesta ha tenido los dos momentos que ya conocemos: “Ningún sufrimiento de ningún niño (en referencia a la célebre expresión de Dostoyevski), ningún sufrimiento, ninguna muerte de ningún niño puede justificar nada. Es un escándalo y debe permanecer siendo un escándalo. Es un ultraje y debe seguir siendo un ultraje”. Ahora bien, “mi protesta se sitúa en el interior de la fe, no fuera de ella (...) Lo que yo intento evocar es la historia de la fe en crisis. Durante la tormenta no hubo deserciones de la fe. Hubo ciertamente protestas contra el silencio de Dios, pero era en el interior de la fe (...) Ésta es toda la diferencia (...) A menudo me siento en favor de Dios, a veces contra Él, pero nunca sin Él...” (Wiesel, E. en “Vida Nueva” 1557 (1986), 26, transcripción de una entrevista publicada por “Le Monde” el 31-10-1986).



## **RECAPITULACIÓN, BALANCE Y CONCLUSIONES**

Hasta aquí nuestro intento de poner al descubierto la confrontación que la teología política de Metz significa por relación a la teoría crítica de la Escuela de Francfort. El diálogo se ha producido en el contexto de la época moderna y los procesos de la Ilustración, cuya herencia es críticamente reivindicada por los autores de esta Escuela y ante los que la teología de Metz, sin dejar de ajustarse a las aspiraciones legítimas de la razón crítica, se revela como apología de una esperanza.

En confrontación con la antropología proyectiva operante en la moderna crítica de la religión, la teología política ha aparecido en un primer momento con un tinte fuertemente escatológico. Es el principio esperanza de Ernst Bloch el que aquí desempeña el papel de interlocutor privilegiado. Frente a su “trascender sin trascendencia” Metz invoca la existencia de la filosofía negativa como expresión de una tradición utópico-religiosa y como testimonio, inconsciente de serlo de un “trascender con trascendencia”. La concepción crítico-negativa de la filosofía propia de la Escuela de Francfort es, además, ampliamente compartida por Metz: la reconciliación entre lo idéntico y lo no idéntico debe seguir siendo objeto de esperanza.

El paso de la teología política de la esperanza a la que hemos denominado cristología política venía marcado por la necesidad de fundamento cristológico que se impone a toda teología cristiana. Pero aparecía junto a ella, y con no menor importancia, la voluntad de prestar atención a las objeciones de crítica ideológica que se desprenden de una concepción negativa de la dialéctica. La problemática que ésta plantea es la relativa al sujeto histórico y su identidad: la oposición a toda posibilidad de que los sufrimientos vividos por los hombres en su historia puedan recibir un sentido afirmativamente establecido. Desde esta perspectiva, la escatología política quedaba convertida en blanco de la acusación adorniana de ideología: la teoría de la identidad que afirma de forma triunfalista la positividad o sentido.

Creemos que sin tener en cuenta este tipo de problemática no puede llegar a darse razón suficiente de la inflexión que se produce en la obra de Metz ¿Cómo entender de otra forma, por ejemplo, que su crítica intrateológica no ponga ya en acento sobre la incapacidad de las teologías trascendental, existencial y personalista para responder a los retos modernos del primado de la praxis y del futuro, y haga notar, en cambio, la posición idealista de los planteamientos trascendentales e histórico-universales por relación al problema del sentido y la identidad?

Así, lo mismo que la escatología política era una forma de diálogo cristiano con la filosofía

de la esperanza de Bloch, la cristología política que ahora se nos presenta trata de responder a la impugnación adorniana de toda fe en la trascendencia como barbarie. La fe viene a articularse en este momento como *memoria passionis, mortis et resurrectionis Iesu Christi*. No hay, sin embargo, olvido de la pulsión escatológica que tan profundamente arraigaba en la primera forma de la teología política. La apocalíptica es escatología en condiciones de responder a los desafíos de la dialéctica negativa y de distanciarse de la intemporalidad de la conciencia burguesa y su manipulación de la religión. La cuestión de la teología narrativa revela, igualmente, una referencia a la problemática francfortiana: Metz aboga por la estructura narrativo-práctica del cristianismo y de su identidad histórica porque ve en ella la posibilidad de lograr una mediación entre salvación e historia, entre la positividad que es aquélla y las negatividades que comporta ésta.

La tercera parte de nuestro trabajo ha querido poner de relieve la distancia que media entre teología política y teoría crítica. La crítica teológica que Metz efectúa sobre ésta evidencia su incapacidad para salvaguardar el principio del sujeto, es decir, se produce precisamente en el mismo terreno en el que la teoría crítica se había opuesto a toda afirmación de la trascendencia. Con ello, Metz viene a formular la que parece ser una de sus convicciones profundas: sin o contra la religión, no es posible escapar a las teorías de la identidad. La crítica es radical y, probablemente, certera, pero debería haber sido el resultado de un análisis más pausado y profundo, y no tanto una sospecha que se hace pesar precipitadamente sobre el conjunto de la teoría crítica. Otro tanto, según nuestro parecer, sucede con relación a la crítica de carácter intrateológico (F. Gogarten, K. Barth, R. Bultmann, K. Rahner, W. Pannenberg, J. Moltmann, W. Kasper, H. Küng, E. Schillebeeckx), independientemente de lo acertado de la misma.

Junto a este distanciamiento crítico de la dialéctica francfortiana, encontramos el hecho de que Metz haya acertado a ir poniendo de relieve los fundamentos bíblicos que posibilitan una mediación de la fe en las categorías de la mentalidad dialéctica. Ambos elementos nos impiden pensar la teología política como subproducto o mera pantalla de proyección de la modernidad. Se trata, por el contrario, de una de las formas que la fe cristiana adquiere en su diálogo con los procesos de la época moderna y el pensamiento ilustrado. Hay entre teoría crítica y teología política un movimiento de flujo y reflujo. Metz incorpora a su teología no pocas de las

aportaciones de la teoría crítica <sup>253</sup>, pero, en vista de sus límites, intenta “hacer prosperar el planteamiento en su totalidad”.

Dicho esto, queremos ahora llamar la atención sobre un elemento común a la teoría crítica y a la teología política. La segunda parte de nuestro trabajo ha estado centrada en el condicionamiento ejercido por aquélla sobre el planteamiento y desarrollo de ésta. No vamos a retomar aquí los diversos momentos y puntos de intersección, sino a subrayar que, en última instancia, todos ellos parecen reducibles a una misma sensibilidad o talante negativo. Es sobradamente claro a estas alturas lo que por tal entendemos: el enfrentamiento crítico, filosófico o teológico, con toda forma de absolutización o totalitarismo. Una dialéctica tan radicalmente negativa como la adorniana plantea, por supuesto, problemas de tipo filosófico –ya hemos hecho alusión al “implícito círculo hermenéutico de sentido”–, pero es la vertiente teológica la que a nosotros nos ocupa.

La teología política de Metz, en efecto, se ha adherido a la negatividad crítica de la dialéctica francfortiana como instrumento filosófico conceptual que permite respetar tanto la secularidad del mundo como la universalidad escatológica del mensaje cristiano. Las explicaciones ofrecidas sobre el carácter práctico y concreto de la negación crítica postulada por Metz no le han evitado la persistencia de sospechas y objeciones, referidas tanto a los peligros internos de la pura negatividad como a su insuficiencia teológica <sup>254</sup>. Se ha intentado, por otra parte, hacer ver en el contexto en el que una teología tan marcadamente crítica resulta explicable: la proclividad de la tradición alemana a dotar de numinosidad al orden político <sup>255</sup>, el recuerdo de una Iglesia

---

<sup>253</sup> Cf. Mardones, J. M.: o.c., pp. 242-249, donde el autor hace una reseña de lo que puede aprender la reflexión teológica de la Teoría Crítica: el análisis socioestructural de los fenómenos; la crítica hermenéutica negativa; la prevalencia del discurso negativo; interés práxico de la teoría; no hay neutralidad posible; respeto al dato analizado; más precisión a la hora de apuntar el mal; la parcelación de los saberes y la teología; ideología y poder; el discurso libre y no coactivo como medio desideologizador; la dimensión estética como desideologizadora.

<sup>254</sup> Cf. Xhaufflaire, M.: La teología política, pp. 73-75; Levêque, K.: De la teología política a la teología de la revolución. En Varios: La fe, fuerza histórica. Barcelona, Estela, 1971; González Montes, A.: Razón política..., pp. 70-72; Idem: La gracia y el tiempo, pp. 145-150; Idem: Las aporías de la teología crítica. “Salmanticensis” (septiembre-diciembre 1982), 430; Mardones, J. M. o.c., pp. 173-174; Rovira, J.: Aspectos positivos y negativos de la teología de la esperanza de J. Moltmann y de J. B. Metz. “Claretianum” 13 (1973), 47-76.

<sup>255</sup> González Montes, A.: El “Reino de Dios” en los teólogos políticos europeos y americanos. “Communio” (marzo-abril 1986), 159.

tardíamente crítica frente al nacional-socialismo <sup>256</sup>, el tipo de relaciones institucionales mantenidas hoy por la Iglesia en la República Federal de Alemania <sup>257</sup>, etcétera.

La teología política se presenta decididamente con el interés práctico de evitar a la fe y a la Iglesia una nueva situación de cristiandad, de politización directa de la fe y de teologización de las instituciones políticas; es éste, incluso, el marco en el que debe leerse la crítica de la religión burguesa. Encontramos, por otra parte, que resulta teológicamente indiscutible la consideración de la identidad como objeto de esperanza y de la reserva escatológica como su ámbito, lo que políticamente significa relativización de todo programa y práctica. Ahora bien, ni una ni otra cosa justifican la exclusivización de las mediaciones negativas; por el contrario, el crecimiento del Reino de Dios pasa por la mediaciones socio-políticas positivas que hacen operativa la solidaridad con los oprimidos e históricamente verificables las promesas escatológicas de justicia y libertad. “En mi opinión –ha escrito Metz en una de sus últimas publicaciones–, el peligro de la mesianidad judía consiste en que suspende permanentemente toda reconciliación con nuestro presente” <sup>258</sup>. ¿No es éste precisamente el problema que afecta a la dialéctica adorniana y a lo que hay de la misma en la teología política?

¿Significa esto que entra Metz en un nuevo horizonte de consideración de la mediación política positiva de la fe? ¿Pueden interpretarse en este sentido sus manifestaciones a favor de una “política de inspiración socialista” o de una “radical democratización de la infraestructura de la sociedad, estableciendo la libertad y la responsabilidad efectiva desde abajo” (socialismo democrático)? <sup>259</sup>. ¿Aporta algún tipo de luz el aplauso de Metz a la personalidad y obra de Ernesto Cardenal? <sup>260</sup>. Sean cuales fueren las respuestas, quedaría en todo caso por tematizar la legitimidad teológica de las mediaciones positivas. El hacerlo no equivale, en absoluto, en renunciar a lo mejor de lo que la teología política ha aportado a la reflexión cristiana.

---

<sup>256</sup> Cf. Xhaufflaire, M. Historia social de la libertad..., pp. 36-37.

<sup>257</sup> Cf. Baum, G.: Religión y alienación. Lectura teológica de la sociología. Madrid, Cristiandad, 1980, pp. 312-313.

<sup>258</sup> Metz, J. B.: Más allá..., p. 32.

<sup>259</sup> Cf. Idem: La fe..., p. 114; Idem: Más allá..., pp. 76-78. “...estoy convencido –ha escrito también Metz– de que el carrusel de la política se movería más bien hacia la izquierda si girase según la melodía del evangelio, o del sermón del monte” (Ibidem, p. 69).

<sup>260</sup> Cf. Ibidem, pp. 891-101.

Nada hemos dicho en esta última parte sobre la cuestión de la mediación ética. Sabemos que ella es ocasión para el desacuerdo entre la teología latinoamericana de la liberación y la teología política centroeuropea. El problema que se plantea –también lo hemos señalado– no es otro que el de la relación entre teoría y praxis, teología y acción política. Insoslayable necesidad de la mediación ética: tal es la posición de Metz al respecto.

La crítica de los teólogos latinoamericanos apunta, en primer lugar, hacia la insuficiencia socio-analítica de la teología política, particularmente en relación con las urgencias de las regiones más pobres del globo <sup>261</sup>; quizás como consecuencia de este tipo de críticas, Metz ha incorporado a sus perspectivas teológicas una creciente consideración del conflicto norte-sur y sus repercusiones intraeclesiales <sup>262</sup>. Pero el considerado como “error fundamental” es el de la distinción entre teología y ética política. “Si hoy los teólogos latinoamericanos –explica Assmann– se oponen a la referida separación es porque ésta es usada ideológicamente para maniobrar la teología lejos de una preocupación más directa por la praxis histórica en su globalidad concreta (...) En nombre de una «teología política» se despolitiza la teología, porque lo que realmente cuenta en política, a saber, la dimensión concreta del amor-praxis, es abandonada a la pretendida secularidad y autonomía de la ética” <sup>263</sup>.

¿Qué pensar ahora de la acusación de idealismo hecha por Metz a las teologías del sujeto y a los planteamientos trascendentales e histórico-universales? En ellos encontraba la teología política un descuido de la función constitutiva de la praxis cristiana en la interpretación de la

---

<sup>261</sup> Cf. Assmann, H.: Teología desde la praxis de la liberación. Salamanca, Sígueme, 1976, p. 17.

<sup>262</sup> Cf., por ejemplo, Metz, J. B.: Renovar la Iglesia antes del nuevo Concilio, 279; Idem: La fe..., pp. 17-18; Idem: Más allá..., pp. 44-45, 48, 75.

<sup>263</sup> Assmann, H.: o.c., pp. 89-91. En este mismo sentido, dice L. Boff de la teología política: “Su principal límite le viene del hecho de no presentar el análisis de las realidad profanas debidamente articulado en el discurso teológico, haciendo que subsista una perniciosa yuxtaposición entre ambas partes: la teología y la comprensión de la realidad” (Boff, L.: Iglesia, carisma y poder. Ensayo de eclesiología militante. Santander, Sal Terrae, 1984<sup>4</sup>, p. 40). C. Boff, por su parte, piensa que el horizonte de comprensión de las teologías política europeas es “el del idealismo en el sentido marxiano de la palabra”. Las teologías de Metz, Moltmann, Sölle, etcétera “pasan sin duda por la mediación del marxismo, pero de un marxismo todavía muy hegeliano, especulativo, humanista y casi podríamos decir teológico, tal como se presenta en el joven Marx y como exploró la Escuela de Frankfurt” (Boff, C.: Teología de lo político. Salamanca, Sígueme, 1980, p. 353, n. 1 y p. 47, n. 25 respectivamente).

identidad histórica del cristianismo. ¿Se muestra ella, a su vez, en coherencia con la relación moderna entre teoría y praxis? ¿Es idealista la teología de Metz?

El teólogo político europeo, por su parte, tampoco oculta sus resistencias ante “esa teología que intenta salvar la ruptura entre teología y pueblo mediante la... sociología. ¡Un error inseparable de todas las concepciones elitistas sobre la Ilustración! La sociología –y esto es cosa común y sabida de todos– se encuentra al menos tan alejada de la historia de la vida y el dolor de la gente como la teología. Y la transformación de la teología en sociología no compensa en modo alguno la pérdida de la sociedad y del pueblo sufrida por la teología. ¡Como si en la sociología encontraran eco las experiencias de la gente y no más bien las experiencias sobre su comportamiento! Así, nada tiene de extraño que en algunas teologías modernas, progresistas y críticas (a veces también en «teologías de la liberación») se ofrezca más información sobre teorías sociológicas (de otros) que sobre la historia de vida y dolor del pueblo”<sup>264</sup>. Con todo, Metz entiende que la teología latinoamericana está en condiciones de estimular positivamente a la teología europea. La nueva relación, aunque no exenta de conflictos, entre experiencia de redención y experiencia de liberación, la práctica profética de una Iglesia del pueblo y el desarrollo de una forma solidaria de ser sujeto ofrecen a Metz la ocasión para mirar con esperanza el futuro de las comunidades latinoamericanas y su papel en la Iglesia universal<sup>265</sup>.

El problema de la mediación ética nos remite, como se ve, a un análisis de las influencias y relaciones entre teología política y teología de la liberación, cosa que desborda con creces tanto nuestro propósito como nuestras actuales posibilidades. Hemos de conformarnos, al menos por el momento, con esta sencilla presentación. Constatamos con Assmann, en todo caso, que, a pesar de haber inscrito la determinación de las relaciones entre dogmática y ética dentro del problema de la nueva relación entre teoría y praxis, y haber reconocido la dificultad de que ésta sea captada teológicamente en toda su significación, Metz no se ha enfrentado con esta tarea<sup>266</sup>.

---

<sup>264</sup> Metz, J. B.: La fe..., p. 160. Moltmann reacciona de forma semejante a la acusación de insuficiencia en el empleo del instrumental de análisis marxista: “Marxismo y sociología no pueden llevar por sí mismos a un teólogo al pueblo, sino tan sólo a la colaboración con marxistas y sociólogos” (Moltmann, J.: Carta abierta a José Míguez Bonino. Citado por Mardones, J. M.: o.c., p. 192).

<sup>265</sup> Cf. Metz, J. B.: La teología en el ocaso de la Modernidad..., 39; Idem: Más allá..., pp. 20, 60, 88-89.

<sup>266</sup> Cf. Assmann, H.: o.c., p. 90.

Es todo cuanto sabemos decir. Los límites y lagunas que hacen mella en la teología política de Metz no nos impiden valorarla como uno de los frutos felices de la reflexión cristiana a partir del Concilio, “tumba de la cristiandad” según expresión de González Ruiz<sup>267</sup>. He aquí otro de los horizontes en que podríamos haber considerado la teología política, el de su continuidad con la constitución *Gaudium et spes*. Nuestro intento se ha circunscrito al papel apologético ejercido por la misma en relación con los procesos de la modernidad y, en particular, con la racionalidad dialéctica de la Escuela de Francfort.

---

<sup>267</sup> González Ruiz, J. M.: El Concilio Vaticano II, tumba de la cristiandad. “Misión Abierta” (febrero 1980), 79-87.



## **BIBLIOGRAFÍA**

Adorno, Th. W.: Crítica cultural y sociedad. Barcelona, Ariel, 1973<sup>3</sup>.

— Dialéctica negativa. Madrid, Taurus, 1975.

Assmann, H.: Teología desde la praxis de la liberación. Salamanca, Sígueme, 1976.

Baum, G.: Religión y alienación. Lectura teológica de la sociología. Madrid, Cristiandad, 1980.

— Religiosidad de la clase media norteamericana. “Concilium” 145 (1979), 166-178.

Berger, P. L.; Berger, B.; Kellner, H.: Un mundo sin hogar. Santander, Sal Terrae, 1979.

Boff, C.: Teología de lo político. Salamanca, Sígueme, 1980.

Boff, L.: Iglesia, carisma y poder. Ensayo de eclesiología militante. Santander, Sal Terrae, 1984<sup>4</sup>.

— Teología del cautiverio y de la liberación. Madrid, Paulinas, 1980<sup>2</sup>.

Estrada, J. A.: Crítica a la sociedad tecnocrática. “Estudios filosóficos” 101 (1987), 109-140.

Fierro, A.: El evangelio beligerante. Estella, Verbo Divino, 1975.

Fromm, E.: ¿Tener o ser? Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 140-148).

— El miedo a la libertad. Barcelona, Paidós, 1980.

— Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 105)

Garaudy, R.: Palabra de hombre. Madrid, Edicusa, 1976<sup>2</sup>.

— Una nueva civilización. El proyecto esperanza. Madrid, Edicusa, 1977<sup>4</sup>.

Gassmann, B.: El mundo y la fe. En Ebner, A.; Selvatico, P.; Bassmann: ¿Tiene sentido todavía la fe? Madrid, Paulinas, 1973, pp. 245-373.

González Montes, A.: El “Reino de Dios” en los teólogos políticos europeos y americanos. “Communio” (marzo-abril 1986), 153-175.

- La gracia y el tiempo. Madrid, Narcea, 1983.
  - Las aporías de la teología crítica. “Salmanticensis” (septiembre-diciembre 1982), 425-442.
  - Razón política de la fe cristiana. Salamanca, Universidad Pontificia,, 1976.
- González Ruiz, J. M.: El Concilio Vaticano II, tumba de la cristiandad. “Misión Abierta” (febrero 1980), 79-87.
- Gumnior, H.: Antecedentes (presentación de la entrevista hecha a Horkheimer). En Marcuse, H.; Popper, K.: Horkheimer, M.: A la búsqueda del sentido. Salamanca, Sígueme, 1976, pp.70-102.
- Gutiérrez, G.: Teología de la liberación. Salamanca, Sígueme, 1985<sup>2</sup>
- Haro, J. M. de: El hombre moderno en su vertiente sociológica. “Moralía” 11-12 (1981), 323-347.
- Horkheimer, M.: La añoranza de lo completamente otro. En Marcuse, H.; Popper, K.: Horkheimer, M.: A la búsqueda del sentido. Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 103-124.
- Horkheimer, M.; Adorno, Th. W.: Dialéctica del Iluminismo. Buenos Aires, Sur, 1970.
- Jay, M.: La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt. Madrid, Taurus, 1974.
- Jiménez Urresti, T. I.: Crítica teológica a la teología crítico-política de Metz. Reflexiones para la teología del derecho público eclesiástico. En Vargas-Machuca y otros: Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños. Madrid, Cristiandad, 1975, pp. 515-543.
- Küng, H.: Ser cristiano. Madrid, Cristiandad, 1977<sup>3</sup>.
- Lamb, M.: Implicaciones metodológicas de la teología política. Ensayo para superar la crisis de la teología como ciencia. En Xhaufflaire y otros: Práctica de la teología política. Salamanca, Sígueme, 1978, pp. 45-62.

- Lavalette, H. de: La teología política de J. B. Metz. “Selecciones de Teología” 38 (1971), 124-135.
- Lehmann, K.: Aporías actuales de la teología política. “Selecciones de Teología” 38 (1971), 172-181.
- Levêque, K.: De la teología política a la teología de la revolución. En Varios: La fe, fuerza histórica. Barcelona, Estela, 1971, pp. 33-50.
- Libanio, J. B.: Discernimiento y política. Santander, Sal Terrae, 1978.
- Luckmann, Th.: La religión invisible. Salamanca, Sígueme, 1973.
- Maier, H.: ¿Teología política? Objeciones de un laico. “Selecciones de Teología” 68 (1971), 107.
- Una vez más: teología política. “Selecciones de Teología” 38 (1971), 107.
- Maldonado, L.: El menester de la predicación. Salamanca, Sígueme, 1972.
- Mansilla, H. C. F.: Introducción a la teoría crítica de la sociedad. Barcelona, Seix Barral, 1970.
- Marcuse H.: El hombre unidimensional. Barcelona, Planeta - De Agostini, 1985.
- Marcuse, H.; Popper, K.; Horkheimer, M.: A la búsqueda del sentido. Salamanca, Sígueme, 1976.
- Mardones, J. M.: Teología e ideología. Bilbao, Universidad de Deusto, 1979.
- Mate, R.: El ateísmo, un problema político. Salamanca, Sígueme, 1973.
- El precio de la libertad. Madrid, Paulinas, 1977.
- Presentación de la edición castellana de Metz, J. B.: Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino. Salamanca, Sígueme, 1972, pp. 9-18.
- Matthes, J.: Introducción a la sociología de la religión. Madrid, Alianza, 1971.

- Menéndez Ureña, E.: La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crítica de la sociedad industrializada. Madrid, Tecnos, 1978
- Metz, J. B.: A guisa de prólogo. En Mate, R.: El ateísmo, un problema político. Salamanca, Sígueme, 1973. pp. 11-12.
- Ante un mundo en cambio. “Concilium” 190 (1983), 509-513.
  - Antropocentrismo cristiano. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino. Salamanca, Sígueme, 1972.
  - Apologética. “Sacramentum mundi”, I, cols. 361-371.
  - Concupiscencia. “Conceptos fundamentales de teología”, I, pp. 255-264.
  - Corporalidad. “Conceptos fundamentales de teología”, I, pp. 317-326.
  - El hombre como unidad de cuerpo y alma. “Mysterium salutis” II/2, pp. 661-711.
  - El problema de una “teología política”. “Concilium” 36 (1968), 386-403.
  - Epílogo. La responsabilidad pública de la fe. Problemática de una «teología política». En Xhaufflaire y otros: Práctica de la teología política. Salamanca, Sígueme, 1978, pp. 289-295.
  - Futuro y “más allá”: ¿direcciones opuestas? “Selecciones de Teología” 18 (1966), 141-146.
  - Invitación a la oración. En Metz, J. B.; Rahner, K.: Invitación a la oración. Solidaridad en el dolor y el compromiso. Santander, Sal Terrae, 1979, p. 7-36.
  - La “teología política” en discusión. “Selecciones de Teología” 38 (1971), 108-119.
  - La autoridad eclesial frente a la historia de la libertad. En Metz, J. B.; Moltmann, J.; Oelmüller, W.: Ilustración y teoría teológica. La Iglesia en la encrucijada de las libertades modernas. Salamanca, Sígueme, 1973, pp. 47-77.
  - La fe, en la historia y en la sociedad. Madrid, Cristiandad, 1979.

- La incredulidad como problema teológico. “Concilium” 6 (1965), 63-83.
  - La teología en el ocaso de la Modernidad. “Concilium” 191 (1984), 31-39.
  - Las órdenes religiosas. Su misión en un futuro próximo como testimonio del seguimiento de Cristo. Barcelona, Herder, 1978.
  - Libertad. “Conceptos fundamentales de teología”, II, pp. 521-533.
  - Más allá de la religión burguesa. Salamanca, Sígueme, 1982.
  - Nuestra esperanza: la fuerza del evangelio para configurar el futuro. “Concilium” 110 (1975), 542-558.
  - Política (teología política). “Sacramentum mundis”, V, cols. 499-507.
  - Renovar la Iglesia antes del nuevo Concilio. “Concilium” 138-B (1978), 279-295.
  - Responsabilidad de la esperanza. Cuatro tesis para una discusión. En Aguirre; Aranguren; Sacristán y otros: Cristianos y marxistas. Los problemas de un diálogo. Madrid, Alianza, 1969<sup>2</sup>, pp. 137-154.
  - Respuesta a Garaudy. En Garaudy, R.; Rahner, K.; Metz, J. B.: Del anatema al diálogo. Barcelona, Ariel, 1971<sup>2</sup>, pp. 152-173.
  - Teología cristiana después de Auschwitz. “Concilium” 195 (1984), 209-222.
  - Teología del mundo. Salamanca, Sígueme, 1970
- Metz, J. B.; Moltmann, J. y otros: Esperanza, ¿después de Auschwitz e Hiroshima. En Varios: El futuro de la esperanza. Salamanca, Sígueme, 1973.
- Moltmann, J.: Crítica teológica de la religión política. En Metz, J. B.; Moltmann, J.; Oelmüller, W.: Ilustración y teoría teológica. La Iglesia en la encrucijada de las libertades modernas. Salamanca, Sígueme, 1973.

- El Dios crucificado. La cruz de Cristo como base y crítica de toda teología cristiana. Salamanca, Sígueme, 1977<sup>2</sup>.
  - Teología de la esperanza. Salamanca, Sígueme, 1977<sup>4</sup>.
- Ortiz-Osés, A.: El criticismo contemporáneo a la búsqueda del sentido. Presentación de la edición castellana de Marcuse, H.; Popper, K.; Horkheimer, M.: A la búsqueda del sentido. Salamanca, Sígueme, 1976.
- Rahner, K.: El porvenir de la teología. “Arbor” 291 (1970), 5-29.
- Oyente de la palabra. Barcelona, Herder, 1967, edición preparada por J. B. Metz.
- Rahner, K.; Metz, J. B.; Álvarez Bolado, A.: Dios y la ciudad. Nuevos planteamientos en la teología política. Madrid, Cristiandad, 1975.
- Rovira, J.: Aspectos positivos y negativos de la teología de la esperanza de J. Moltmann y de J. B. Metz. “Claretianum” 13 (1973), 5-80.
- Rusconi, G. E.: Teoría crítica de la sociedad. Barcelona, Martínez Roca, 1969.
- Schoonbrood, M.: Praxis social y referencia a Jesucristo. Breves indicaciones para una hermenéutica política. En Xhaufflaire y otros: Práctica de la teología política. Salamanca, Sígueme, 1978, pp. 67 ss.
- Segundo, J. L.: Capitalismo-socialismo, crux theologica. “Concilium” 96 (1974), 403-422.
- Siebert, R.: La religión en la perspectiva de la sociología crítica. “Concilium” 91 (1974), 52-67.
- Sobrino, J.: El seguimiento de Jesús como discernimiento. “Concilium” 139 (1978), 517-529.
- Spaemann, R.: Teología, profecía y política. Hacia una crítica de la teología política. “Selecciones de Teología” 38 (1971), 182-187.
- Varios: La disputa del positivismo en la sociología alemana. Barcelona, Grijalbo, 1972.

Wiesel, E.: Entrevista. “Vida Nueva” 1557 (1986), 26, transcripción de una entrevista publicada por “Le Monde” el 31-10-1986.

Xhaufflaire, M.: Historia social de la libertad y memoria subversiva de Cristo. La teología política de J. B. Metz. En Xhaufflaire, M. y otros: Práctica de la teología política. Salamanca, Sígueme, 1978, pp. 13-44.

— La teología política. Salamanca, Sígueme, 1974.