

SUBSTRATO FILOSOFICO DE LA TEOLOGIA DE J. B. METZ

I. — EL ITINERARIO

En un breve escrito en honor de K. Rahner, J. B. Metz remarcaba con cierto énfasis que la verdadera teología es la biografía del teólogo¹. Esa definición, como es fácil intuir, se aplica a él mismo con mayor propiedad que a su maestro. Quien haya seguido, en efecto, al menos parte de sus trabajos, habrá sin duda advertido que pueden distinguirse, a lo largo de su vida intelectual, diversas etapas o episodios que van elaborando una trama casi biológica.

No se trata, desde luego, de cambios de ruta desconexos e intempestivos, y ni siquiera de períodos netamente identificables desde el punto de vista cronológico. Pero sí, de un cierto sucederse de temas e intereses, que obedece en buena parte a la preocupación de Metz por entablar un diálogo con las corrientes filosóficas contemporáneas.

El estudio de su pensamiento tiene, por tanto, un interés particular. No sólo nos ayuda a comprender algo de lo que ha ocurrido en la teología de este último decenio, sino que ofrece una excelente ocasión para replantear el problema de las relaciones entre teología y filosofía.

Metz ha sentido la benéfica necesidad de conocer el pensamiento contemporáneo ya desde los años de su formación. En ella cumplió un importante papel aquel sector del tomismo que se inspiró en la obra de Maréchal y que tuvo uno de sus centros en Innsbruck. Entre sus primeros trabajos se cuenta una tesis sobre Heidegger. Aborda luego, desde una base filosófica que comparte con Rahner y Coreth, la temática teológica.

En un texto muy posterior, Metz reproduce la impresión que le produjo la “teología trascendental” inaugurada por Rahner.

¹ Cfr. J. B. METZ, “Teología como biografía, una tesis y un paradigma”, en *Concilium* (1976), pp. 209-218. Ver también “Iglesia y pueblo o el precio de la ortodoxia”, en *Dios y la ciudad*, Cristiandad, Madrid, 1975, p. 136.

“Qué significa en Rahner teología trascendental? La teología de Rahner ha roto el sistema de la teología escolástica centrándola en el sujeto. Su teología ha hecho emerger al sujeto, sacándolo de la roca del objetivismo escolástico en el que por doquier se encontraba esta teología escolástica”².

El nuevo giro de la teología consistía, pues, para Metz, en una definitiva conversión antropocéntrica. El artífice de esa “Kehre” era justamente K. Rahner, más que cualquier otro exponente de la llamada “nueva teología”. El amplio movimiento designado por ese nombre, en efecto, contenía en su seno direcciones bastante diversas, a juzgar por la evolución sufrida en el período postconciliar. Teólogos como Chénu, Congar, Daniélou, De Lubac, Rahner, Balthasar, concordaban en algunas líneas fundamentales de renovación teológica, pero no compartían todos los objetivos, las concepciones y ni siquiera los métodos. Fue precisamente K. Rahner el que unió las principales características del movimiento con el método trascendental, dando origen al “giro antropocéntrico”.

a) *Antropocentrismo*

Metz realiza en esa atmósfera la primera etapa de su andar teológico, que aparece suficientemente documentada en *Antropocentrismo cristiano* (1962) y en los primeros ensayos de *Teología del mundo*. El primero es en realidad una parte de una tesis más amplia acerca de los conceptos de concupiscencia e integridad en Santo Tomás. Siguiendo fundamentalmente la línea del denso trabajo rahneriano titulado *Espíritu en el mundo*, Metz se propone demostrar que el principio formal del pensamiento tomista supera radicalmente su contenido explícito y objetivo. La “forma mentis”, el horizonte en que se mueve el Aquinate, a pesar de no tener una conciencia plenamente refleja de su propia originalidad y novedad, es la visión antropocéntrica. Aun cuando medita sobre el ser y la naturaleza, lo hace desde el punto de vista del sujeto, comenzando así, según Metz, una nueva etapa del pensamiento occidental: “Pero Tomás ofrece algunos textos en los que ya asoma la forma de pensamiento antropocéntrica, en los que la definición ontológica de la individualidad se efectúa dentro del horizonte de la subjetividad del ser de los entes. Y así, irrumpen con Tomás, por vez primera, expresamente, la opinión de que la conciencia del individuo es algo supremo e inviolable y que, por tanto, en algunas circunstancias, puede darse una *conscientia erronea* (*circa per ser mala*) que obligue absolutamente”³.

Poco más adelante añade: “Pero ¿qué es lo que ha ocurrido aquí? Esta nueva valoración de la individualidad humana se funda-

² J. B. METZ, “Teología como biografía”, en *Concilium* (1976), p. 214.

³ J. B. METZ, *Antropocentrismo cristiano*, Sígueme, Salamanca, 1972, p. 79-80.

menta en una nueva concepción del ser que hace visible, por vez primera, el rango ontológico de la subjetividad, en cuanto que deja aparecer la *reditio completa subjecti* como un modo de ser no derivado sino original, como una básica modalidad del ser en sí”⁴.

El antropocentrismo es para Metz la característica esencial de la era moderna, especialmente a partir del Iluminismo: “Ahora bien, esta situación de mundo humanizado, muchos la viven sobre todo como crisis y zamarreo de la fe. El mundo aparece como destronado de la realeza de que lo investía el ser creación de Dios, se antoja desencantado, desacralizado, como mundo puramente humano.

Muchas expresiones familiares de la experiencia religiosa desaparecen. Lo que hoy encontramos principalmente en el mundo no son *vestigia Dei* sino *vestigia hominis*. En todas las realidades que tenemos que afrontar a lo largo de nuestra existencia terrena nos encontramos cada vez menos con la naturaleza cerada por Dios y cada vez más con el mundo proyectado, transformado y realizado por el hombre y, en él con nosotros mismos”⁵.

Este antropocentrismo, según Metz, tendría su misma raíz en el pensamiento bíblico, y habría hecho irrupción en la filosofía a través de Santo Tomás: “Un segundo elemento del mensaje cristiano, que en sí anticipa el punto de arranque para una hominización del mundo, consiste en que este mensaje hace que el hombre llegue por primera vez a sí mismo en la incomparable característica y singularidad de su libertad histórica. El hombre aparece aquí en su infungible existencia personal (esa existencia en la que nada puede sustituirle), la cual no puede integrarse como un “cero” en un abarcador contexto anónimo del mundo o de la naturaleza, ni puede quedar cubierto, sino que está infinitamente por encima de todo mero ser del mundo”⁶.

La primacía del sujeto, sin embargo, no se realiza en una soledad monádica, sino en un diálogo interpersonal: “El punto original del que se ha de partir para una determinación del acto de fe y de toda relación con Dios en una teología cristiana no es, en efecto, formalmente expresado, una relación sujeto-objeto, sino una relación sujeto-sujeto, el yo-tú del amor fraterno realizado o rehusado”⁷.

El paso de la temática antropocéntrica a la de la secularización es casi imperceptible.

⁴ J. B. METZ, *Antropocentrismo cristiano*, p. 80.

⁵ J. B. METZ, “El problema teológico de la incredulidad. Premisas para un diálogo con el ateísmo”, en G. GIRARDI, *El ateísmo contemporáneo*, Cristiandad, Madrid, 1971, t. IV, p. 94.

⁶ J. B. METZ, “El futuro de la fe en un mundo hominizado”, en *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca, 1971, p. 87.

⁷ J. B. METZ, “La incredulidad como problema teológico”, en *Concilium* (1965), p. 78.

b) *Secularización*

El problema de la secularización, como es sabido, había atraído la atención de los grandes representantes de la "teología dialéctica" protestante. El fenómeno del "fin de la religión" es visto por ésta como una confirmación de la impotencia del hombre natural para salvarse y como una señal de la relación dialéctica entre la Palabra de Dios y el mundo de los hombres. K. Barth en su *Dogmática* había opuesto religión y revelación, presentando la fe cristiana como la negación de la llamada "religión natural", hija al fin y al cabo de la odiada "analogia entis"⁸.

Gogarten por su parte abordó en modo más explícito el tema de la secularización, sosteniendo una cierta continuidad entre el movimiento secularizador iniciado con el Iluminismo y el mensaje cristiano que, con su doctrina de la creación y de la gracia, habría dado al mundo plena autonomía y adultez, poniendo así los gérmenes de la futura emancipación respecto a todo carácter sagrado o numinoso⁹.

Esta línea de pensamiento sería luego reelaborada, tras el redescubrimiento del barthiano Bonhoeffer, por los llamados "teólogos de la muerte de Dios"¹⁰.

En los primeros escritos de *Teología del mundo*, Metz demuestra particular interés por esta temática, viendo en ella una suerte de continuación natural del antropocentrismo.

En un significativo esfuerzo por dar de ella una interpretación católica, evita relacionarla (a la manera protestante) con el problema del pecado, tomando en cambio como punto de apoyo la cristología, y en particular la cristología rahneriana. La humanidad, con la encarnación del Verbo, no se ha visto debilitada, sino más bien fortalecida en su libertad y autonomía: "Esta múltiple verdad del acontecimiento de Cristo, a consecuencia de la cual, por medio de la encarnación de Dios, la carne aparece plenamente como "carne", como tierra, como mundo secular, y Dios aparece plenamente como Dios en su superioridad trascendente al mundo, se hace ahora eficaz en la economía del movimiento de la historia que está bajo la "Ley de Cristo" (1 Cor, 9, 21), y se edifica como horizonte de una genuina comprensión cristiana del mundo. Pues todo el futuro del mundo sigue siendo algo que procede de la hora de Cristo"¹¹.

⁸ Cfr. K. BARTH, *Dogmatique*, II/1,1, tr. fr., Labor et fides, Geneve, 1956, pp. 78-84; 127-138.

⁹ Cfr. F. GOGARTEN, *Destino y esperanzas del mundo moderno*, Marova, Madrid, 1971, pp. 141-160.

¹⁰ Cfr. el texto que ya se ha hecho clásico, D. BONHOEFFER, *Resistencia y sumisión*, Ariel, Madrid, 1969, pp. 208-209.

¹¹ J. B. METZ, "La orientación cristiana en la secularidad actual del mundo", en *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca, 1971, pp. 39-40.

Después de Cristo, pues, la creación conserva y acrecienta su valor mundano, su carácter no-divino; "Pues, después de todo lo que hemos dicho, "cristianizar el mundo" no puede significar que de él haya que hacer otra cosa que lo que es: mundo. No puede significar que al mundo hay que echarle encima algo no secular o que esté por encima de lo secular, o algo que le ponga un sobrenombre, o levantarle como una nueva planta o una nueva dimensión, o, como suele decirse con predilección, "atraer" al mundo para sacarlo de su secularidad e introducirlo en una divinidad con destellos numinosos"¹².

La tesis gogartiana de la continuidad cristianismo-secularización (Iluminismo) es así asumida aunque, si se quiere, purificada de la tenebrosa carga luterana de la lucha dialéctica entre pecado y gracia. He aquí un texto que documenta claramente la citada alianza: "Pero en realidad este proceso, que se inicia modernamente, de una más acentuada secularización del mundo, está haciendo que prevalezca históricamente un impulso genuinamente cristiano. (...) Entonces veremos que ese proceso no está orientado contra una comprensión cristiana del mundo, sino contra un divinismo cósmico inmediato, hasta tal punto que en ese proceso se presenta en la inmanencia histórica lo que ha sucedido, en el acontecimiento de Cristo, con nuestra relación con el mundo"¹³.

Este enlace confirma aun más el interés por la historicidad del hombre y por el sentido constructivo de la historia que aparece ya en varios escritos de Rahner¹⁴. Pero en Metz hay una más clara atención al tema del Iluminismo y al sentido liberador que éste ha querido traer al mundo.

c) *La teología política*

La tercera etapa es la más característica del pensamiento de Metz y la que lo hecho conocer en los más diversos ambientes. La expresión "teología política" no es nueva. Había ya adquirido cierta resonancia, aunque en un sentido muy diverso del que luego le dio Metz, por la obra de C. Schmitt¹⁵. A ella había también aludido un párrafo del *Humanismo integral* de J. Maritain¹⁶.

El sentido propuesto por Metz es en cierto modo inverso al de Schmitt. No se trata de una sacralización de la política, o de una fundamentación teológica de sus premisas, sino, por el contrario, de

¹² J. B. METZ, "La comprensión del mundo en la fe. La Orientación cristiana en la Secularidad actual del mundo", en *Teología del mundo*, p. 63.

¹³ J. B. METZ, "La comprensión del mundo en la fe...", en *Teología del mundo*, p. 43.

¹⁴ Cfr. K. RAHNER, *Oyente de la palabra*, Herder, Barcelona, 1966.

¹⁵ Cfr. K. SCHMITT, *Politische Theologie*, München, 1922.

¹⁶ Cfr. J. MARITAIN, *Humanismo integral*, C. Lohlé, Buenos Aires, 1966, p. 82.

un interés práctico de la teología, de una traducción del contenido dogmático a una praxis operativa, de una entrada del mensaje revelado en la construcción de un mundo secularizado. Aquí Metz se aparta un tanto de Rahner. La tesis fundamental, que justifica la necesidad de una teología política, sería la necesidad de superar la subjetividad y el carácter "existencial" de la impostación trascendental de la teología. Es cierto que ésta, con derecho o sin él, daba lugar al diálogo interpersonal y trataba de evitar el cerrarse del sujeto en su inagotable dinamismo trascendental. Pero en verdad descuidaba, al menos hasta cierto punto, la realidad extrasubjetiva, debilitando así la urgencia de modificar el mundo y la historia.

"Teología política" significaba toma de conciencia de la urgencia de salir de la privacidad en la que, como Metz incautamente afirma, la teología se había encerrado desde la Ilustración, para ir al encuentro del mundo concreto en actitud práctica. Para poner en evidencia este carácter operativo de la nueva teología, nada más oportuno que señalar la primacía del futuro, tan elocuentemente celebrada por E. Bloch, quien desde la difusión de *El principio esperanza* había ejercido una creciente influencia en la teología protestante¹⁷.

La primacía del futuro es lo que permite superar la estaticidad de la interpretación contemplativa del cristianismo: "Porque el futuro es el constitutivo de la historia como historia. Mientras a la historia se la concibe como estando bajo la supremacía del origen y del presente, puede concebírsela como una realidad acontecida o bien como una realidad existente. Y, con ello, se la puede entender nuevamente como naturaleza"¹⁸.

Como Moltmann y Pannenberg, Metz ve en la primacía del futuro una tesis específicamente bíblica: "Porque la conciencia escatológica de la fe dice relación al futuro y, en sentido propio, a un futuro que no ha llegado todavía a realizarse. Por eso una escatología cristiana debe ser siempre una escatología creadora y militante"¹⁹.

Primado del futuro y primado de la praxis establecen un nuevo criterio de "ortodoxia": "El cristiano es colaborador" en este reino que se nos ha prometido, de la paz universal y de la justicia (1 Petr. 3, 13). La ortodoxia de la fe del cristiano ha de estarse confirmando incesantemente, por medio de la ortopraxis de su conducta orientada

¹⁷ Metz fue uno de los autores del volumen hecho en colaboración *Ernst Bloch zu Ehren. Beiträge zu seinem Werk*, Suhrkamp, Frankfurt, 1965 (entre los colaboradores figuran también Moltmann y Pannenberg).

¹⁸ J. B. METZ, "La iglesia y el mundo en el horizonte escatológico", en *Teología del mundo*, p. 128.

¹⁹ J. B. METZ, "El problema teológico de la incredulidad", en G. GIRARDI, *El ateísmo contemporáneo*, t. IV, p. 100.

escatológicamente. Porque la verdad prometida es una verdad que ha de hacerse, como nos encarece clarísimamente San Juan”²⁰.

Es preciso notar que Metz relaciona esta primacía de la praxis con el abandono explícito de la metafísica. La intelección del contenido de la fe no tiene un interés contemplativo sino una urgencia práctica. Por tanto, no se trata ya de recibir la palabra divina en el espacio de la meditación del ser, sino de leer y criticar los acontecimientos históricos a la luz del mensaje bíblico. “En cuanto a la metafísica le queda oculto el problema del futuro, le queda oculto también el problema de la historia. Todos los intentos por conjurar la metafísica del ser y la historia, muestran indirectamente, una vez más, que la metafísica es precisamente *metafísica*, una captación contemplativa de la realidad en conjunto, dentro del horizonte de lo existente, es decir dentro del horizonte de la naturaleza”⁽²¹⁾.

Queda por ver cómo ha de realizarse ese compromiso político. Ante todo es necesario que la Iglesia se transforme en una “institución de crítica”. Ante las injusticias de la sociedad actual, Ella trae la Palabra de Dios, prometidora y realizadora de un nuevo futuro. Pero para ello necesita desprivatizarse, hacerse pública y hacer pública su misma autocrítica.

Sintiéndose responsable de la marcha de la historia, debe tratar que la crítica que ella dirige a las instituciones humanas no pueda, a su vez, volverse contra ella misma. Eso exige una continua conversión y una manifestación *ad extra* de la crítica de sus propias instituciones y jerarquías: “Una de las condiciones esenciales para que la Iglesia se pueda entender como tal “institución de segundo orden”, es la construcción de una *publicidad crítica dentro de la Iglesia*”²².

Metz delata también el carácter privatista de una cierta ascesis basada en la huida del mundo. Ahora sería necesaria más bien una huida hacia adelante, hacia el futuro, a fin de colaborar en la construcción del hombre nuevo²³.

Recuerda además que esta teología política está en coherencia con la era inaugurada por el Iluminismo: “La *situación original* de la reflexión teológica actual encuentra su explicitación en un planteamiento que ya había sido formulado por la Ilustración y que, por lo menos a partir de Marx, se ha convertido en algo ineluctable. Esta problemática puede esbozarse sucintamente como sigue: Ilustrado

²⁰ J. B. METZ, “La iglesia y el mundo en el horizonte escatológico”, en *Teología del mundo*, p. 122.

²¹ J. B. METZ, “El oscurecimiento del problema del futuro en la metafísica”, en *Teología del mundo*, p. 128.

²² J. B. METZ, “Sobre la institución y la institucionalización”, en *Teología del mundo*, p. 177.

²³ Cfr. “La teología del mundo y la ascesis”, en *Teología del mundo*, pp. 131-138.

es, según Kant, aquel que tiene libertad para hacer uso público de su razón en todos los niveles. La realización de esta Ilustración nunca constituye por tanto un problema meramente teórico, sino que es, por esencia, un problema político, un problema de praxis social; es decir, se halla vinculado a determinados presupuestos social-políticos bajo los que únicamente es posible la Ilustración (...). Por eso donde la razón se orienta hacia la libertad política y, en consecuencia, cuando la razón teórica trascendental se sitúa dentro de la razón práctica y no viceversa, es inevitable una desprivatización de esa razón”²⁴.

Muy interesante sería rever la discusión que ha suscitado la teología política de Metz, pero el amplio estudio que le ha dedicado Xhaufflaire²⁵. nos dispensa de ello.

d) *Influencias de la teoría crítica*

También aquí, el paso a una nueva temática es perfectamente natural e inmediato. Obedece a una nueva influencia, muy diversa de la de Bloch: la escuela de Frankfurt. Cronológicamente, como es fácil suponer, se ubica después de 1968, es decir coincide con los últimos ensayos de *Teología del mundo*, desarrollándose más ampliamente en otros numerosos artículos posteriores.

Los temas que ahora preocupan a Metz constituyen una cierta moderación de sus tesis anteriores. Hay mayores reparos frente al fenómeno de la tecnificación y del cientificismo iluminista, así como una más justa conciencia del problema de mal. Consiguientemente, es acentuado con mayor vigor el carácter “crítico” de la teología y de la Iglesia.

En armonía con la influencia de la escuela de Frankfurt, hay un cierto replegarse hacia la “teología negativa”, que contrasta un tanto con algunas tesis sostenidas por Metz al inicio de la década: “Aunque de manera directa e inmediata no podemos estar de acuerdo en cuanto a lo que son positivamente la libertad, la paz y la justicia, sin embargo tenemos una larga experiencia común de lo que son la falta de libertad, la falta de paz y la injusticia. Esta experiencia negativa ofrece la oportunidad para ponernos de acuerdo, para unirnos, no tanto en el proyecto positivo de la deseada libertad y justicia, como en la resistencia crítica contra los horrores y crueldades de la falta de libertad y de la injusticia”²⁶.

²⁴ J. B. METZ, “El problema de una teología política”, en *Concilium* (1968), pp. 389-390.

²⁵ Cfr. J. XHAUFFLAIRE, *La théologie politique*, Du Cerf, París, 1969.

²⁶ J. B. METZ, “La Iglesia y el mundo a la luz de una teología política”, en *Teología del mundo*, p. 163.

Manteniendo la primacía del futuro, Metz subraya más decididamente la “negatividad” del futuro de Dios, el hecho de que su realización no depende totalmente de los hombres y, sobre todo, la negación de que el Reino pueda identificarse con un movimiento político-social determinado: “La teología cristiana ofrece una especial posibilidad para la armonía y unidad de lo negativo: esa armonía y unidad que hemos esbozado y exigido. En efecto, esta teología conoce una “teología negativa del futuro”, la cual -de por sí- no enuncia más, sino más bien menos, acerca de los contenidos de ese futuro, que lo que enuncian las modernas ideologías sobre el futuro”²⁷.

Significativo es al respecto un artículo publicado en la *Melanges* en honor del P. Congar, que lleva por título “La teología en la edad de la crítica” (1974). Allí se pregunta Metz sobre la originalidad de la respuesta crítica cristiana frente a otras posiciones del pensamiento contemporáneo.

Una de ellas es el neopositivismo. Su concepción del mundo es fundamentalmente satisfecha, y da poco lugar para una esperanza creadora. A lo más, como en el caso de Popper, podrá advertir la necesidad del error y del dolor para el progreso, y apelar al trabajo “crítico” de la razón, contra sus enemigos. Pero el límite fundamental del neopositivismo reside en el hecho de que confía demasiado en la especialización científica: “Puede preguntarse al modo positivista de entender la crítica, si ella no construye en definitiva su concepción de la crítica sobre la aparente autonomía de lo que se llama la pura especialidad, que proviene del hecho de que la ciencia particular permanece en sí misma inconsciente respecto a los contextos sociales de determinación en que se encuentra y que ella misma refleja y produce de manera no crítica en esta inconsciencia”⁽²⁸⁾.

La otra solución es, según Metz, la liberal. Su origen idealista, y específicamente hegeliano (el ala “derecha” de Rosenkranz, Hinrichs, Gans, etc.) le impide confiar el andar progresivo de la historia a las ciencias. Lo ve más bien como una vida espiritual, una aventura de la libertad. Una vez eliminada la teología hegeliana, la posición liberal evita ya la atribución de la responsabilidad de la marcha de la historia a un sujeto único: de allí su carácter antitotalitario.

Tal vez motivado por la crítica de Xhaufflaire, Metz se distancia explícitamente de esta posición. La considera insatisfactoria por el hecho de rodear la historia de cierto fatalismo anónimo, simulado detrás de un velo de espiritualidad y libertad. Una historia carente

²⁷ *Ibidem*, nota 10.

²⁸ J. B. METZ, “La théologie à l'âge de la critique”, en *Théologie. Le service théologique dans l'Église. Melanges offertes à Y. Congar pour ses 70 ans*, Du Cerf, Paris, 1974, p. 135.

de un sujeto-guía es en realidad la negación de la historia, una recaída en el objetivismo naturalista²⁹.

Una tercera solución es la ofrecida por el marxismo, el cual confía el protagonismo de la historia a una clase consciente de su condición y de su destino³⁰. La historia tiene para él un sujeto: el proletariado. Pero por tratarse de un sujeto intramundano, su proyecto corre el riesgo de caer en el totalitarismo y en el naufragio de la libertad.

La posición cristiana, por el contrario tiene la ventaja de afirmar un sujeto trascendente como guía de la historia humana. Ofrece un futuro irreductible a las potencias temporales, negador de las injusticias y opresiones de las que no pueden escapar las realizaciones puramente humanas.

Metz señala desde allí la superioridad de la crítica cristiana respecto a la misma escuela de Frankfurt, cuyos representantes, queriendo ir más allá del marxismo a través de un nuevo sentido de la dialéctica, terminan por confluír con la posición liberal: "Se siente cada vez más entre ellos la influencia de una noción de naturaleza que toma el lugar del sujeto y del portador del sentido de la historia en el interés de la mediación práctica de la razón crítica. Pero... en definitiva esta naturaleza no es identificable ni políticamente ni socialmente (a lo más estéticamente)..."³¹

En resumen, para Metz la negatividad que constituye la palanca para una actitud verdaderamente crítica, proviene del hecho de que el Sujeto de la historia es un Dios trascendente, cuyos designios el hombre no puede conocer totalmente. La crítica no es así una mera renuncia a la lucha, sino una invitación a un nuevo futuro donado por Dios: "Por el hecho de que la esperanza cristiana no sólo busca el futuro de la libertad política y de una paz política universal logradas con esfuerzo, sino un futuro de libertad y de paz como liberación, como indulto, perdón y redención otorgada generosamente, en una palabra, como llegada del Dios venidero, no merma nuestras iniciativas de libertad y de paz sociopolítica, ni enerva la lucha histórica del hombre por un futuro en libertad y en paz. Con ello no hace sino develar la dialéctica real, latente en todos nuestros esfuerzos personales liberadores y pacificadores. Toda actividad sociopolítica por la construcción de un futuro libre y pacífico del hombre, está orientada de por sí a la liberación y a la reconciliación"³².

²⁹ Cfr. "La théologie a l'âge de la critique", p. 137.

³⁰ Cfr. "La théologie a l'âge de la critique", p. 137.

³¹ "La théologie a l'âge de la critique", p. 140.

³² J. B. METZ, "El hombre futuro y el Dios venidero", en H. J. SCHULTZ: *¿Es esto Dios?*, Herder, Barcelona, 1973, p. 266.

En fin, la teología sigue presentándose como sostén vivificador de la praxis política, que evita sistemáticamente la identificación con las ideologías intramundanas. Sólo que ahora se insiste más en el carácter “negativo” de la crítica teológico-política.

e) *El tema del recuerdo y la teología narrativa*

El nuevo episodio del pensamiento de Metz está marcado por el tema del recuerdo (*Erinnerung, Gedachtniss*). Su inserción no es arbitraria. Obedece a la necesidad, ahora sentida imperiosamente, de superar las estrecheces del racionalismo.

Busca un modo de *objetivar* la esperanza cristiana, a fin de que no quede reducida a una simple utopía o, peor aún, a una planificación racionalizada del futuro. Para ello Metz trata de arraigar la tensión escatológica de la esperanza, en el pasado, en la “memoria”. Este término encierra connotaciones hegelianas, y últimamente platónicas, pero llega a Metz a través de la mediación de la escuela de Frankfurt. El tema de la *Erinnerung* es ampliamente desarrollado en la *Fenomenología del. Espíritu*, donde se pone en juego el doble significado de interiorización y de anámnisis, dos movimientos que acompañan el desarrollo de la vida del espíritu³³. Cada momento del devenir acoge dentro de sí el proceso anterior y lo “recuerda” en cuanto llega a su propia identidad dialéctica.

Para los de Frankfurt el tema adquiere un matiz diverso, sin por ello alejarse demasiado de la acepción hegeliana. El recuerdo es un aspecto del alternarse dialéctico de la historia, por el que toda injusticia deja su marca en la obra que ha engendrado para luego expiarla inexorablemente. Es una suerte de Ley de Adrastea que acompaña la historia humana. Aluden a ella frecuentemente, con variaciones, Adorno, Horkheimer y Marcuse³⁴.

En Metz el tema adquiere un significado teológico. La praxis de la Iglesia tiende al futuro, pero se inspira y encuentra su apoyo en la *Memoria Christi*: “La realización práctica de la razón crítica no es solamente procurada por la orientación a menudo citada y de la que a menudo se ha abusado tanto, “hacia las cosas mismas”, sino

³³ Cfr. por ejemplo, G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, p. 548: “...so ist der Geist des Schicksals, der uns jene Kunstwerke darbietet, mehr als das sittliche Leben und Wirklichkeit jenes Volkes, denn er ist die *Er-Innerung* des in ihnen noch *veräusserten* Geites... (subr. textual).

³⁴ Véase M. HORKHEIMER - T. W. ADORNO, *Dialéctica del iluminismo*, Sur, Buenos Aires, 1971, p. 272: “Pérdida del recuerdo como condición trascendental de la ciencia. Toda reificación es un olvido”; H. MARCUSE, *Eros y civilización*, Seix Barral, Barcelona, 1972, p. 218: “Pero ni siquiera el advenimiento último de la libertad puede redimir a aquellos que mueren en el dolor. Es el recuerdo de ello y la culpa acumulada de la humanidad contra sus víctimas, el que oscurece la posibilidad de una civilización sin represión”.

El tema del recuerdo, además, puede considerarse uno de los motivos conductores de la *Teoría crítica* de Horkheimer.

por un recuerdo particular de la libertad, la "Memoria Jesu Christi" escatológica" ³⁵.

La muerte y la resurrección de Cristo significan el juicio y la crisis de toda injusticia. Su recuerdo es, por tanto, el alimento del dinamismo de la praxis cristiana. La reflexión de Metz llega así a expresiones un tanto sorprendentes: "Si la Iglesia, dentro de nuestra sociedad tecnológica, delecta la *Memoria passionis Jesu Christi*, el memorial del sufrimiento en el cual no puede olvidarse la historia de la pasión de la humanidad entera, podrá finalmente ser o convertirse en minoría sin encerrarse por ello en una actitud sectaria. Efectivamente la Iglesia será entonces la portadora de un material arriesgado (e incluso subversivo) del cual depende algo que es mucho más importante que la voluntad de autoafirmación de una institución religiosa, a saber, el futuro de nuestra humanidad" ³⁶.

El recuerdo o la *Memoria Christi* no tiene tanto un significado de objetividad histórica sino más bien de acontecimiento significativo: "Este recuerdo ha de ser tenido en cuenta y es algo más indeleble de lo que nosotros quisiéramos creer. El problema número uno de una eclesiología actual es este recuerdo y no, por ejemplo, la prueba histórica de la fundación de la Iglesia y de la sucesión apostólica" ³⁷.

El recuerdo sugiere pues el retorno a la narración. De allí la preocupación de Metz en estos últimos años por revalorizar el sentido de la narración religiosa, hasta tal punto que parece darle un papel de primera importancia en la reflexión teológica. En un curioso intento por superar las trabas del racionalismo contemporáneo, Metz, inspirado en parte en los pensadores de Frankfurt, rescita el significado de la tradición narrada: "Pero aun lo nuevo, lo que jamás ha existido, sólo en la narración puede ser asimilado e identificado. Una razón que se cierre al intercambio narrativo de tales experiencias de lo nuevo, o que lo suprima totalmente en nombre de su espíritu crítico y de la autonomía de la misma razón, se agotaría en un esfuerzo secundario y quedaría reducida en definitiva a una parte de la técnica, tal como lo hace notar Th. W. Adorno en uno de los pasajes finales de su *Minima moralia*" ³⁸. La intención antirracionalista aparece en expresiones como ésta: "Por eso es importante que en nuestra sociedad vaya construyéndose una especie de "antisaber" *ex memoria*

³⁵ J. B. METZ, "La théologie à l'âge de la critique, p. 142.

³⁶ J. B. METZ, "El futuro a la luz de la pasión", en *Concilium* (1972), p. 334.

³⁷ J. B. METZ, "Presentación", de *Concilium* (1971), p. 324.

³⁸ J. B. METZ, "Breve apología de la narración", en *Concilium* (1973), p. 224. Probablemente Metz se refiera al número 136 de *Minima moralia*, donde Adorno afirma: "Lo nuevo buscado por sí mismo, elaborado, digamos así, en un laboratorio, esclerosado en sistema inteligible, se transforma, al hilo de su rápido mostrarse, en compulsivo retorno de lo antiguo, no diferente de las neurosis traumáticas" (Edición española, Monte Avila, Caracas, 1975, p. 252). Exceptuando lo de la neurosis, podría preguntarse si un peligro semejante no acecha a la teología narrativa.

passionis, en el que se disuelva la constante identificación entre praxis y dominio de la naturaleza”³⁹.

La teología narrativa propuesta por Metz se una así a cierta temática de la religiosidad popular, tal vez por influencia, al menos indirecta, de la teología latinoamericana. En una conferencia dictada en Madrid en 1974 toca el tema de las tradiciones religiosas populares, preocupado por superar la ruptura entre Iglesia y pueblo: “¿No es misión del teólogo conseguir que el pueblo mismo tome la palabra? ¿No tiene que ser él el mayéutico eclesial del pueblo mismo? ¿No consiste su trabajo en que el pueblo “esté presente”, colabore, se exprese y alcance la categoría de sujeto en la Iglesia? ¿Y todo ello en favor de la ortodoxia de la Iglesia, no como mera ayuda para una mejor información e ilustración? No hay nada que la teología necesite con tanta urgencia como la experiencia religiosa contenida en los símbolos y narraciones del pueblo. A ellos tiene que acudir si no quiere morir de hambre”⁴⁰.

En artículos más recientes Metz da diversas variaciones a este mismo tema⁴¹. Pero puede decirse que con él ha cerrado un cierto ciclo de su producción. No es difícil, sin embargo, que en el futuro aparezca un nuevo “giro”, grande o pequeño, de su pensamiento.

II. — APUNTES CRITICOS

El camino recorrido hasta ahora por Metz es sumamente aleccionador. No se trata, es cierto, de un pensamiento totalmente unificado, que explicita desde el fondo de su interior fecundidad una riqueza de desarrollo o una multiplicidad de temas. Tampoco nos vemos ante una “evolución homogénea” que presente nuevas formas de un contenido teológico vivo, engendrado en el diálogo con las corrientes filosóficas contemporáneas.

Es un camino dotado de cierta coherencia que va hilvanando algunos de los temas típicos de nuestra época a la luz de una actitud crítica y de una determinada interpretación de la fe cristiana. Cada etapa de la reflexión de Metz está unida a la anterior como el eslabón de una cadena, o, si se quiere, como otros tantos recodos de un mismo sendero. Así por ejemplo, la acentuación antropocéntrica conduce a la temática de la secularización; ésta a su vez reclama una praxis política para no quedar replegada a un deseo puramente interior; la

³⁹ J. B. METZ, “El futuro a la luz de la pasión”, en *Concilium* (1973), p. 224.

⁴⁰ J. B. METZ, “Iglesia y pueblo o el precio de la ortodoxia”, en RAHNER-MOLTMANN-METZ-ALVAREZ BOLADO, *Dios y la ciudad*, Cristiandad, Madrid, 1975, p. 136.

⁴¹ Cfr. por ejemplo la profesión de fe presentada ante la asamblea del sínodo el 8 de mayo de 1975 titulada “Nuestra esperanza. Una profesión de fe en la época presente”, en *Concilium* (1976), pp. 542-558.

praxis política implica la primacía del futuro y una concepción eminentemente crítica tanto de la Iglesia como de la teología; la actitud crítica supone que la realidad histórica lleve inherente algo erróneo y limitado, pide, en fin, que se supere el optimismo racionalista y reclama para ello un retorno al recuerdo y al pensamiento narrativo.

No es nuestro propósito entrar de lleno en el terreno estrictamente teológico, sino sólo comprender críticamente el "uso" que hace Metz de la filosofía contemporánea.

Sería superficial achacarle contradicciones sobre puntos particulares de su pensamiento. Con todo, no deja de ser significativo el hecho de que, habiendo partido del presupuesto de la subjetividad trascendental (si bien matizado con sugerencias tomistas y existenciales) haya buscado luego, constantemente, una cierta salida a lo externo, a lo público-político, y hasta a lo tradicional. Puede interpretarse su itinerario como un original intento de superación del elemento racionalista ínsito, de un modo tal vez inconsciente, en algunas de sus primeras tesis.

No nos detenemos en demostrar la unilateralidad de la tesis sobre el antropocentrismo de Santo Tomás, cuya validez puede ser puesta fácilmente en peligro con una simple lectura de los trabajos de Gilson, o, por lo que se refiere a la filosofía griega, de los de Mondolfo²⁴. Por lo demás estamos convencidos de que esa tesis difícilmente sea ya compartida por su mismo autor.

Recordemos, no obstante que, de ser cierto el "giro" subjetivo que Metz atribuye a Santo Tomás, no se ve por qué no deba atribuirse, tal vez con motivos de mayor peso, a San Agustín, San Gregorio Niseno o el Pseudo-Dionisio. Además, la diferencia entre ese "subjetivismo" y el de marca kantiana es tan abismal que difícilmente bastarían para borrarla los escasos textos traídos en *Antropocentrismo cristiano*.

Otro reparo, por cierto no indiferente, sería la constatación de que los autores contemporáneos que inspiran las diversas fases del pensamiento de Metz, no son estudiados en profundidad, no son vistos a la luz de su núcleo inspirador, sino más bien tomados como "ocasiones" para la discusión de una nueva temática. En el caso de Bloch, por ejemplo, no parece suficientemente comprendido el sentido de su "esperanza", todo lo que ella comporta en la estructura ontológica del no-ser-todavía, la interpretación blochiana de la relación sujeto-objeto, que difícilmente es compatible con la premisa de que parte Metz.

⁴² Véase especialmente R. MONDOLFO, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Imán, Buenos Aires, 1955.

Lo mismo puede decirse de la escuela de Frankfurt. No se tiene en cuenta el sentido de su "reforma de la dialéctica hegeliana", la inspiración schopenhaueriana de ese pensamiento, la raíz de la "negatividad" de su crítica, el motivo de su reivindicación del recuerdo y de la tradición narrativa.

No pretendemos que un teólogo, para hablar o dialogar con la filosofía contemporánea esté obligado a hacer un análisis exhaustivo de cada autor. Pero sí que en las referencias que haga, pocas o muchas, deje transparentar una intelección suficientemente viva del núcleo de su pensamiento. Sólo así podrá hablarse de una asimilación crítica.

Esto a su vez implica un problema más amplio. Es lícito preguntarse si el teólogo puede tener un *real* acercamiento a determinados filósofos, si no es tomando, aun en cuanto teólogo, una cierta postura filosófica.

Es cierto que el teólogo debe mirar ante todo a la Palabra de Dios y a la tradición de la Iglesia, que dan por sí mismas, como fuentes de la revelación, luz al pensar humano. Pero ni bien quiera entablar un cierto diálogo con la cultura contemporánea, no podrá dejar de asumir ciertas posiciones filosóficas que armonicen, al menos implícitamente con el contenido de la fe, aun sin identificarse con él. Dialogar con un filósofo como puro creyente, sin ser de algún modo también filósofo, es algo cuya imposibilidad advirtieron claramente ya los primeros Padres de la Iglesia.

Parece pues quedar esta alternativa: o bien el teólogo quiere realmente entrar en una relación viva con el pensamiento contemporáneo, y en ese caso deberá tomarse la molestia de compartir determinadas posiciones filosóficas y de comprender en su núcleo el pensamiento de sus interlocutores; o bien renunciará a tal diálogo contentándose con explayar la inagotable fecundidad de la Palabra divina desde ella misma. La otra posibilidad, no precisamente recomendable, sería la de utilizar, de modo discontinuo y episódico, ciertos filosofemas traídos por el pensamiento contemporáneo. Pero en ese caso se haría un ultraje no sólo a los autores sino también al diálogo.

Toquemos, a modo de ejemplo, una aporía implícita en el pensamiento de Metz. Uno de los temas centrales de la teología política es la primacía del futuro, que es mantenida a lo largo de toda la meditación de nuestro autor, a pesar del aire pasatista de su teología narrativa. La praxis de fe está lanzada hacia el cumplimiento de la promesa divina escatológica. El futuro ha de sentirse por una parte como algo presente en la historia, como algo encarnado, como algo íntimamente ligado al obrar humano. De lo contrario, ¿cómo podría hablarse de primacía de la praxis?

Pero por otra parte ese mismo futuro ha de ser trascendente a la historia, para evitar el peligro de absolutizar cualquier institución o realización humana. Metz insiste en efecto en el hecho de que el cristiano puede criticar el presente por estar lanzado a un futuro en buena medida desconocido, que trasciende la historia y que, por tanto, constituye el juicio de los acontecimientos humanos: "Lo que distingue la escatología cristiana de las ideologías del futuro, tanto de procedencia oriental como occidental, es que dicha escatología, por sí misma, no sabe más sino menos en torno a ese deseado futuro de la humanidad y se mantiene en la pobreza de ese saber"⁴³.

Es justamente aquí donde reside la dificultad. Una teología negativa del futuro escatológico difícilmente puede compaginarse con un pensamiento que confía a la historia la tarea de una progresiva humanización y que confiesa seguir el programa de la Ilustración acerca de la desacralización.

No sirve en este caso refugiarse en una pretendida diálectica que afirme dos aspectos complementarios de una única realidad. Es necesario ver hasta qué punto y en qué sentido el futuro trascendente se hace presente (¿sí o no?) en la historia, y en qué medida la praxis humana puede preparar su venida.

En estricto rigor, en la perspectiva de una escatología negativa, es tan problemática la ortodoxia como la ortopraxis. Justificar y resolver esta aporía hubiera sido una de las tareas más urgentes de esta teología.

No nos compete analizar las posibilidades concretas que ofrecería la realización del ideal de "institución de crítica" propuesto por Metz para la Iglesia. Pero tal vez no esté del todo ausente en esa sugerencia una intención criptoapologética. Parecería querer que la Iglesia gozara de todas las ventajas de la crítica sin las desventajas de lo criticado o criticable. Reducir la Iglesia a una institución de crítica (sabemos que Metz no propone una reducción total, pero sí una cierta metamorfosis) significaría casi identificarla con el juicio escatológico de Dios. Es cierto que la Iglesia debería comenzar por hacer pública su autocrítica. Pero es probable que al poco tiempo debiera abandonar una de las dos cosas: la crítica o la autocrítica.

En un programa neoiluminista tal vez pudiera suponerse con relativa facilidad la destinación de un sector de la sociedad a una tarea de crítica. En un sistema racionalmente estructurado habría así un conjunto de piezas encargadas de llamar la atención sobre las cosas que no van bien. Pero tal institución, ¿No sería algo así como

⁴³ J. B. Metz, "La Iglesia y el mundo en el horizonte escatológico", en *Teología del mundo*, p. 125.

una entidad subordinada de antemano al sistema, una especie de crítica prevista o de "negatividad programada"?

La reflexión podría ampliarse aún más. Creemos que el itinerario de Metz es un ejemplo iluminista acerca de la necesidad de que la teología retome cuanto antes un más vivo diálogo con la metafísica. Sólo desde ella, en efecto, podría penetrar más interiormente en el significado del pensamiento contemporáneo. Sólo por ella la teología podrá remarcar la excelencia del don divino que supera toda sabiduría humana. Sólo en coloquio con ella podrá haber un verdadero *intellectus fidei*.

La insistencia actual en la teología negativa puede ser muy saludable siempre que no se exagere la oposición entre la fe y el intelecto. De lo contrario se llegaría a un dualismo insuperable entre razón y fe, dualismo que asoma muy veladamente en la propuesta que hace Metz acerca de un "antisaber" narrativo contrapuesto al saber científico.

En este último caso, la teología se vería reducida al papel de intérprete de una comunidad frente al todo de la sociedad. Estaría imposibilitada de establecer un verdadero diálogo con las ciencias (a pesar de que la ausencia de la metafísica pudiera despertar algún incauto rayo de esperanza al respecto) y terminaría confinándose al modesto reducto de una vivencia colectiva conceptualmente inexpressable, destinada a dar a un mundo tecnificado una piadosa contribución crítica, completamente inofensiva y, por tanto, bien vista por el neoiluminismo contemporáneo.

La teología de Metz no llega a esa situación. Pero hay en ella algunos indicios que en rigor deberían llevarla a ella.

Creemos que, de no haber abandonado explícitamente todo interés metafísico, hubiera podido conservar, y aún dar mayor vigor a algunas de sus más importantes intuiciones, con la ventaja de que hubiera presentado un pensamiento dotado de mayor coherencia y penetración.

El mismo Metz parece haberse dado cuenta de los límites a que lo confinaba su impostación del método teológico, al apelar a las tradiciones populares para subsanar la esterilidad que amenaza a la teología.

También es significativa la modestia con que habla de la tarea del teólogo. En cierta ocasión, utilizando un cuento de W. Benjamin, se imagina el mundo actual como la lucha de dos gigantes: la tecnología y la política. En la espalda del gigante político se halla montado un enano que lo asesora, a la manera de un manager, para que venza al gigante tecnológico. Y concluye: "La imaginación política no se dejará aplastar definitivamente por las presiones tecnológicas,

si conserva en su oído la fantasía y la fuerza de resistencia de... la teología, que hoy pasa comúnmente por algo pequeño y giboso y que, por lo mismo, no se deja ver”⁴⁴.

Dejando de lado la oportunidad de la adaptación de la parábola de Benjamin, es un poco inquietante ver la teología reducida a la figura de un enano al servicio de uno de los gigantes que se disputan el poder. Es claro que se trata sólo de una imagen. Pero lo que un autor deja escapar a través de una imagen es a veces más significativo que sus más sesudas reflexiones.

Especialmente cuando se trata de teología narrativa.

No sería raro que alguien viera en el futuro la teología narrativa predicada por Metz como un gesto curiosamente reaccionario. Para nosotros no se trata de eso. Es simplemente un intento de superación, desde ella misma, de la teología “trascendental”. Es también un saludable llamado a no romper los vínculos con la tradición eclesial y popular. Por eso Metz cierra con ella, en cierto modo, un ciclo de su pensamiento. El próximo paso podría ser reiniciar otra vez, con variaciones, el mismo camino. O tal vez intentar algo totalmente nuevo, que rompiera con el antropocentrismo inicial. Esta segunda hipótesis no es muy probable.

FRANCISCO LEOCATA

⁴⁴ J. B. METZ, “El hombre futuro y el Dios venidero”, en H. J. SCHULTZ, *¿Es esto Dios?*, Herder, Barcelona, 1973, p. 263.