

# PRESUPUESTOS PARA UNA TEOLOGIA DEL MUNDO

(Análisis del intento teológico de Johann Baptist Metz)

JOSE LUIS ILLANES

Como toda palabra que evoca dimensiones fundamentales del existir humano, la palabra mundo tiene una amplia gama de significaciones. De entre ellas, destaquemos algunas que ocupan un lugar de primer plano en la temática teológica contemporánea: la antropológico-existencial, o el mundo en cuanto dimensión de la temporalidad e historicidad humanas; la fisico-antropológica, o el mundo en cuanto desarrollo y evolución del cosmos en su vinculación y relación con la historia humana; la cultural, en fin, o el mundo en cuanto situación cultural y social presente en la que el cristiano vive y opera y de la que forma parte, y que debe ser por tanto tenida presente por todo trabajo teológico que aspire a incidir eficazmente sobre el pensamiento de los hombres. Entre esas significaciones hay múltiples relaciones, siendo característico de la temática reciente, la presencia de escuelas de pensamiento que subrayan la centralidad del concepto de mundo, a partir de la tercera de las significaciones mencionadas; es decir, que desembocan en una valoración metafísica o antropológica del mundo, a partir de una reflexión sobre la coyuntura cultural contemporánea, y que articulan todo su pensamiento en dependencia constitutiva de esa reflexión.

Nos proponemos en estas páginas enfrentarnos con esta problemática a través del estudio del pensamiento de uno de los autores contemporáneos que se han ocupado del tema: Johann Baptist Metz (1); y más concretamente a través del análisis de su

---

(1) Como introducciones generales al pensamiento de Metz, pueden consultarse: A. KOLPING, *Katholische Theologie gestern und heute*, Schöninghmann

obra más completa sobre la cuestión: *Teología del mundo*. Estudio y análisis que, dada la naturaleza del intento teológico de Metz, nos conducirá sobre todo a pronunciarnos sobre los presupuestos para una teología del mundo.

*Teología del mundo*, o, para traducir más exactamente el título alemán, *En torno a la teología del mundo* (2), recoge una serie de artículos publicados por Metz entre 1961 y 1967. El autor advierte en el prólogo que no se trata de una mera recopilación de escritos precedentes, sino de una obra dotada de unidad temática. Esa declaración de Metz no es simplemente retórica: *Teología del mundo* es de hecho una obra unitaria no sólo porque sus diversos capítulos se enfrentan con una misma temática abordándola desde diversas perspectivas según un orden lógico de ideas, sino también —y quizás sobre todo— porque la sucesión de los escritos que la componen, testimonia el itinerario intelectual seguido por el autor a lo largo de esos años en su esfuerzo por esclarecer un problema. Ese itinerario, y, más exactamente, la relación de ese itinerario con los principios que lo determinan, es, a nuestro juicio, el aspecto más interesante de esta obra de Metz, y lo que principalmente procuraremos clarificar (3).

¿Qué entiende Metz por “teología del mundo”? ¿qué significado exacto atribuye a la palabra “mundo”? El texto de Metz no deja lugar a dudas: desde el principio de la obra declara que por mundo entiende no un cosmos substancialmente inmóvil, sino una historia que se desarrolla. “Sería —escribe, acudiendo a una contraposición que, como veremos, es central en su sistema— una concepción más griega que cristiana el representarse primordialmente la realidad del mundo como el marco fijo, *dentro del cual*, en un retorno indiferente y supremamente mortal de siempre lo mismo, acontece la historia. Lejos de eso, el mundo, por medio del acto histórico que acontece en él, *se convierte en el devenir histórico*” (4).

---

Verlag, Bremen 1964, p. 249 ss.; FRANCIS P. FIORENZA, *The thought of J. B. Metz: origin, positions, development*, en “Philosophy Today”, (1966) 247-252 (reproducido como apéndice en la edición francesa de la obra, hasta ahora, más significativa de Metz: *Christliche Anthropozentrik*, y en la edición italiana de *Zur Theologie der Welt*).

(2) *Zur Theologie der Welt*, Kaiser Verlag, München, 1968; edición castellana: *Teología del mundo*, traducción de Constantino Ruiz Garrido, Ed Sígueme, Salamanca 1970. Para facilitar la lectura, en este ensayo citaremos siempre la edición española.

(3) Es de lamentar en este sentido que en el libro no consten las fechas exactas en que aparecieron los diversos artículos que lo integran, ya que ello ayudaría al lector a comprender el pensamiento de Metz. Afortunadamente la estructura del libro, aun siendo temática, refleja la cronología, y eso permite subsanar en parte esa omisión; a lo largo de la exposición daremos además las fechas más significativas.

(4) *Teología del mundo*, p. 27; cfr. pp. 69, 87-88.

Notemos, en segundo lugar, que el mundo y la historia son estudiados por Metz desde una perspectiva antropológica. Es éste otro punto sobre el que también se expresa con claridad. Ya en la breve introducción con que presenta la obra que examinamos, advierte que los artículos que la componen no aspiran a ofrecer un tratado teológico acerca del mundo, sino que estudian la cuestión del punto de partida de la respuesta teológica de la fe, es decir el mundo en cuanto punto de partida y meta de la respuesta de la fe (5). Y desde las primeras páginas señala, completando así el sentido de esa advertencia previa, que en sus escritos la palabra "mundo" no debe entenderse en un sentido objetivista, como *en sí* del mundo, sino como mundo del hombre, es decir como comprensión humana del mundo (6).

Coherente con este planteamiento, insiste más de una vez en que, al intentar realizar una teología del mundo, habla no como teólogo dogmático, sino como teólogo fundamental, es decir como especialista de un modo de teologizar que aspira a exponer la fe de una forma que esté en consonancia con el horizonte cultural del propio momento histórico (7). Su método de trabajo consiste pues en partir de la comprensión del mundo que tiene el hombre en una determinada coyuntura cultural, es decir aquella a la que pertenece el propio teólogo, para formular la respuesta que el cristiano, desde la fe, debe dar a los problemas que la situación le plantea.

La descripción del método de Metz que acabamos de hacer es muy genérica, y puede ser interpretada en diversos sentidos: para llegar a una caracterización más adecuada, sería necesario tener presente todo el conjunto de su pensamiento y anticipar cuestiones que es mejor dejar para más adelante. Baste de momento con esas pinceladas generales, y pasemos a exponer el intento teológico de Metz tal y como él mismo lo ha formulado.

Nuestro ensayo está estructurado en dos partes: en primer lugar expondremos y examinaremos las tesis de Metz, procurando poner de relieve las líneas de fondo que explican su evolución y desarrollo; en un segundo momento, analizaremos críticamente sus presupuestos teóricos. Hay que tener en cuenta además que, a nuestro juicio, en el arco de años que cubren los artículos re-

(5) p. 9.

(6) pp. 26-27, 40-41, 107, etc. Sobre el concepto de mundo en Metz cfr. además *Christliche Anthropozentrik*, Kösel Verlag, München 1962, capítulo 2, apartado 3, y *Welt*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. X, cols. 1021-1026.

(7) Cfr., por ejemplo, *Teología del mundo*, p. 106. Sobre la problemática reciente en torno al concepto de teología fundamental, puede verse el número de "Concilium" dedicado al tema en 1969: n.º 46 de la edición francesa; este número corresponde a la sección "Iglesia-mundo: problemas fronterizos" dirigida precisamente por Metz.

cogidos en *Teología del mundo*, las ideas de Metz han sufrido una clara evolución, hasta el punto de que esta obra puede casi considerarse dividida en dos etapas o partes claramente distintas: una primera que abarca los años 1961 a 1964, y a la que corresponden los artículos primero y segundo; y una segunda, que se inicia en 1965, y que abarca el resto del libro. Desde el punto de vista temático, la primera parte se ocupa preferentemente de la secularización, la segunda, de lo que Metz define como teología política. Para respetar la génesis, y el contenido mismo de la obra de Metz, realizaremos nuestra exposición siguiendo esas dos etapas.

## I

### *El cristiano ante la secularidad del mundo*

“El mundo, hoy día, se ha hecho secular”: con esta declaración comienza Metz el primero de los ensayos que componen *Teología del mundo* (8), dándonos así el punto de partida de su reflexión. Al igual que otros teólogos contemporáneos (9), Metz acepta la descripción del mundo presente como un mundo secularizado, y su pensamiento se estructura por tanto como un intento de valorar teológicamente la secularización.

A poca familiaridad que se tenga con estos temas, se habrá llegado ya a la conclusión de que la palabra “secularización” —y sus sinónimos: laicización, mundanización, etc.— cubre una gran variedad de significados, en ocasiones opuestos entre sí. ¿Qué entiende pues Metz por secularización? Quizá una de sus frases más significativas a este respecto sea la que encontramos al inicio del segundo capítulo del libro: la situación presente del mundo —nos dice— es la “situación del tránsito de un mundo divinizado a un mundo hominizado” (10).

---

(8) p. 11. Ese ensayo (*Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in einer weltlichen Welt*) fue publicado originariamente en “Geist und Leben”, 35 (1962) 165-184. En *Teología del mundo* ocupa pp. 11-66.

(9) En anteriores escritos hemos tenido ya ocasión de ocuparnos de algunos de ellos, concretamente de Dietrich Bonhoeffer y de sus seguidores en el mundo teológico anglosajón: cfr. *Secularización y existencia cristiana*, en “Palabra”, 6 (1968) 13 ss.; *La secularización en la teología anglosajona contemporánea*, en “Scripta Theologica”, 1 (1969) 189-211; *Hablar de Dios*, Ed. Rialp, Madrid 1970; *El fenómeno contemporáneo de la secularización*, en “Atlántida”, 43 (1970) 5-24.

(10) pp. 74-75. Este ensayo, que ocupa pp. 73-103, apareció por primera vez en “Hochland”, 56 (1964) 377-391. Después de 1964 ha vuelto también ampliamente sobre el tema, especialmente en *Versuch einer positiven Deutung der bleibenden Weltlichkeit der Welt*, en *Handbuch der Pastoraltheologie*, 11-

Secularidad o mundanidad del mundo (*Weltlichkeit der Welt*). desdivinización, desnuminización, hominización, son, en suma, para Metz, términos equivalentes (11). Nuestra cultura, como resultado de un largo proceso de secularización, ha llegado —afirma Metz (12)— a una situación caracterizada por la objetivación de la naturaleza. Es decir se ha dejado de concebir a la naturaleza y al cosmos como realidades superiores al hombre, que por tanto no pueden ser alteradas hondamente por la acción humana, y se ha pasado por el contrario a considerarlas como objetos sometidos al dominio y a la experimentación de la humanidad.

En otros períodos de la historia el hombre se sentía en efecto inmerso en la naturaleza, que se le presentaba como absolutamente superior a él. En ocasiones la consideraba como madre que le cobijaba y protegía, en otras como fuerza vengadora que lo amenazaba, pero, en la confianza o en la angustia, su dominio era siempre reconocido y el hombre se sometía a ella sin discusión. Hoy todo eso ha cambiado, y el hombre se afirma como dominador del mundo.

Ese sentimiento de subordinación a la naturaleza —afirma además Metz y este, como veremos, es el punto central de su argumentación— dependía del carácter numinoso de la comprensión del mundo propia del hombre de aquellas épocas de la historia: la naturaleza era considerada como una epifanía o prolongación de la Divinidad, de tal manera que en ella se creía percibir y experimentar la acción divina, y por tanto se la respetaba y acataba. Al proclamarse en la época moderna la secularidad del mundo, es decir el carácter no-divino y no-numinoso del cosmos, fue reconocido automáticamente como materia apta para la hominización, como mundo disponible para la acción, y el hombre se lanzó a descubrir las leyes naturales y a desarrollar técnicas que hicieran posible el control de las fuerzas cósmicas. Ese proceso

12, Freiburg in B., 1966, pp. 239-267, y en el artículo incluido como capítulo 6.º de *Teología del mundo*, que data de 1968.

(11) Si bien presenta aspectos originales, la idea de secularización o desdivinización de Metz depende de una concepción de lo sacro que encuentra sus antecedentes en las filosofías de Schleiermacher, Rudolf Otto y Heidegger, y en los análisis sociológicos sobre la evolución de la cultura occidental realizados por Max Weber.

Conviene advertir que el original alemán contrapone constantemente "Weltlichkeit" (mundanidad) a "Säkularität" (secularidad) y sus derivados; en la traducción castellana, sin duda como consecuencia de la significación que esas palabras tenían ya en nuestro idioma, el traductor no ha conseguido conservar esa contraposición tan claramente como en el texto alemán, si bien se mantiene a veces en la contraposición entre secularidad y secularismo. En este ensayo seguimos la misma forma de hablar que se emplea en la traducción castellana, pero usando con más frecuencia el sustantivo mundanidad.

(12) Cfr. *Teología del mundo*, p. 76-78.

se ha desarrollado y ha producido sus frutos, de manera que el hombre contemporáneo es consciente de que el cosmos no es un orden preestablecido en el que nada puede cambiar, sino una materia que puede ser dominada: tiende pues a comprenderse cada vez más a sí mismo como *homo faber*, más aun como *homo manipulator*, es decir como un hombre que puede modificar cuanto le rodea, crear su propio ambiente, planificar su futuro (13). En virtud de un proceso en espiral, esa acción fabricadora, nacida de la situación de secularidad o desdivinización, contribuye a su vez a aumentar la conciencia de la no-numinosidad del mundo, ya que lo que se ofrece a la mirada humana es cada día más un mundo hominizado: "lo que de manera primordial y directa resplandece ante nosotros, no son los *vestigia Dei*, sino los *vestigia hominis*. La creación de Dios está mediatizada en todas partes por la obra del hombre" (14). El mundo que el hombre contempla es el mundo nacido de su libertad, de sus aciertos o de sus errores: un mundo por tanto en el que, temáticamente, no se entra en relaciones con Dios, sino con la propia responsabilidad humana.

El proceso de secularización y desdivinización de la comprensión del mundo que de él deriva —continúa Metz— han sido presentados por los diversos factores de la incredulidad o del ateísmo teórico como un argumento y una fuerza a favor de su postura: han intentado identificar el proceso de hominización con un supuesto proceso de humanización autónoma del mundo, es decir con la afirmación de que el hombre se redime a sí mismo, y, por tanto, con la negación positiva de la realidad de Dios. El proceso de secularización anunciaría por tanto, según esos autores, el futuro de la incredulidad. Algunos pensadores cristianos han aceptado ese diagnóstico, viéndose así llevados a una trágica postura: dirigir un no rotundo a la civilización presente, afirmar que el mundo moderno está más separado de Dios y es más estructuralmente a-cristiano que ninguna otra época de la historia humana; o bien —como hace la teología dialéctica— yuxtaponer salvación y perdición, promesa y crisis, luz y tinieblas, lo que, al impedir que se pueda hablar de salvación o de perdición, de edifi-

(13) Cfr. p. 190.

(14) pp. 47-48; frases análogas en pp. 79-80, 193. Al igual que otros autores, que ven en el desarrollo de la ciencia física y de la técnica un hecho que favorece la mentalidad arreligiosa, Metz manifiesta aquí no haber superado la teología deísta: el problema de Dios surge no en una perspectiva física, sino metafísica, no al considerar la interconexión de las causas segundas sino al percibir la contingencia de la totalidad de esas causas y por tanto su dependencia de la Causa primera; y, en ese sentido, es independiente del menor a mayor desarrollo de las ciencias físicas y naturales. Ver las observaciones parecidas que, con relación a Bonhoeffer, hacíamos en *Hablar de Dios*, o. c., pp. 138-151.

cación o de ruina, equivale a afirmar que en el mundo no sucede nada de auténtico valor. De un modo o de otro, ambas maneras de considerar la historia se exponen a un peligroso extrinsecismo en la forma de entender la salvación (15).

Todas esas posturas por lo demás —e independientemente en parte de la filosofía de la historia que implique cada una de ellas— incurren, a juicio de Metz, en un equívoco fundamental: considerar la secularización y la consiguiente secularidad del mundo como un acontecimiento anticristiano. En realidad, afirma por su parte nuestro autor, la mundanidad de la actual comprensión del mundo, no sólo no es anticristiana, sino que es un fruto o efecto histórico del cristianismo; de ahí la tesis básica que enuncia al comienzo de sus reflexiones: “la secularidad del mundo, tal como surgió en el moderno proceso de secularización, y tal como se nos encara hoy día de forma globalmente más aguda, ha surgido de 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 testifica con ello el poderío intramundano de la *hora de Cristo* en la situación actual de nuestro mundo” (16).

Para fundamentar esta tesis, Metz argumenta a partir de una presentación del mensaje cristiano sobre la creación y sobre la Encarnación, en la que se advierte una clara influencia de Gogarten. Sigámosle en esas reflexiones, ya que así podremos captar mejor el hilo de su pensamiento. El dogma de la creación —afirma— ha puesto de relieve la profanidad del mundo (17). La antigüedad pagana carecía de la noción de Dios creador trascendente, y concibió a la Divinidad como el principio del mundo, como una especie de razón cósmica que regulaba inmanentemente el sucederse de los ciclos, periodos y estaciones. Era eso precisamente lo que hacía que a los antiguos el mundo se les presentara como numinoso e inmediatamente divinizado, y, por tanto, como no dominable por el hombre. Según el mensaje cristiano, Dios es el Creador absolutamente trascendente, infinitamente elevado por encima del mundo creado, netamente distinto y alejado de El en su infinitud. Por la fe el creyente se relaciona con Dios, y trasciende por tanto la comprensión mundana del mundo, pero al trascender no la destruye, sino que pone de relieve su no-divinidad, su no-numinosidad, su secularidad: “la fe, en su trascendencia hacia Dios, hace precisamente que el mundo aparezca ante

(15) Cfr. pp. 13-20, 67-68, 89-92.

(16) pp. 20-21.

(17) Sobre secularización y creación, cfr. pp. 42, 48-87.

ella *como mundo*" (18). En otras palabras, la fe no absolutiza ni la sociedad, ni la ciencia, ni ningún otro ámbito de la existencia intramundana, y por tanto no suprime la distinción entre lo divino y lo secular, entre la sacralidad y la profanidad, sino que al contrario subraya con inigualable fuerza la mundanidad del mundo: hace que el mundo se presente al hombre como mero mundo, mundo distinto de Dios y dominable por el hombre, mundo que es, en una palabra, expresión de la subjetividad humana y creación de su libertad.

Cabría pensar —y esto nos conduce al segundo momento de la argumentación de Metz— que la Encarnación hubiera variado esa situación, que la venida de Dios a la tierra implicara la divinización del cosmos, y la superación de la mundanidad de la comprensión del mundo. No es así, sin embargo, rebate Metz (19). En la Encarnación, en efecto —argumenta—, al asumir el Verbo una naturaleza humana, no la menguó, ni la degradó a la condición de instrumento pasivo, sino que al contrario la hizo existir con toda plenitud: Cristo fue perfecto hombre. Pues bien: lo que se dice de la asunción de la naturaleza humana de Cristo, puede aplicarse substancialmente a las relaciones entre el hombre y Dios. Lo que Dios asume no lo violenta, ni lo absorbe en Sí, ni lo destruye. Al acoger Dios al hombre con un supremo gesto salvífico, lo acoge y lo asume en cuanto distinto de él.

El que la Encarnación no pueda ser interpretada de manera monofisita, pone de relieve que Dios no anula la distancia infinita que hay entre El y el hombre, y que por tanto respeta y mantiene el carácter puramente mundano de la comprensión que el hombre tiene del mundo. La Encarnación supone la asunción o aceptación (*Angenommenheit*) por parte de Dios del carácter secular de la comprensión que el hombre tiene de sí mismo, y corta por tanto de raíz toda posibilidad, todo intento y toda aspiración a una nueva numinosidad del mundo. "Dios —escribe Metz en la que califica de *proposición fundamental* de su argumentación— ha asumido (= aceptado) el mundo con definitividad escatológica en su Hijo Jesucristo" (20).

Por eso Metz concluye afirmando que el cristianismo ha liberado la secularidad del mundo: la fe cristiana, al ser la plena revelación de Dios, es al mismo tiempo la revelación de la secularidad del mundo en su ser propio. Recordemos para captar el sentido de estas afirmaciones que la palabra mundo tiene siempre en Metz un sentido antropológico: indica no el mundo o la historia en su facticidad, sino la comprensión del mundo por el

---

(18) p. 85.

(19) Sobre la secularización y Encarnación, cfr. pp. 29-39, 88-89.

(20) p. 23; cfr. pp. 41-42, 73, 88.

hombre. Afirmar que el mundo de hoy se ha vuelto secular, profano, equivale pues en Metz a proclamar que el hombre de hoy comprende el mundo a partir de sí mismo y no a partir de Dios. Afirmar que Dios ha asumido la secularidad de la comprensión del mundo equivale análogamente a sostener que Dios respeta ese antropocentrismo de la comprensión, y que es desde esa situación y en esa situación como llama y acoge al hombre.

En resumidas cuentas, lo que viene a afirmar Metz en sus reflexiones a partir de la creación y la Encarnación, es que Dios, al acoger al hombre en su gesto salvífico, respeta lo que es propio de la naturaleza humana, es decir —según él— la secularidad y el antropocentrismo de su comprensión del mundo. Es obvio que todo el peso de la argumentación recae sobre esta última frase, y en ese sentido se puede decir que la interpretación que Metz da de la secularización está basada en la contraposición entre divinismo (o actitud que considera propia de la cultura griega) y antropocentrismo (actitud propia en cambio de la situación actual). Es pues oportuno detenernos un momento para analizar estos términos.

Por *divinismo* entiende Metz aquella doctrina o situación cultural en la que el hombre concibe el mundo como una realidad numinosa, es decir como la epifanía o prolongación de Dios, de tal manera que la propia comprensión del mundo es fundamentada en Dios y el juicio humano sobre la historia es considerado como expresión del juicio de Dios e identificado como el acto de fe. *Antropocentrismo* significa en cambio que el hombre advierte que la comprensión que obtiene del mundo deriva de la propia subjetividad voluntaria, ya que está condicionada por su horizonte mental o proyecto *a priori* de conocer, y que reconoce por tanto que su programa histórico y su plan de futuro no tienen un valor y un sentido último sino que son meramente mundanales o seculares. De ahí la oposición entre ambas actitudes, y la primacía que otorga a la segunda. El divinismo —argumenta en efecto Metz— puede parecer una forma de pensar que sitúa al hombre en relación con Dios y que favorece por tanto la ordenación a El; en realidad convierte a Dios en un elemento integrante del mundo y hace por tanto imposible una relación auténticamente personal del hombre para con El. El antropocentrismo, por el contrario, al hacer al hombre consciente de su subjetividad facilita la disponibilidad para con Dios en un acto de amistad y entrega.

Más adelante deberemos tratar con amplitud del antropocentrismo, ya que ahí se encuentra el núcleo del pensamiento de Metz, pero, aunque suponga interrumpir algo la exposición, parece conveniente hacer ya alguna anotación crítica, puesto que

Metz al rechazar la actitud que califica de divinista —con lo que, aceptada su descripción, estaríamos de acuerdo (21)—, y —lo que es más problemático— al proponer como solución alternativa el antropocentrismo, amalgama cuestiones y perspectivas muy diversas entre sí, simplificando indebidamente los términos del problema:

a) parece, en primer lugar, sostener que todo intento de comprender el mundo desde Dios equivale a hacer de Dios el *primum cognitum*: argumenta en efecto como si bastara con denunciar un ontologismo de tipo panteísta para poder afirmar sin más el antropocentrismo. La idea de un itinerario de la mente hacia Dios, y de una vuelta desde Dios hacia el mundo, no es ni siquiera tenida en cuenta;

b) al relacionar con ese tema el problema de las relaciones entre *sacerdotium* e *imperium* y el del juicio humano sobre la propia coyuntura histórica (22), parece identificar el problema del itinerario de la mente hacia Dios con el de la comprensión de la situación en todas sus dimensiones: en realidad se trata de momentos noéticos diversos, y si la situación medieval puede resultar criticable en algunos aspectos no es, a nuestro juicio, porque pervivieron en ella restos de panteísmo griego, sino porque no llegó a desarrollar una reflexión críticamente elaborada de los signos de la voluntad de Dios (23).

Estas observaciones, que para ser desarrolladas deberían llevar a una crítica del deísmo que se insinúa en algunas formulaciones de Metz, no zanján como es obvio la cuestión, ni lo pretenden: aspiran sólo a señalar dónde están algunos de los problemas centrales que plantea del pensamiento de Metz, anticipando así ciertos aspectos de las cuestiones que deseamos examinar más adelante. En cualquier caso —y reanudamos así nuestra exposición— es claro que, afirmada esa contraposición entre divinismo y antropocentrismo, el camino se presenta expedito para el juicio sobre la secularidad del mundo que encontramos en la obra de Metz y para la descripción de la secularidad que ese juicio presupone.

La secularización —concluye en efecto Metz— no es un acontecimiento anticristiano, ya que no está orientada contra la fe,

---

(21) Nuestra crítica sería más bien la siguiente: ¿ha existido alguna vez un "divinismo" así? De hecho nos parece difícil no sólo que ningún historiador de la cultura griega esté dispuesto a admitirlo como imagen de aquella divinización, sino incluso que sea aceptado por los estudiosos de etnología y de las religiones primitivas.

(22) Ver la descripción del proceso histórico que ha llevado a la secularización que hace en pp. 41-48, y, más brevemente, en pp. 90-91.

(23) Por lo demás las raíces del teocratismo medieval parecen encontrarse no tanto en un optimismo político de tipo griego, cuanto en un pesimismo histórico dependiente en última instancia de la apocalíptica judía.

sino contra el "divinismo cósmico inmediato", contra el intento indebido de experimentar lo divino en el cosmos (24). La situación cultural presente, con su desdivinización de la historia, su conciencia de la capacidad programadora del hombre y su consiguiente énfasis en la libertad y responsabilidad humanas, se le presenta en suma a Metz como una coyuntura social que, al hacer culturalmente inviable un divinismo ingenuo, fuerza una clarificación de la conciencia humana, favoreciendo por tanto la comprensión de la autenticidad de la actitud creyente y el reconocimiento de la estructura antropocéntrica del conocimiento. La secularidad del mundo, en cuanto estado de conciencia, se sitúa por consiguiente, en la línea del "filo antropocéntrico", del que constituye una consecuencia y una cristalización (25).

Esa valoración del proceso de secularización no equivale, en Metz, a la afirmación de un progreso necesario. La afirmación de la ambigüedad o ambivalencia de la historia es constante en sus escritos, y recuerda en concreto repetidas veces que la experiencia de la secularidad puede ser vivida mal y adulterada, tanto por la vía del secularismo y del ateísmo, cuando el hombre exaltado por su capacidad de dominar la materia aspira a una humanización meramente intraterrena, como por la vía de la desesperación inmanente, cuando el hombre consciente de la dramaticidad de la historia se abandona al nihilismo de la propia angustia.

Pero si se deben rechazar los errores secularistas y ateos que han acompañado a la secularización en su desarrollo histórico, oponerse a ese proceso en sí mismo, en su dignificación radical, sería, según Metz, dar un paso atrás y desconocer un auténtico progreso y una manifestación extremadamente importante de la influencia del espíritu cristiano sobre la cultura. El creyente no debe pues —y esta afirmación vuelve con frecuencia en sus páginas— auspiciar el fin de la edad moderna, ni dejarse dominar por el pesimismo como si la fe hubiera sido expulsada de la escena intelectual del mundo, sino que debe afirmar más bien que los tiempos modernos están apenas comenzando y que el cristianismo se encuentra no al final, sino al principio de su influencia dentro de la cultura del mundo (26).

El cristiano, en suma, no debe intentar volver al divinismo, sino, al contrario, reconocer abiertamente la secularidad y mundanidad (antropocentrismo) de su propia visión del mundo, es

(24) Cfr. pp. 35, 43.

(25) La viculación entre secularidad o mundanidad y antropocentrismo de la comprensión es afirmada repetidas veces por Metz: cfr. pp. 26-28, 39-41, 75, 107.

(26) Cfr. pp. 50-51, 92-93.

decir aceptar el hecho de que la comprensión de su situación sea obtenida a partir de su propia subjetividad, de modo que, temáticamente, no está determinada por la fe; renunciar a reencontrar una nueva unidad entre fe y comprensión del mundo, y enfrentarse con la propia libertad que proyecta el mundo y programa el futuro. Asumir en una palabra, el proyecto de la vida que le relaciona con el mundo, y trascenderlo con la fe en el lanzarse hacia Dios, sin menospreciar su patria mundana, pero sin intentar incluirla expresamente en el acto de fe, sino manteniéndola en su profanidad. Es así —concluye Metz— como la fe libera a la secularidad, a la comprensión mundana, respetándola y revelándole su verdadero sentido (27).

La consecuencia inmediata de esa aceptación es que el cristiano experimenta un pluralismo o pluralización de sus esferas de conciencia (28). Debe en efecto vivir tomando como punto de partida principios distintos entre sí, sin poder reducirlos a una unidad orientadora, sintiendo la impresión de que está viviendo de “dos verdades”, puesto que la fe y el mundo no se encuentran en una situación tal que se pueda abordar y fijar únicamente desde la fe. Todo eso —advierte Metz— puede causar una situación de perplejidad e incluso de inseguridad, producir, en una palabra, la sensación de que la fe peligra, ya que no queda lugar para ella. Pero no es así —rebate—, sino que al contrario, se ha hecho posible una profundización en la actitud creyente: si el cristiano se mantiene en esa experiencia límite, sin dejarse arrastrar ni por la exaltación prometeica ni por la angustia, es decir, si proclamando la pura mundanidad de su visión del mundo, la trasciende para confesar a Dios y entregarle la vida, entonces la mundanidad de la comprensión da lugar a una afirmación supremamente genuina y original de la fe. De esa forma en efecto no es ya el cosmos lo que —como ocurría con el divinismo— hace presente Dios al hombre, sino al contrario el hombre quien hace presente a Dios en el mundo. Al hacerse consciente de la profanidad de su comprensión del mundo, el hombre se presenta como el mediador, como el lugar de trasbordo de ese mundo liberado hacia una disponibilidad con relación a Dios (29).

Cuanto llevamos expuesto hace ver que si, para Metz, la fe se afirma en la secularidad del mundo, esa secularidad debe a su vez ser interpretada situándola en el contexto del antropocentris-

(27) Cfr. pp. 54-56.

(28) Cfr. pp. 54, 94-96.

(29) Cfr. pp. 53 y ss.; ver también la parte final del segundo capítulo (pp. 93-103) que es donde Metz intenta más claramente un análisis antropológico de la experiencia de la secularidad en cuanto experiencia límite del existir y apertura hacia Dios como término de la libertad.

mo de la comprensión: entonces, y sólo entonces, podrá ser valorada positivamente. La descripción que hace Metz de la secularización y de la consiguiente secularidad tiene pues un carácter complejo, que, a modo de resumen, podemos esquematizar de la manera siguiente:

a) por secularización, a un nivel de constatación sociológica, entiende la situación cultural de occidente en cuanto época post-teocrática y post-ideológica, en la que si, de una parte, se tiene una honda conciencia del valor de las fuerzas humanas y de la capacidad de la técnica para dominar la materia y programar el desarrollo; de otra, se experimenta un hondo desencanto al haber constatado esa precariedad y la reversibilidad de las realizaciones humanas que hacen imposible garantizar plenamente el futuro, y haber conocido las consecuencias trágicas de las ideologías que, pretendiendo unificar la conciencia humana y abarcar la totalidad de la historia dando así una absoluta seguridad, llevan en la práctica a desconocer la libertad y se convierten en instrumentos de tiranía y de alienación;

b) esa situación socio-cultural es juzgada y valorada a partir de una visión de la historia del pensamiento según la cual el filo evolutivo que rige el desarrollo de la comprensión humana es el progresivo desvelarse del carácter antropocéntrico de dicha comprensión. Es decir la secularización es explicada no como consecuencia de factores y hechos contingentes, sino como el incidir a nivel político-cultural de una proposición de orden filosófico: el antropocentrismo o subjetividad de la comprensión, del que se hace depender la posibilidad de asumir simultáneamente esa percepción de la disponibilidad y de la indisponibilidad del futuro que caracteriza a la situación cultural presente. Es porque el mundo que conoce el hombre es el mundo humano determinado por el propio horizonte mental o proyecto de conocer, por lo que —según Metz— se nos presenta como mundo disponible, dócil y plasmable; y es a la vez por eso mismo por lo que el futuro aparece como radicalmente indisponible, condicionado y precario, ya que depende de una libertad cuyo curso no puede ser abarcado por la mirada y que, por tanto, no permite garantizar la realidad y la continuidad del futuro;

c) la tarea que hoy se expone es pues la de aceptar conscientemente la experiencia de secularización, evitando que pase inadvertida (vuelta al divinismo) o que sea adulterada (caída en el ateísmo secularista, en la ideología, o en el escepticismo nihilista), sino haciendo que dé lugar a una percepción clara de la mundanidad de la comprensión. Lo que equivale a asumir ese antropocentrismo formal percibiendo sus implicaciones vitales e

históricas: advertir que si el hombre obtiene la comprensión del ser a partir de la subjetividad, y por tanto autónomamente esa comprensión es, por eso mismo, meramente mundana, ya que está incluida en las coordenadas del tiempo y se ordena a una acción que se consume en el mundo y que el hombre experimentará siempre como limitada y como incapaz de agotar su subjetividad;

d) reconocer la secularidad es, por consiguiente, mantenerse en ella sin intentar afirmarse a sí mismo como lo absoluto; mantenerse en suma en la pura experiencia del límite, enfrentarse seriamente con la existencia aun reconociendo y proclamando su no absolutividad. Cuando se le entiende así, y solamente entonces, la secularidad constituye la base para una afirmación hondamente genuina de la fe, por la que el hombre, aceptando la dolorosa sustracción de la unidad de su existir y la indisponibilidad del futuro, entrega a Dios esa vida que incesantemente se le escapa y acepta la revelación que Dios hace de Sí mismo como el futuro libre e indomitable de toda la historia humana.

A través del resumen que acabamos de hacer, y en el que hemos procurado poner de relieve el sentido último de las afirmaciones de Metz en *Teología del mundo*, no es difícil advertir cuál es la matriz teórica de la que esas afirmaciones derivan: la analítica existencial de Heidegger, y, más concretamente, la reinterpretación de esa analítica intentada por Rahner, que es de quien Metz ha recibido los principios doctrinales sobre los que estructura su pensamiento. La antropología supuesta e implicada en las tesis de Metz sobre la secularización es pues la visión rahneriana del hombre como aquel existente que, con ocasión de su experiencia mundana, al advertir el carácter *a priori* de su conocer, percibe su *excessus* sobre todas y cada una de las realizaciones empíricas de su subjetividad, y, manteniéndose firme frente a la transitoriedad del acontecer, se reconoce a sí mismo como ser libre y perennemente abierto, capaz de proclamarse disponible para el Absoluto.

Una valoración crítica honda de las ideas de Metz —y especialmente de esa contraposición entre divinismo y antropocentrismo, cuyos límites hemos señalado— nos obligará por tanto a analizarlas a partir de todo ese trasfondo teórico. No olvidemos, sin embargo, que las ideas de Metz sobre la secularización no constituyen la última palabra de su *Teología del mundo*. Antes pues de enfrentarnos con esos problemas, debemos continuar nuestro examen, exponiendo el contenido de la que, según decíamos, puede ser considerada como la segunda parte de esta obra: la tesis sobre la teología política.

### *De la secularización a la teología política*

Cronológicamente, el momento clave de la evolución de las ideas de Metz puede situarse en los años 1964 y 1965. El factor teórico determinante de esa evolución es su preocupación por la historia, y su advertencia de la imposibilidad de llevar a una ética de la acción social a partir de los presupuestos filosóficos de que ha partido (30): estimulando y dando su configuración definitiva a ese cambio, se sitúa el impacto que, por esas fechas, producen las ideas de Ernst Bloch en el mundo teológico de habla alemana (31). El resultado de todo ello es el intento de Metz por pasar de una teología post-metafísica, existencial y secularizada, como es la de la primera etapa, a una teología post-existencial, crítica y política, que es lo que intenta perfilar durante la segunda (32).

Un filosofar que siga a Heidegger lleva en efecto a poner de relieve la historicidad humana, el darse el hombre en situación, pero está expuesto a desconocer, e incluso a negar, la historia como realidad y proceso en el que algo se produce y se crea, y a separar al hombre de la tarea de la construcción del futuro. Es ese el riesgo al que Metz ve abocada su teología de la secularización. Partiendo, como lo hace Metz, de la negatividad de la conciencia trascendental, está en condiciones de afirmar sólo al hombre en cuanto consciente de su dignidad frente a la transitoriedad de lo cotidiano, pero no la historia de su facticidad real, y, por eso, de lo que habla su teología no es del mundo como historia, sino de la conciencia que el hombre tiene de existir en el mundo y en la historia, ya que la afirmación de la historia es sólo un

(30) Estos puntos han sido bien señalados por Fiorenza en el artículo antes citado: cfr. nota 1.

(31) Para completar la visión de la actitud de Metz con respecto a las ideas de Bloch puede consultarse su ensayo *Gott vor uns*, en la obra colectiva *Ernst Bloch zu ehren*, Suskamp Verlag, Frankfurt 1965, pp. 227-241.

(32) Los capítulos fundamentales de esta segunda parte son el 3, el 5 y el 6; las fechas y las referencias bibliográficas originales son:

— La Iglesia y el mundo en el horizonte escatológico: *The Church and the World*, en *The World in History. The St. Xavier Symposium*, New York 1966, pp. 68-85; texto alemán: *Zum Verhältnis von Kirche und Welt*, en *Künftige Aufgaben der Theologie*, München 1967, pp. 11-30.

— La Iglesia y el mundo a la luz de una teología política: *Le rapport entre l'Eglise et le monde à la lumière d'une théologie politique*, trabajo presentado al congreso internacional celebrado en Toronto en agosto de 1967, en *La Théologie du Renouveau*, Montreal-Paris 1968, vol. 2, pp. 33-47; texto inglés en *Renewal of Religious Thought*, Montreal 1968, vol. 2, pp. 167-192; este trabajo no había aparecido en alemán hasta su inclusión en *Zur Theologie der Welt*.

— La responsabilidad cristiana con respecto a la planificación del futuro en un mundo secular: incluido en la obra colectiva *Die neue Gemeinde*, Mainz 1968, p. 247-260.

momento noético que debe ser negado y trascendido para poder afirmar el *excessus* del hombre sobre el acontecer y, por tanto, su apertura al infinito. Metz, en suma, se ve condenado a no hablar de historia sino de historicidad, y a concebir de tal manera la historicidad que implique la imposibilidad absoluta de una referencia a la historia en cuanto tal.

Desde una perspectiva teológica, Metz afirma obviamente la historia en cuanto historia de la salvación, pero sus principios teoréticos le inclinan a incluirla bajo el silencio y la reserva de Dios. Esa tendencia se advierte muy claramente a lo largo de los primeros capítulos de *Teología* del mundo, que suponen por eso un cierto acercamiento de Metz a la teología dialéctica (33). Sin entrar de momento en otros aspectos del tema, es obvio que eso no resuelve el problema de la historia tal y como va a acabar planteándolo Metz a partir de 1964, ya que la única positividad de la historia que consigue afirmar es siempre una positividad a nivel del ser de conciencia (toma de conciencia de la secularidad), que conduce precisamente a subrayar la pura mundanidad de todo proyecto de acción, y, por consiguiente, la incognoscibilidad del sentido del acontecer: supone pues una separación neta entre historia humana (identificada con la historia de la filosofía) e historia de la salvación. Desde una perspectiva ética y vital todo eso implica que la única ética que Metz está en condiciones de afirmar es una ética de la trascendencia sobre el mundo, es decir una ética de la autenticidad de tipo heideggeriano. Si la comprensión que el hombre tiene del mundo es la expresión de la propia subjetividad voluntaria, la única forma en que cabe hablar de dignidad del obrar humano es refiriéndose a la autenticidad con la que el propio hombre reconoce la pura mundanidad de su acción; todo intento de pasar de la afirmación de la dignidad del hombre a la afirmación de la dignidad y el valor de la obra realizada conduciría a olvidar la subjetividad de la comprensión y por tanto a alienar al existente humano, ya que equivaldría a absolutizar las creaciones de la propia subjetividad, convirtiéndolas en ideología que aniquila la libertad y la creatividad y cercena la apertura a la trascendencia.

El problema de la historia se lo plantea el Metz de esta segunda época no a partir de una profundización en el mensaje evangélico o de un estudio dogmático sobre el ser del cristiano

---

(33) Metz depende de la teología dialéctica no sólo a través de Gogarten, a quien ya mencionábamos, sino también de Bultmann, a quien remite al exponer la concepción antropocéntrica del mundo, y de Hans Küng, de cuya teoría sobre la justificación y sobre la situación infralapsaria se hace eco. Las semejanzas de Metz con la teología dialéctica son sin embargo más bien terminológicas que de fondo, exceptuando el caso de Bultmann a cuya posición se acerca claramente.

en el mundo, sino como consecuencia de una evolución de las categorías culturales de que parte, y concretamente de un cambio en su visión de la secularidad y del proceso de secularización como constitutivos de la mentalidad moderna. Si en su primera etapa por secularidad entendía Metz ante todo el carácter no-numinoso del cosmos, y eso le llevaba a concluir que el hombre debe situarse frente a él como frente a algo que es obra suya y que por tanto debe distinguir radicalmente de lo absoluto; en este segundo momento, aun manteniendo esas coordenadas generales, el elemento de disponibilidad y maleabilidad del mundo con respecto al hombre es fuertemente subrayado, hasta constituir la nota dominante. Secularidad y conciencia y voluntad de futuro tienden así a unirse como ponen de manifiesto las relecturas de su tesis fundamental que aparece en los escritos de esta segunda época: “el acontecer de la llamada secularización y la moderna primacía del futuro están internamente relacionados” (34), “el proceso de la creciente secularización del mundo está dirigido por la comprensión del mundo como mundo histórico que está en devenir, bajo la primacía del futuro (35).

Completando esta nueva descripción hecha por Metz de la comprensión moderna del mundo, se pueden subrayar dos rasgos:

a) la situación cultural presente se caracteriza, en primer lugar, por la primacía categorial del futuro. “La llamada era moderna —escribe— está caracterizada por la constante voluntad de lo nuevo... Parece que la humanidad de esta nueva época conoce únicamente como fascinoso el futuro en cuanto algo que todavía-no-es” (36). El hombre contemporáneo se ha librado del hechizo que lo sujetaba a su propia historia y lo pasado ha quedado relegado en el reino de lo arcaico, hasta el punto de que se puede concluir que “la conciencia moderna tiene una relación puramente historiográfica con el pasado, pero tiene una relación histórica (existencial) con el futuro (37);

b) esa relación de la conciencia humana con el futuro es, por lo demás, el tipo operativo: por futuro entiende en efecto Metz no el advenimiento de un acontecimiento metahistórico, sino el resultado de la acción del hombre. El hombre moderno —tal

(34) p. 110.

(35) p. 194; y en general todo el intento de descripción del mundo contemporáneo que se encuentra en pp. 186-196.

(36) Cfr. pp. 108 y 194.

(37) p. 109. El original alemán contrapone “ein rein historisches Verhältnis” y “ein geschichtliches (existentielles) Verhältnis”; la traducción castellana a la que nos atenemos de ordinario en este ensayo (cfr. nota 2) emplea en ambas ocasiones el adjetivo “histórica”; la hemos modificado, traduciendo “historisches” por “historiográfica”, para respetar mejor el sentido original.

y como Metz ahora lo describe— es en suma el hombre que se comprende a sí mismo primaria y fundamentalmente como el plasmador de un mundo que surge como efecto de su actividad técnica (38).

En resumen, si en la primera parte de *Teología del mundo* Metz asume como expresión adecuada de la mentalidad contemporánea la visión del hombre según Heidegger, en esta segunda etapa acepta en cambio como imagen del hombre de hoy la que deriva del pensamiento marxista. Dada su importancia, veamos este punto con algún detalle.

Hay que advertir, en primer lugar, que, en esta reelaboración de su visión de la historia de la filosofía, Metz continúa afirmando la centralidad del giro antropológico operado en los inicios de la edad moderna que supuso la superación de la visión griega del mundo, y, que al presentar el mundo como material de la libre autorealización del hombre ante Dios, hizo posible la comprensión de la historia; pero —añade ahora— ese paso adelante trajo consigo el peligro de separar el mundo y la intimidad personal del existente humano, considerando al primero como mero mundo de objetos y fomentando así la deshumanización de la existencia (39). Ese peligro deriva —advierde Metz terminando de perfilar sus ideas— del “oscurecimiento del problema del futuro en la metafísica” (40). La metafísica —es decir, el trascendentalismo kantiano (41)— dado su carácter exclusivamente contemplativo y representativo, no está en efecto en condiciones de ponerse en relación adecuada con el futuro: presta sólo atención al presente, al pasado como explicación del presente o a la eternidad de lo que siempre dura, pero no puede captar lo que todavía no es, lo que está surgiendo, lo que está en trance de hacerse (42).

Una clarificación decisiva para superar ese oscurecimiento, continúa Metz, fue conseguida por aquella modificación del giro antropológico que tuvo lugar durante la superación crítica del idealismo del siglo XIX y en la que se puso de relieve que “la experiencia del mundo y el comportamiento en el mundo se efectúan en el horizonte del co-ser interhumano, del ser conjunta-

(38) Cfr. pp. 110, 194-195.

(39) Cfr. pp. 70-71; estos párrafos centrales provienen de un estudio complementario al capítulo 1.º, que tiene por título “El mundo como historia” y que recoge, ampliándola y retocándola la voz *Welt* del *Lexikon für Theologie und Kirche*.

(40) Tal es el título del estudio complementario incluido al final del capítulo 3.º de esta obra: cfr. pp. 126-130.

(41) A juzgar por las páginas que dedica al tema de la metafísica, Metz no parece conocer más filosofía que la de Kant y la de la escolástica de tipo esencialista: eso explica en parte sus afirmaciones, si bien pone de relieve la limitación de su información teórica e histórica.

(42) Cfr. pp. 126-127.

mente entre los hombres. Y esto, no sólo en el sentido *privado* de la revelación yo-tú, sino en el sentido *político* de la convivencia social” (43). Se subrayó así la condición social del hombre, y se puso de relieve a la vez la necesidad de un nuevo tipo de comprensión: para entrar en relación con las transformaciones sociales, con lo que se está haciendo, no es adecuada una conciencia puramente contemplativa, sino que se requiere una conciencia actuante, “una nueva y original aleación de teoría y práctica”; allí donde la razón se aplica al tema de la libertad política, la razón teórico-trascendental se sitúa en el interior de la razón práctica, y toda “teoría-pura” es radicalismo insuficiente (44).

Metz intenta en suma recoger la crítica hecha por Marx al pensamiento ilustrado-idealista, interpretando la crítica marxiana según las ideas de la escuela de Frankfurt, y especialmente las de Ernst Bloch. Eso le lleva a enfrentarse con la filosofía trascendental en la que se ha basado la teología que había defendido hasta ahora, pero —y este hecho debe ser subrayado fuertemente— ese enfrentamiento no llega al núcleo gnoseológico radical, es decir, al problema del antropocentrismo formal y del carácter *a priori* del conocer, sino que se sitúa al nivel de las relaciones entre teoría pura y praxis. Ahí, como tendremos ocasión de analizar más adelante, radica la crisis teórica en la que acaba desembocando Metz; pero veamos antes cómo ese cambio en la valoración de la historia de la filosofía, influye en la orientación de la teología fundamental de Metz.

Habiendo afirmado que la comprensión que el hombre tiene de sí mismo debe ser el punto de partida de la respuesta de fe, ya que la fe debe asumir la comprensión humana sin modificarla ni alterarla intrínsecamente, un cambio en la descripción del hombre trae consigo la necesidad de reestructurar todo el pensamiento teológico. Es así como Metz, en esta segunda etapa, se ve abocado a adoptar una actitud crítica ante la teología existencial que ha sostenido hasta ahora, ya que es claramente incapaz de adecuarse a la mentalidad de un hombre que se comprende a sí mismo como lanzado a la acción (45); y a buscar puntos de intersección entre el mensaje cristiano y esa mentalidad. Dos son los temas en los que cree encontrar apoyo para una presentación de la fe cristiana como impulso para la construcción humana del futuro: la tensión escatológica de la esperanza cristiana y la dimensión social y colectiva de la fe.

(43) pp. 71-72.

(44) Cfr. pp. 127, 129-130, 145-146.

(45) Para la crítica de Metz a la teología existencial, cfr. pp. 107, 117-118, 122-123, 126-127, 141-142, 146-147, 165.

Las palabras de Dios en el Antiguo Testamento —escribe comenzando a tratar el tema de la esperanza (46)— son palabras de promesa: las declaraciones de Dios son anuncios de lo que viene, y por tanto señalan y orientan hacia el futuro. La visión bíblica, en contraste con la visión griega que concebía la historia de una manera cíclica, está determinada por la expectación del cumplimiento y, por tanto, por el *pathos* de lo nuevo. Las promesas veterotestamentarias se cumplieron en Cristo, pero no por ello el mensaje bíblico perdió el sentido del futuro y la actitud de esperanza, ya que “la fe, en el Nuevo Testamento, es siempre una victoria, una victoria no sólo sobre nosotros mismos, sino también una victoria que vence al mundo” (47). Se puede pues concluir —afirma Metz— que en el horizonte escatológico “la divinidad de Dios se revela como el poder de nuestro futuro y no primariamente como *el ser que está sobre nosotros* en el sentido de una trascendencia que se experimenta sin historia” (48). Ciertamente Dios es el absolutamente trascendente, y es por tanto un futuro que estriba en sí mismo y que no surge de las posibilidades de nuestra libertad humana y de nuestra conducta, sino que al contrario apela y llama a nuestra libertad. Pero sería erróneo deducir de ahí una actitud pasiva o de mera expectativa por parte del hombre, antes al contrario, esa trascendencia de Dios conduce con mayor radicalidad que ningún otro horizonte, a un constante esfuerzo por superar la situación presente, ya que “tan sólo un futuro que es *más* que un correlativo y una proyección de nuestras propias posibilidades latentes puede liberarnos para lo realmente *nuevo*” (49).

La escatología cristiana no es pues ni una escatología existencialista del puro presente, ni una escatología de la expectación meramente pasiva: el cristiano es colaborador del reino y debe confirmar su fe con la praxis. Pero —advierte Metz— si esas consideraciones son centrales, es necesario completarlas, ya que —mantenidas a ese nivel— no explicitan la relación entre fe cristiana y plasmación del mundo, y podrían ser compatibles con el refugiarse del hombre en el marco de una historia de la salvación concebida de una manera individualista. Hay pues —concluye Metz— que afirmar y subrayar a la vez la unidad de la historia y por tanto la dimensión social y política de la fe (50). No se puede en efecto establecer sin más una separación entre un

---

(46) La exposición más completa se encuentra en pp. 113-118.

(47) p. 117.

(48) pp. 114-115.

(49) p. 115.

(50) Cfr. pp. 198-199. Sobre el tema de la dimensión social de fe y esperanza cfr. en general p. 119-126, 147-150, 197-203.

futuro absoluto y un futuro relativo, un futuro sobrenatural de la fe y de la Iglesia y un futuro natural del mundo histórico, ya que “la esperanza, con la que la fe cristiana se relaciona con el futuro, no se puede realizar dejando a un lado el mundo y su futuro” (51). El horizonte de la fe es un horizonte universal, y por tanto —concluye— “las promesas escatológicas de la tradición bíblica —libertad, paz, justicia, reconciliación— no se pueden *privatizar*, no se pueden reducir al círculo privado. Nos están obligando incesantemente a la responsabilidad social” (52).

No se debe olvidar, señala Metz —y la insistencia en este punto distingue su teología de la que se ha dado en llamar “teología de la revolución”— que esa invitación a la responsabilidad social se realiza bajo la “reserva escatológica de Dios”, que introducirá soberanamente su reino. Ningún partido, ni nación, ni raza, ni clase pueden presentarse pues a sí mismos como sujetos de la historia total, ni pretender identificarse con las promesas evangélicas; más aún la historia en su conjunto no puede convertirse jamás en el contenido de una acción política particular (53). Pero ese reconocimiento de la “reserva escatológica” pone de manifiesto la provisionalidad de esas realizaciones políticas y culturales, no su discrecionalidad o caprichosidad; en suma “la reserva escatológica no nos lleva a una relación negativa sino a una relación crítico-dialéctica con respecto al presente social” (54).

Lo propio pues del cristiano es el compromiso con su propio momento histórico, denunciando toda tentación ideológica que, al absolutizar la acción política, cae inevitablemente en el totalitarismo, y estando abierto a toda novedad y a todo cambio que introduzca el devenir de la historia “No os acomodéis al mundo presente”, ha escrito S. Pablo (Rom 12, 2); lo que ahí se critica —comenta Metz— no es la solidaridad con el mundo, sino el conformismo con el mundo existente, que se gloria de sí mismo y que pretende hipotecar el futuro. Y ese es el sentido de la ascesis cristiana frente al mundo (55); no la huida hacia un mundo ilusorio, ni la evasión del momento presente, sino la apertura ante la escisión y el conflicto que todo cambio produce; no la

(51) p. 149.

(52) p. 148. Esa insistencia en la necesidad de no *privatizar* la fe, la crítica a la teología existencial por haber caído en una *privatización* del mensaje cristiano, y la búsqueda de un camino para superar ese hecho, son constantes en estas páginas de Metz; entre otros textos, cfr. pp. 123-124, 139, 143, 202-203.

(53) Cfr. p. 155.

(54) p. 149; cfr. también p. 202-203.

(55) Cfr. el capítulo 4.º de *Teología del mundo*, titulado “La teología del mundo y la ascesis”, y especialmente pp. 133-134.

huida del mundo, sino “la huida con el mundo *hacia* adelante”, la capacidad de cambiar, la disponibilidad para lo nuevo, la prontitud para denunciar críticamente la tendencia del mundo a cerrarse en sí mismo y a conformarse con lo que ya es, olvidándose de ese futuro que ha sido anunciado y sellado por las promesas de Dios.

Uno de los temas centrales de la obra de Bloch es, como hemos apuntado, la crítica del conocimiento puramente representativo, y la búsqueda de una síntesis ante teoría y praxis. Inspirándose en él, era lógico que Metz se enfrentara con el tema de la naturaleza de la teología, y que lo hiciera preguntándose concretamente: ¿cómo debe estructurarse la teología para constituir un impulso a la acción social humana? Es así como llega al punto culminante de su segunda etapa: su doctrina sobre la teología política entendida como teología crítica o “reflexión de segundo orden”, es decir como una reflexión sobre los proyectos humanos encaminada a poner de relieve su provisionalidad y a alimentar la capacidad creativa del hombre (56).

También aquí Metz encuadra sus ideas en el contexto de una visión del desarrollo de la civilización occidental. En la época medieval, la religión cristiana tenía una gran significación social; ello era posible, aun teniendo una formulación de tipo metafísico, porque entonces se daba por asentada la ausencia de problematización en las relaciones entre la fe y la práctica social: había en efecto una estructura comunitaria uniforme y una cosmovisión homogénea, de manera que se podía pasar directamente de las afirmaciones religiosas a las sociales. Pero eso entró en crisis en la época de la Ilustración, que rompió la unidad entre religión y estructura social. Se hacía así necesario repensar críticamente las relaciones entre fe religiosa y vida pública, so pena de que la religión quedara relegada a un sector particular y marginal de la existencia, o de que, por el contrario, se considerase vinculada a una determinada estructura u orden social, degenerando en ideología. La teología trascendental, existencial y personalista advirtió esa crisis e intentó superarla, pero la solución a la que llegó —tratar la dimensión social del mensaje cristiano como algo secundario, reduciendo la predicación al ámbito del mero encuentro interpersonal— hizo que la fe perdiera su punta social, su incisividad en la materia histórica.

Se hace pues necesario —concluye Metz— elaborar un lenguaje teológico que evite ese doble escollo, es decir que no caiga ni

---

(56) Sobre el tema de la teología política vuelve repetidas veces a lo largo de toda la segunda parte del libro; ver especialmente el capítulo 5.º con sus estudios complementarios, y sobre todo pp. 144-150.

en una "politización reaccionaria de la fe" ni en una "privatización existencialista" (57). Ese nuevo lenguaje es el de la teología política, cuya misión es la de impulsar la acción social del cristiano, pero no proponiendo un modelo o proyecto de construcción político-social, sino "alienando la conciencia existente" (58), es decir denunciando la provisionalidad de la situación presente, y liberando así al hombre de la tentación del conformismo que esclaviza y ata la espontaneidad y la riqueza humanas. La escatología cristiana en cuanto teología política no es una "ideología del futuro, sino ante todo una teología negativa del futuro" (59), y, por tanto, tarea crítica, de liberación, de denuncia y de impulso. La positividad de lo que, en cada coyuntura histórica deberá y podrá construirse, excede a su competencia: eso es algo que determinará con autonomía cada sujeto y cada grupo, ya que aquí debe reinar el pluralismo, so pena de caer en una manipulación totalitaria de la historia (60).

Para completar esta descripción de la teología política según Metz —en la que confluyen, junto a los filones ya señalados, algunos elementos provenientes de la teoría crítica de la sociedad propia de Theodor Adorno— hay que tener presente que Metz concibe la elaboración de la teología política como una tarea eclesial, más aún magisterial, es decir como tarea realizada por la Iglesia en cuanto comunidad y bajo la dirección del oficio del Magisterio. El mundo es considerado según una visión socialmente unitaria, de tal manera que se presupone que cada coyuntura histórica es susceptible de un análisis que, al menos en algunos aspectos, puede desembocar en una conclusión unívoca. Es pues la Iglesia entera a quien, según Metz, le corresponde realizar ese análisis, desembocando en unas conclusiones que sean propuestas por el Magisterio como testimonio de la actitud de la Iglesia frente al mundo (61).

Lo que Metz propugna es, en suma, una reestructuración de la enseñanza social de la Iglesia de acuerdo con la misión crítica que le ha asignado, de modo que la Iglesia, consciente de que no sabe cuál sería el futuro de la humanidad, renuncie a toda pretensión de proponer una determinada representación de la sociedad futura, pero sin refugiarse por ello en un abstencionismo político, ya que la pobreza de su saber sobre el futuro es preci-

(57) Cfr. pp. 140-144, 164-169.

(58) Cfr. p. 169.

(59) p. 125.

(60) Cfr. pp. 161-162, 180-184.

(61) De ahí que una parte de las consideraciones de Metz en torno a esta cuestión se encamine a la siguiente pregunta ¿cómo tiene que organizarse la Iglesia para poder ser una institución de crítica social? (cfr., fundamentalmente, pp. 151-179).

samente la fuente de su capacidad crítica, liberadora (62). Es en efecto —concluye Metz— en la medida en que denuncia todo lo que amenaza a la paz, a la justicia, a la libertad, mostrando a la vez la provisionalidad de los proyectos humanos, y, por tanto, la falsedad de las ideologías que aspiran a abarcar la totalidad de la historia y a disponer del futuro, como la Iglesia libera al hombre y contribuye a fomentar esa apertura frente a lo nuevo que debe caracterizar a la conciencia humana mientras se encuentre bajo la reserva escatológica de Dios, es decir mientras el reino escatológico no se haya realizado en su plenitud (63).

Las opiniones sostenidas por Metz a partir de 1964-1965, y, en especial, sus ideas sobre la teología política y su consideración de la Iglesia como institución de crítica social, han provocado numerosas y fuertes reacciones (64). Reconociendo que Metz tiene razón cuando se opone a una visión pietista o descarnada del cristianismo, y cuando por consiguiente subraya la necesidad de que el cristiano sea consciente de la dimensión social de la existencia humana, la mayor parte de las críticas que se le han dirigido coinciden en señalar que la forma en que Metz expone todo eso puede conducir a una indebida y total politización de la vida cristiana y de la praxis eclesial.

Esos rumores tienen, a nuestro juicio, pleno fundamento, ya que el programa de Metz supone un obscurecimiento de las dimensiones evangélicas centrales y una radical ordenación de la

(62) Cfr. pp. 125, 146-147, etc.

(63) En la exposición que hemos hecho de las ideas de Metz a partir de 1965 hemos seguido los textos incluidos en *Teología del mundo*. Sobre esos temas ha tratado además nuestro autor en otros numerosos artículos e intervenciones, entre los que pueden señalarse los siguientes: *Zum problem einer politischen Theologie*, en "Kontexte", 4 Stuttgart (1967) 35-44; *Politische Theologie*, en "Neues Forum", 14 (1967) 13-17; *Religion und Revolution*, en "Neues Forum" 14 (1967) 461-464; *Friede un Gerechtigkeit. Ueberlegungen zur einer politischen Theologie*, en "Civitas" VI, Mannheim (1967) 9-19; *Theologie politische e libertà critico-sociale*, en "Concilium", n.º 36, 1968, 9-25 (edición francesa); *Politische Theologie*, en *Sacramentum mundi*, t. 3, Freiburg, 1969, 1232-1240; *Politische Theologie in der Diskussion*, en "Stimmen der Zeit", 184 (1969) 289 ss.; *La presencia de la Iglesia en la sociedad*, relación presentada al Congreso de "Concilium" (12-17 septiembre 1970).

(64) Una de las más amplias y detalladas es la contenida en los dos artículos publicados por HANS MAIER en "Stimmen der Zeit", 183 (1969) 73-91, y 185 (1970) 145-171. Una panorámica de opiniones provenientes de autores muy diversos se encuentra en la obra colectiva *Diskussion zur polistischen Theologie*, München-Mainz 1969. Fuera del ambiente alemán, puede verse HENRI DE LAVALETTE, *La "Théologie Politique" de Juan Baptiste Metz*, en "Recherches de Science Religieuse", 58 (1970) 321-350.

Eco de esas críticas se hizo también el card. Joseph Höffner, arzobispo de Colonia, en las tesis doctrinales que publicó sobre el tema *Kirche in moderner Gesellschaft* (pueden encontrarse en "Deutsche Tagespost", 3-I-1971, o en "Pastoralblatt für die Erzdiözese Köln", marzo 1971; traducción francesa en "Documentation Catholique", 1587, 1971, 540 ss.).

Iglesia hacia la crítica social: crítica que, si bien es concebida por nuestro autor como meramente negativa o de denuncia, no implica menos un juicio sobre la coyuntura histórica y por tanto un pronunciarse de la Iglesia sobre cuestiones en las que no sólo es de regla el pluralismo, sino en las que es imposible introducirse sin quedar implicados en el juego político o ideológico. Metz parece desconocer la naturaleza de la decisión política y habla de ella como si fuera una marcha lineal y clara, basada en una supuesta transparencia de la historia, y no más bien —como es en realidad— un juicio complejo en el que se superponen motivaciones teóricas e intuiciones de hechos, valoraciones globales del propio momento histórico y juicios prudenciales sobre la materialidad misma del actuar (65). Si se intentara llevar a la práctica el programa de Metz, mucho nos tememos que, en lugar de aumentar la credibilidad de la Iglesia frente al mundo —que es lo que Metz parece esperar—, se provocaría una crisis intraeclesial de hondas dimensiones, ya que daría lugar a una constante intervención de la jerarquía de la Iglesia en un campo en el que no caben definiciones dogmáticas, y a una vinculación de la entera comunidad cristiana en cuestiones donde el testimonio religioso debe ser dado a través de la propia conciencia personal (66).

No es sin embargo nuestra intención examinar la tesis de Metz desde una perspectiva sociológico-pastoral, ni tampoco desde un punto de vista eclesiológico. Lo que queremos poner de relieve es la relación que existe entre las ideas de Metz sobre la teología política y sus planteamientos teóricos de fondo, ya que es de ahí de donde deriva esa incapacidad para llegar a una

(65) Cfr. las acertadas observaciones de H. Maier en el primero de los artículos citados en la nota anterior (p. 74).

(66) Rahner ha advertido en parte ese problema, y las tensiones que significaría en el interior de la Iglesia, e intenta resolverlo diciendo que si bien la Iglesia jerárquica no puede imponer con su propia autoridad de magisterio o de jurisdicción, esos juicios sobre la situación temporal y los impulsos que de ellos derivan, cabría aplicar aquí la distinción que se vive de hecho con respecto a las prácticas y devociones piadosas: que no son impuestas por el Magisterio, pero sí recomendadas para que el pueblo cristiano se adhiera espontáneamente a ellas (cfr. *Réflexions théologiques sur le problème de la secularization*, trabajo presentado al congreso internacional de Toronto, en *La théologie du Renouveau*, vol. 2, p. 269; edición inglesa, vol. 1, p. 182).

Sin entrar de momento en análisis más radicales, debemos confesar que esa solución no disminuye, sino que aumenta, nuestra sensación de encontrarnos ante una ingenuidad y un desconocimiento típicamente clericales sobre lo que son las condiciones reales del compromiso temporal y las implicaciones que arrastra consigo una opción política.

Entre la teología política de Metz y la cosmología eclesiológico-práctica de Rahner hay, por lo demás, claras diferencias de matiz, pero nos parecen irrelevantes con relación a la cuestión que ahora planteamos.

auténtica valoración cristiana de la praxis que marca —a nuestro juicio— todo el pensamiento de Metz. No se puede olvidar que Metz no afirma en ningún momento que la política tenga un valor de absoluto, sino que al contrario lo niega en términos expresos y claros (y, por eso, como señalábamos, su posición se distingue netamente de una teología de la revolución tal y como la presentan un Cardonnel, un González Ruíz o un Girardi); si a pesar de eso puede dar de hecho lugar a una politización indebida de la vida cristiana es porque, negando ese valor de absoluto a la política, no afirma en su lugar ningún otro valor pleno y radical. Es el vacío de su teología, y la ambigüedad de lenguaje que de ahí deriva, la que explica y motiva sus deficiencias.

En otras palabras, el esfuerzo realizado por Metz a partir de 1965 para llegar a una fundamentación de la praxis humana en cuanto ordenada y encaminada a la construcción del futuro, no consigue llegar a ningún resultado válido; y no lo consigue porque —como ya apuntábamos— la crisis sufrida por Metz se mantiene a un nivel relativamente superficial.

Al tropezar con Bloch y, a través de él, con Marx, Metz advierte el problema de la praxis, y la preocupación por la historia, que le ha caracterizado desde el principio, aflora con fuerza nueva. Sin embargo, eso le lleva a una revisión radical de su planteamiento. De ahí que intente afirmar la necesidad y el valor de la praxis subrayando o postulando nuevas dimensiones de la conciencia: su relación existencial-histórica con el futuro, su darse en el horizonte del co-ser interhumano en sentido colectivo-político, etc. Es obvio sin embargo que todo eso deja inmutada la substancia, ya que la negatividad de la conciencia trascendental, presupuesta por el antropocentrismo, estará constantemente proclamando el *excessus* o transcendencia del hombre sobre las realizaciones o actualizaciones de su subjetividad, y destruyendo por tanto todo intento de conceder un valor a la praxis en cuanto edificadora del futuro.

Para poder afirmar no sólo la dignidad del hombre, sino también su responsabilidad en la edificación del mundo, sería necesario salir de la conciencia, afirmar una realidad extramental con la que el hombre se confronte y ante la que se responsabilice: hace falta, en una palabra, superar un mero antropocentrismo o un mero idealismo del conocer. Eso fue, de hecho, lo que advirtió Marx, cuya reivindicación frente al idealismo no se limita en modo alguno a la crítica del carácter meramente representativo de la teoría pura y a la búsqueda de una teoría ordenada a la praxis, sino que intenta la reducción de toda la filosofía a un fundamento meramente humano, haciendo de la hu-

manidad la fuente de todo valor y de toda significación, y postulando una interiorización del hombre en la naturaleza y de la naturaleza en el hombre, que presupone e incluye un ateísmo radical.

Si Metz se hubiera planteado el problema de la praxis con el rigor intelectual debido, la constatación de su crisis podría haberle llevado a repensar toda su posición hasta llegar a enfrentarse con el apriorismo del conocer y hacer así posible, finalmente, una comprensión realmente teológica del mundo y del actuar temporal del hombre. En realidad se mantiene a medio camino, sin intentar agotar ningún problema. Por eso, después de tratar de corregir a Heidegger por medio de Bloch, corrige a Bloch a través de Adorno, y acaba situando al hombre frente a un futuro marcado por la transitoriedad y la provisionalidad, y en el que no se afirma ningún valor..., salvo, claro está, el del hombre que asume con seriedad su existencia a pesar de la carencia del valor del futuro intrahistórico: estamos así de nuevo en Heidegger (67).

Metz, en cierto modo, se da cuenta de que no ha conseguido resolver su problema. Es eso —a nuestro juicio— lo que explica el tono con el que a lo largo de sus últimos escritos insiste en la necesidad de no privatizar las enseñanzas evangélicas. Basta leer esas páginas para advertir que no se trata —como los principios de Metz exigirían— de la aceptación desde la fe de una comprensión humana del mundo que se supone acabada en sí misma y que la fe asume sin interferir temáticamente en ella, sino que es del Evangelio mismo de donde pretende deducirse la urgencia de la praxis. Hay en suma en el Metz de la teología política un implícito reconocimiento de su imposibilidad de fundar la praxis a partir de una conciencia humana antropocéntricamente entendida, y el intento de suplir esa carencia mediante un recurso —indebido según su planteamiento, y unilateral en cualquier caso— al dato teológico.

En resumen, Metz acaba cayendo en una solución de tipo concordista, en la que la invitación a realizar en la historia las promesas evangélicas se yuxtapone a elementos dispersos provenientes de Bloch, de Adorno y de Heidegger, con un claro predominio de este último. El resultado es una filosofía teórica que

(67) Por eso no estamos del todo de acuerdo con las observaciones de Florent Gaboriau (*Le tournant théologique aujourd'hui selon Karl Rahner*, Paris 1968, pp. 81-82) a propósito de la diversa actitud de Metz y Rahner con relación al pensamiento de Marx, —si bien concordamos con su juicio sobre la incompatibilidad entre marxismo y filosofía trascendental—, ya que nos parece que en Metz no hay un verdadero intento de asumir y repensar el marxismo, sino más bien una filosofía trascendental que se disuelve ante la imposibilidad de encontrar una solución al problema de la historia.

conduciría de por sí a un distanciamiento aristocrático-estoico de la historia, que se intenta contrapesar con un *pathos* de compromiso en una acción temporal, cuyo sentido sin embargo no se llega nunca a afirmar.

De ahí la contradicción del último Metz, y su desembocar prácticamente en una politización de la vida cristiana y del comportamiento eclesial, ya que al no superar el antropocentrismo y acudir a la fe de una manera subrepticia, el verdadero sentido cristiano de la praxis (asunción desde la fe y en la fe del propio momento histórico) queda oculto, y, lo que es peor, deformado. Habiendo cortado al hombre el camino hacia una fundamentación de la vida en la fe, ya que el apriorismo del conocer le impide una visión auténticamente teológica, manteniéndolo artificialmente en un antropocentrismo vacío, e impulsándole al mismo tiempo hacia una praxis política, cuyo sentido no se percibe bien, pero que es la única realidad que se afirma con claridad, la teología crítica de Metz trabaja en realidad en favor de una teología de la revolución. Eso es ciertamente ajeno a las intenciones de su autor, más aún contrario a algunas ideas fundamentales (ya que la teología de la revolución supone "mitificar" una determinada coyuntura histórica y encerrar la variedad del acontecer dentro de los márgenes estrechos y alienantes de una ideología, cosas todas que Metz intenta constantemente evitar, pero no por ello menos fácilmente previsible.

## II

### *Antropocentrismo y comprensión teológica del mundo*

*Teología del mundo* se cierra, a nuestro parecer, con un balance negativo, es decir con la constatación de una crisis que Metz no consigue superar (68), ya que las bases teóricas de las que parte Metz y que se resumen en su visión del antropocentris-

---

(68) Ello no quiere decir, como es obvio, que en la obra de Metz, no haya apreciaciones e intuiciones parciales que tengan un valor positivo. Las hay ciertamente. Pensemos, por ejemplo, que Metz acierta cuando señala la necesidad de superar no sólo la teología existencial y la dialéctica, sino también la que él denomina metafísica (y que hubiera debido calificar más bien de esencialista), ya que ninguna de esas posiciones teóricas están en condiciones de dar razón de la historia. Acierta también cuando critica la tentación teocrática y cuando advierte que, para superarla y para fundamentar el pluralismo en lo temporal, es necesario elaborar una crítica de las condiciones de la comprensión humana con respecto a la historia; o cuando insiste en que la afirmación de la trascendencia del cristianismo no debe llevar a una privatización individualista de la fe o a un conformismo social, etc. Esos aciertos, sin embargo, al ser interpretados desde la perspectiva antropológica que hemos descrito, desembocan en juicios ó afirmaciones insostenibles.

mo formal como etapa culminante de la filosofía, hacen imposible una auténtica teología. Dedicemos pues esta última parte de nuestro análisis a la consideración de esas premisas teoréticas.

En realidad el problema de la praxis social, del futuro, del sentido de la historia, no son temas que condicionen o motiven el inicio del teologizar de Metz, sino más bien cuestiones con las que se enfrenta en un determinado momento de su vida intelectual, cuando ya las coordenadas de su pensamiento están fijadas. Lo que ocupa a Metz desde sus primeros momentos, y lo que determina la fisonomía de su obra, es, en cambio, el problema de la valoración teológica de la cultura y de la filosofía modernas, y, más concretamente, del ateísmo en el que parte de esa filosofía ha desembocado.

Para tipificar la posición de Metz a este respecto, podemos compararla con la de otros autores que han hablado también ampliamente de la secularización: nos referimos a Bonhoeffer y sus discípulos, y especialmente a los autores de la "death of God theology", con los que, a nuestro juicio, tiene numerosos puntos de contacto. Todos ellos en efecto inician su reflexión a partir de la consideración de la época moderna como una época secularizada, es decir —según el significado que atribuyen a esa palabra— como una coyuntura cultural caracterizada por un debilitamiento del sentido de lo divino. Todos ellos consideran además los tiempos modernos como la edad central de la historia de la filosofía, establecen una ruptura radical entre el pensamiento moderno y la metafísica clásica, y afirman, por consiguiente, que es necesario elaborar una presentación post-metafísica del mensaje cristiano. Pero mientras los autores de la "death of God theology" sostienen que el ateísmo es un rasgo intrínsecamente constitutivo de la filosofía moderna, y se ven por tanto abocados a la singular empresa de intentar formular un cristianismo ateo; Metz ve en el ateísmo una contingencia histórica ajena al núcleo u orientación substancial del pensamiento moderno, al que define en cambio por el antropocentrismo formal.

Si recordamos las páginas iniciales de *Teología del mundo*, advertimos en efecto que todo el esfuerzo intelectual de Metz se encamina, en última instancia, a intentar separar las ideas de secularización y de ateísmo. De esa forma, frente a quienes definen el proceso de secularización por su relación al ateísmo y consideran la historia moderna como una historia marcada por la tendencia hacia una humanización autónoma y atea del hombre (69), presenta la secularización como una situación cultural que, al poner de relieve la pura mundanidad de la comprensión, fuerza una clarificación de la conciencia, que si bien puede, cier-

tamente, derivar hacia una actitud secularista y atea, se abre también a una afirmación más original de la fe. El ateísmo en suma —tal es la tesis de Metz— no es el desenlace natural de la secularización o desdivinización de la comprensión humana, sino una adulteración del auténtico sentido de ese proceso histórico.

Es necesario afirmar sin embargo que entre el intento de Metz y el de la "death of God theology" hay más concordancias de las que, a primera vista, deja entrever la terminología, ya que Metz, aun negando que la substancia de la filosofía, y por tanto de la experiencia humana sea el ateísmo, afirma que la historia del pensamiento culmina en una filosofía y antropología según las cuales el hombre se comprende a sí mismo y al mundo a partir de la propia subjetividad y no a partir de Dios. Es pues un "ateísmo cósmico" (70) lo que, según Metz, caracteriza a la comprensión humana, y lo que por tanto se propone asumir en su teología haciendo de la pura mundanidad de la comprensión el antecedente inmediato de la fe. En otras palabras, Metz coincide con la "death of God theology" en atribuir una función de por sí positiva a un proceso de desdivinización y de pérdida del sentido de Dios, y en hacer del silencio sobre Dios el resultado o etapa final y definitiva de la historia de la filosofía, sólo que, en lugar de deducir de ahí la imposibilidad de hablar de Dios, postula la necesidad de una reconversión antropológica y antropocéntrica de todo el lenguaje cristiano, presentando el mensaje sobre Dios como la prolongación y la culminación de un hablar sobre el hombre.

Esta posición había sido adoptada por Metz con anterioridad a *Teología del mundo*: constituye en efecto la substancia de una obra anterior, la más importante (la única plenamente sistemática) de las que ha publicado hasta ahora: *Christliche Anthropozentrik* (71), en la que —siguiendo las huellas de Maréchal, y, sobre todo, de Rahner— (72) sostiene la existencia de una radi-

(69) Recuérdense las posturas que evoca al comienzo del primer capítulo de esa obra, para rechazarlas y frente a ellas describir la suya: cfr. *supra*, pp. 8-9.

(70) Es la expresión usada por el propio Metz en *Teología del mundo*, p. 43.

(71) Citaremos por la edición alemana ya mencionada: Kösel Verlag, München 1962.

(72) Se puede recordar que *Christliche Anthropozentrik*, recoge el texto de la tesis doctoral en teología, hecha precisamente bajo la dirección de Rahner. Las obras de Rahner de las que Metz depende más profundamente son *Geist in Welt* y *Hörer des Wortes*; de ambas obras se han hecho ediciones revisadas en las que colaboró activamente Metz: esas ediciones revisadas se publicaron en München en 1957 y 1963, respectivamente.

Su dependencia con respecto a Rahner es reconocida y señalada por Metz en *Tendenzen der Theologie im XX Jahrhundert*, Kreuz Verlag, Stuttgart, pp. 513-518.

cal identidad entre las conclusiones de la filosofía moderna y las de la teología cristiana. En líneas generales, su planteamiento en esa obra puede ser esquematizado del siguiente modo:

a) la filosofía moderna es un bloque de pensamiento unitario, que tiene su eje directriz en la filosofía trascendental tal y como la definen el "giro copernicano" operado por Kant y la analítica existencial elaborada por Heidegger, y cuyo núcleo teórico se resume por tanto en el antropocentrismo formal (73).

b) ese antropocentrismo formal es además la expresión adecuada de las exigencias teóricas de la fe cristiana. El mensaje cristiano coloca el énfasis y el acento no en el cosmos (como hacía la filosofía griega, sino en el hombre, al que describe como un ser incomparable en el mundo, hasta tal punto sujeto y persona que tiene relaciones personales con Dios, de modo que todo lo demás tiene función de acompañamiento y ambiente. La revelación cristiana implica pues una "punta antropocéntrica" si bien no la desarrolla de una manera crítico-refleja en sus mismos enunciados dogmáticos. Eso explica que, durante los primeros siglos del cristianismo, la Revelación coexistiera y se expresara a través de un modo de hablar formalmente griego y cosmocéntrico. Pero, a partir de la Edad Media, y especialmente por obra de Santo Tomás de Aquino, la intención antropocéntrica implicada por la Revelación se manifestó adquiriendo rango metodológico;

c) la filosofía moderna, no ciertamente en todas sus manifestaciones concretas, pero sí en su núcleo u orientación substancial, es pues la culminación categorial de la forma de pensamiento implicada en la Revelación y comenzada a formular por Tomás de Aquino. La separación entre pensamiento moderno y teología cristiana es en suma consecuencia de un equívoco que es necesario dispar (74).

Conviene advertir que los diversos juicios y planteamientos histórico-teóricos que se suceden a lo largo de *Christliche Anthropozentrik*, están sostenidos por una actitud de espíritu que, de una manera esquemática, puede expresarse mediante la siguiente pregunta: para superar el ateísmo presente en la cultu-

(73) Un esbozo histórico muy significativo puede encontrarse en *Christliche Anthropozentrik*, p. 120.

(74) Esa interpretación de la historia del pensamiento es expuesta por Metz en los capítulos 3.º y 4.º de *Christliche Anthropozentrik*, cuyos títulos son, respectivamente: El origen bíblico-cristiano de la forma de pensamiento de Tomás (de Aquino), y El lugar de Tomás en la historia del pensamiento; para el planteamiento general del tema, ver en cambio el capítulo 1.º.

La consideración de la crisis moderna como crisis nacida de un equívoco se encuentra ya en Maréchal: cfr. *Le point de départ de la métaphysique*, Paris-Louvain, cahier I, p. 3; cahier V, p. X.

ra occidental, ¿es necesario pedir a la filosofía moderna que renuncie a la autonomía que ha reclamado y reclama con respecto a la religión y la revelación? Porque tal es especialmente el problema que se plantea Metz. A través de Kant, y por encima de él, lo que, según Metz, caracteriza a la filosofía moderna es el principio cartesiano-racionalista de la autonomía absoluta de la pura razón (75); ¿es pues necesario —se pregunta— denunciar ese principio o cabe acaso hablar de una intrínseca compatibilidad entre racionalismo y cristianismo? Siguiendo a Rahner, cree encontrar en las ideas de Heidegger el apoyo necesario para poder responder afirmativamente a esa pregunta, ya que piensa que la negatividad de la conciencia trascendental le permite afirmar contemporáneamente la capacidad de la razón para fundarse a sí misma y la limitación de esa misma razón, mostrando así la necesidad de que la libertad la trascienda dirigiéndose hacia Dios. Aceptar la autonomía e independencia de la pura razón, vaciarla a continuación de todo contenido último, proclamar la subjetividad y mera mundanidad de la comprensión que el hombre tiene de sí mismo, hacer de la negatividad de la conciencia trascendental el antecedente o preámbulo inmediato de la fe, tales son en resumen los pasos que da Metz para presentar como posible la armonización entre fe y autonomía de la autocomprensión humana. Su teología es pues una analítica existencial que recuerda algunos aspectos de la apologética blondeliana, pero que —como queda dicho— se inspira sobre todo en las ideas de Maréchal sobre la apertura del espíritu humano hacia el Absoluto y en las afirmaciones de Heidegger sobre la dialéctica de la negatividad.

Para Metz el conocer humano se encuentra incluido en el seno del pensamiento trascendental. Toda doctrina, afirmación o pensamiento está determinada por la imagen-guía, principio o forma de pensamiento (*Denkform*) que lo condiciona y hace existir; la forma de pensamiento es en efecto —afirma Metz— el horizonte mental que hace posible el pensamiento mismo, y que hace aparecer y da su sentido a los enunciados que lo constituyen (76). Todo eso sin embargo —advierte Metz— no supone convertir el conocer humano en “vacío de ser e idealista”, como sucedía en Kant, puesto que es precisamente en ese círculo trascendental —y esto, de acuerdo con la interpretación de Metz, fue lo que no advirtió Kant— como el existente humano toma

(75) Son especialmente significativas en este sentido las páginas que, ya hacia el final de *Christliche Anthropozentrik* dedica a hablar de la independencia del filosofar y de la situación cristiana de la filosofía: pp. 129-134.

(76) Metz expone su teoría de la *Denkform* en *Christliche Anthropozentrik*, cap. I, apartado 2 (pp. 30-39).

apoyo sobre sí y se funda a sí mismo. El hombre, en otras palabras, toma conciencia de su subjetividad y de su valor, no ya por relación a un cosmos que lo envuelve y determina (como, según Metz, afirmaba la cultura griega), ni tampoco al conocerse dependiente de Dios y ordenado a El (como afirma una teología que, de nuevo según Metz, acuda prematuramente al tema de la imagen de Dios en el hombre), sino al percibir, en la experiencia trascendental del límite, su trascendencia sobre el acontecer mundano.

Un existente pertenece al ser (es decir, se realiza y percibe su intrínseca dignidad) en la medida en que tiene una relación necesaria consigo mismo (*super seipsum reflectitur*), y en que, en esa relación, está dentro de sí y se pertenece. En otras palabras, es al volver sobre sí mismo, en la *reditio in seipsum completa*, con la que, según Metz, culmina el proceso de abstracción, como el hombre advierte el carácter *a priori* de su conocimiento, y percibe por consiguiente que su subjetividad no es objetivable exhaustivamente en concepto alguno, ya que todo concepto está determinado y condicionado precisamente por el horizonte de la subjetividad que lo hace nacer.

El hombre percibe así —continúa Metz— el *excessus* por el que trasciendo a todas y cada una de las realizaciones empíricas de su subjetividad, y se afirma consiguientemente como ser libre y dotado de intrínseca dignidad. El hombre es por eso espíritu en el mundo, ya que es en el mundo, al enfrentarse con las situaciones históricas y percibir su limitación, como reconoce su espiritualidad. De otra parte —y con este paso llega a su término la analítica de Metz— esa percepción de la propia espiritualidad, al realizarse en la experiencia trascendental del límite, lleva a reconocer que la subjetividad humana no es una subjetividad cerrada, sino abierta. El hombre no puede replegarse sobre sí mismo y encerrarse en el seno de la propia subjetividad, ya que toma conciencia de sí precisamente al advertir que ninguna de las actualizaciones de su subjetividad es capaz de agotar su ser. El hombre, en otras palabras, en la misma medida en que vuelve sobre sí, en el acto de toma de conciencia, es sacado de sí y llevado a superarse. El existente humano se realiza, se humaniza —según la terminología de Metz— en el horizonte de lo Infinito y de lo Absoluto ante cuya eventual manifestación debe permanecer constantemente abierto. Estar dentro de sí (*in sich*) y estar en el mundo, estar en sí (*bei sich*) y trascenderse, son por lo tanto las coordenadas estructurales de la subjetividad humana, tal y como Metz la presenta.

Todo eso equivale a afirmar —pasando del plano antropológico al gnoseológico— el antropocentrismo del conocer humano,

o, más exactamente, a sostener que sólo una comprensión antropocéntrica del ser refleja la realidad de la subjetividad humana. No es pues sorprendente que Metz afirme que la historia de la filosofía llegó a su momento culminante cuando proclamó con claridad el apriorismo de la comprensión, es decir cuando —y, como hemos visto, en torno a esta contraposición estructura Metz casi toda su obra—, se superó la etapa cultural cosmocéntrico-objetivista, que utilizaba como imagen-guía para comprensión de las determinaciones del ser la correspondiente a la objetividad cósmica, para postular en cambio una forma de pensamiento de tipo antropocéntrico, considerando a la subjetividad como la representación tipo, con relación a la cual y a partir de la cual son juzgadas las determinaciones del ser.

Los seres son, en suma, conocidos y juzgados por el hombre no por su pertenencia a un cosmos que evoluciona y se desarrolla, ni tampoco por su dependencia de una voluntad y un designio divinos, sino por su relación con la propia subjetividad humana; o, más exactamente —ya que sólo esta forma de hablar refleja el fondo del pensamiento de Metz, en el que no hay lugar para una referencia directa al mundo y al ser fácticos— el hombre juzga de sí mismo según los estados de conciencia suscitados por el contacto con el mundo, y ese juicio le lleva precisamente a proclamar su trascendencia sobre el acontecer mundano.

El antropocentrismo, tal y como Metz lo concibe, es pues una posición gnoseológica que afirma: a) el apriorismo del conocer humano; b) el carácter abierto y no cerrado de la subjetividad del hombre, percibido precisamente como consecuencia de ese apriorismo del conocer y de la experiencia trascendental del límite que de él deriva. Por eso —y esta declaración la reitera Metz con insistencia— es un antropocentrismo meramente formal, es decir un antropocentrismo de la esfera u horizonte del conocer, pero no un antropocentrismo del contenido, o, en terminología heideggeriana, un antropocentrismo ontológico, pero no óntico; no excluye pues —repite también Metz— un teocentrismo de contenido, es decir una ordenación a Dios de los existentes humanos.

Es, en efecto, de esa forma cómo Metz cree haber resuelto el problema de la filosofía moderna al que antes nos referíamos (77). Con la filosofía moderna —afirma Metz— el pensamiento humano

---

(77) En los párrafos precedentes hemos resumido las ideas centrales de los capítulos 1.º y 2.º de *Christliche Anthropozentrik*, que son en los que Metz expone sus posiciones teóricas fundamentales. Para lo que sigue nos basamos sobre todo en las páginas finales de esa misma obra, completadas con algunos conceptos tomados del primero y segundo capítulos de *Teología del mundo*.

ha llegado a su madurez, ya que ha tomado conciencia de su estructura antropocéntrica. Se ha superado así un objetivismo ingenuo, cosmocéntrico y divinista, que parecía respetar la verdad, pero que desconocía el valor de la persona y confundía a Dios con el mundo. La madurez de la razón, proclamada en los tiempos modernos, no se opone pues a la fe, sino que, al revelar plenamente la subjetividad humana, ha hecho posible una manifestación neta y radical de ella. El hombre, en efecto —concluye Metz— al reconocer la limitación de sus actuaciones mundanas y al percibir su apertura al infinito, puede trascender el mundo y la historia proclamándose disponible para Dios, dando así lugar a una manifestación supremamente original de su subjetividad en la que aparece finalmente como el lugar del trasvase del mundo hacia Dios, como el lugar en que Dios se hace presente al mundo. Reencontramos así las tesis centrales de su interpretación de la secularidad, que exponíamos más arriba.

El crecimiento histórico que el antropocentrismo supone está sin embargo sometido —insiste Metz, como ya señalábamos antes— a la ley de la ambivalencia o ambigüedad que acompaña a todo progreso. En otras palabras, el progreso se da, pero en la secularidad, es decir en la percepción de una mundanidad de la comprensión que debe ser asumida por la libertad humana, y que está por tanto abierta tanto a un recto uso como a una adulteración y degeneración. Es en efecto posible que el hombre en lugar de mantenerse en la situación de la experiencia del límite bajo el horizonte del Absoluto, intente cerrarse en sí mismo, atribuyendo un valor de absoluto a su propia conciencia y cayendo por tanto en un nihilismo o en una afirmación secularista y atea, según que se centre en su propia limitación o absolutice alguna de las esferas de su conocer.

El ateísmo, tanto en su vertiente nihilista como en su vertiente secularista-ideológica, ocupa pues un lugar importante en la visión de Metz; hasta el punto de que cabría afirmar que, a sus ojos, así como el panteísmo es la desviación propia de la inteligencia ingenua y objetivista, el ateísmo es en cambio la desviación propia del hombre que ha llegado a una situación de madurez intelectual, es decir del hombre contemporáneo que ha percibido el antropocentrismo de la comprensión (78).

---

(78) De una manera sintética se puede decir que, en opinión de Metz, la inteligencia humana ha atravesado tres etapas en la toma de conciencia de sí: a) el objetivismo ingenuo y la secularidad no refleja propios de la época pagana; b) la toma de conciencia de la naturaleza antropocéntrica del conocer y la liberación de la secularidad del mundo como fruto histórico de la revelación cristiana; c) la adulteración de ese proceso en las actitudes nihilistas, secularistas o ateas.

Lo que nos importa ahora subrayar es que, según la exposición hecha por Metz, el ateísmo tiene su origen no en la inteligencia, sino en la voluntad, o, más exactamente, en la condición concupiscente del hombre. La relación del hombre con la mundanidad o antropocentrismo de su comprensión es —explica Metz— (79) una relación concupiscente, ya que el hombre, en la situación actual, no puede nunca asumir la secularidad del mundo de una manera plenamente dominada, sino que se siente constantemente tentado a desconocerla y adulterarla. Lo que la situación presente exige del hombre es que acepte serenamente la imposibilidad de lograr una plena integración de las esferas de conciencia, abriendo hacia el Absoluto que se revela en la lejanía. Actitud ciertamente difícil puesto que requiere que el hombre se mantenga en sí sin decaer ni declinar, a pesar de la inexistencia de puntos fijos de referencia en el acontecer mundano.

Es esa dificultad y esa tentación lo que explica el ateísmo que se origina cuando el hombre, en lugar de mantenerse en la mundanidad de la comprensión, abierto hacia el Absoluto, intenta negar esa mera secularidad y mundanidad de su conocer absolutizando algún sector particular de su conciencia. El ateísmo en suma nace de una actitud del espíritu que se yuxtapone, adulterándolos, a los planteamientos teóricos alcanzados por la filosofía trascendental y expresados en el antropocentrismo; es una cuestión del filósofo contemporáneo, pero no de su filosofía. Y será también con el filósofo y no con su filosofía con lo que deberá enfrentarse el creyente.

Nos encontramos así de nuevo ante el programa de Metz ya mencionado en páginas anteriores; presentar la separación entre filosofía moderna y cristianismo como separación nacida de un equívoco, y promover la superación de la crisis mediante el reconocimiento de la armonía y mutua implicación entre el cristianismo y el pensamiento trascendental y el antropocentrismo, que —siempre según Metz— constituye el núcleo de la moderna historia de la filosofía. La apologética de Metz, es, por consiguiente, una apologética que, al dirigirse al hombre contemporáneo,

---

Esas tres etapas son las que ya hemos encontrado al exponer antes las ideas de Metz sobre la secularidad; a ellas se refiere además nuestro autor en numerosas ocasiones. Exposiciones especialmente sintéticas pueden encontrarse en *Christliche Anthropozentrik*, p. 131, nota 20, y en *Theologia del mundo*, p. 52.

(79) La noción de concupiscencia presupuesta por esas explicaciones de Metz en *Christliche Anthropozentrik* y en *Theologia del mundo*, la desarrolla nuestro autor en el artículo *Konkupiszenz*, en *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 1962, vol. I, pp. 943-951. También aquí Metz depende de Rahner, que no sólo ha acuñado esa noción, sino que la ha aplicado al tema de la secularización en términos muy parecidos a los de Metz: cfr. la ponencia presentada al congreso de Toronto, ya citada en la nota 69.

caracterizado (según la hipótesis de nuestro autor) por su insistencia en la autonomía de la razón, no intenta en modo alguno criticar esa pretensión de autonomía, sino que, al contrario, respetándola ya que ve en ella una manifestación de la madurez alcanzada por la inteligencia humana, adopta una actitud mayeútica y dialogal, invitando al hombre a no cerrarse sobre sí mismo, y a seguir esas ansias de trascendencia que constituyen su propia subjetividad lanzándose audazmente hacia Dios. Por eso y más radicalmente, es una apologética que le habla al hombre no de la necesidad que tiene de Dios, sino de sus posibilidades de generosidad, y en la que, por lo tanto, el anuncio de Dios no ocupa el primer término, sino que constituye el punto último de referencia de una reflexión sobre la amplitud del espíritu humano (80).

No es aventurado afirmar que una teología y una apologética como las de Metz difícilmente podrían producir un auge de la fe, como él afirma y auspica. En realidad, si se atiende a la lógica inmanente de cada doctrina, cabe esperar más bien lo contrario, ya que al partir del ser de conciencia y al hacer de la negatividad trascendental el momento fundante de la percepción de la dignidad del hombre, se desconoce el carácter creado del ser humano y se hace ininteligible toda comunicación entre Dios y el hombre, colocando así a la teología bajo una hipoteca mortal. Habiendo obscurecido la realidad creatural del hombre, Metz acaba en efecto perdiendo la visión del conocimiento como unión vital intencional con la realidad conocida, la idea de un itinerario de la mente hacia Dios, la comprensión de la libertad como potencia fundada en el bien, y de ese modo desemboca en una filosofía de la inteligencia y de la voluntad que hacen del hombre una mónada en la que nada puede penetrar sin destruirla. De ahí el callejón sin salida en que se encuentra y que le lleva a edificar todo su sistema y toda su hermenéutica histórica sobre la falsa contraposición entre un divinismo en el que la afirmación de Dios destruye la personalidad humana, y un antropocentrismo en el que es la libertad humana la que crea la presencia de Dios en el mundo. El sistema teológico de Metz nos parece, en última instancia, constituido por un ontologismo naturalista y un fideísmo voluntarista, que, yuxtapuestos, parecen anularse, y hasta

---

(80) Si antes decíamos que la posición de Metz recordaba en algunos aspectos la filosofía de Blondel, cuanto acabamos de escribir muestra las profundas diferencias e incluso la oposición entre esos dos planteamientos: si ambos parten de la limitación humana, la apologética de Blondel es una filosofía de la indigencia e insuficiencia humanas, mientras que la de Metz es una analítica existencial que concluye afirmando la suficiencia del hombre y sus posibilidades de generosidad.

producir una cierta impresión de armonía dialéctica, pero que encubren en realidad una incoherencia radical.

No es nuestra intención hacer un análisis detallado de todos esos puntos, lo que nos conduciría muy lejos de nuestro tema; por lo demás, dada la plena dependencia de Metz con relación a Rahner, no sólo por lo que se refiere a los principios de fondo, sino incluso a numerosos juicios y afirmaciones concretas, un estudio de ese estilo debería realizarse principalmente sobre los escritos mismos de Rahner (81). Es necesario, sin embargo, comentar algunos aspectos fundamentales.

Se puede observar, en primer lugar, que Metz para separar filosofía y ateísmo, ha tenido que pagar un precio enormemente elevado, ya que ha debido separar al mismo tiempo la filosofía de la afirmación de Dios. Teísmo y ateísmo son de esa forma colocados en pie de igualdad frente a la inteligencia y remitidos al mundo de lo a-racional. La afirmación de Dios tiende así a aparecer como algo postulatorio, fruto de una opción humana y por tanto simple autoproyección del espíritu.

Esto es tanto más claro si tenemos presente que para Metz no son el conocimiento de Dios y la fe los que fundan la aceptación de la comprensión absoluta del mundo y de la historia; sino, que, al contrario, es la aceptación puramente antropocéntrica de la dramaticidad de la historia lo que antecede y hace posible una fe y una relación con Dios plenamente auténticas. El hombre, en suma, según Metz, obtiene su perfecta humanización a partir de sí mismo, ya que es en la experiencia trascendental del límite, al percibir su *excessus* sobre la mundanidad (y por tanto fundándose exclusivamente sobre sí, y no sobre sí en cuanto ordenado a Dios) como afirma su valor y su dignidad. La fe es, por consiguiente, según Metz el acto por el que un hombre, ya perfectamente humanizado y dueño de sí, se abre generosamente a Dios colocando en El el fin de sus acciones. Lo que de una parte equivale a presentar la fe como una creación del hombre y no como don de Dios, y de otra —como ha observado Urs von Baltha-

---

(81) Para un estudio analítico-crítico de la teología de Karl Rahner pueden consultarse: CORNELIO FABRO, *Antropologia esistenziale e metafisica tomista*, en *De homine, Acta VII Congressus Thomistici Internationalis*, Roma 1970, vol. I, pp. 105-119; FLORENT GABORIAU, *Le tournant théologique aujourd'hui selon K. Rahner*, o. c.; D. L. GELPI, *Life and Light. A Guide to the Theology of K. Rahner*, New York 1966; B. LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik, Eine Auseinandersetzung mit der existenzialen Anthropozentrik*, Freiburg in B., 1967; G. A. MCCOOL, *The theology of K. Rahner*, Albany-New-York 1969; BATTISTA MOINOIN, *I grandi teologi del secolo ventesimo*, t. 1, Torino 1969, pp. 121-155; S. P. SCHILLING, *Contemporary Continental Theologians*, London 1966, pp. 206-226; J. SPECH, *Karl Rahners theologische Anthropologie*, München 1967; HANS URS VON BALTHASAR, *Cordula oder der Erstfall*, Einsiedeln 1966 pp. 84-109; H. VORGRIMLER y CH. MOELLER, *Karl Rahner*, Paris 1965.

sar—(82) la reduce a la condición de mera superestructura que encubre una antropología substancialmente naturalista.

Para evitar estas implicaciones naturalistas Rahner y, en su seguimiento, Metz sostienen que el dinamismo de la inteligencia implica en sí necesariamente la afirmación de Dios, puesto que esa afirmación de Dios está implícitamente incluida en la anticipación o percepción previa del ser (*Vorgriff auf Sein*) por la que el hombre es capaz de interrogarse sobre el ser de advertir la limitación de los existentes finitos y de percibir la trascendencia y apertura del espíritu. Negar a Dios es pues imposible, ya que, en el mismo acto de negarlo, el hombre está afirmando su inteligencia y su capacidad de Absoluto y por tanto, implícitamente, al mismo Dios (83).

Esa misma preocupación, en un terreno más inmediatamente salvífico y haciendo referencia a la teología sobre la gracia, es la que les lleva a acuñar (Rahner) o a aceptar (Metz) la noción de la existencia sobrenatural, sosteniendo que el acto por el que cualquier hombre (creyente, teísta o ateo) acepta serenamente la experiencia del límite y asume la condición humana sin negar ni adulterar su dramaticidad, es de por sí —con independencia de todo conocimiento explícito de Cristo o de Dios— un acto cristiano, y quien lo pone un cristiano anónimo, ya que esa aceptación de la propia existencia se realiza siempre en virtud de la Encarnación y de la ascunción de la naturaleza humana realizada por Dios al encarnarse (84).

Pero todo eso no resuelve en modo alguno el problema apuntado, puesto que se continúa afirmando el carácter supererogatorio —por no decir la inutilidad— del conocimiento explícito de

---

(82) Es la crítica fundamental que Urs von Balthasar hace a Rahner en la obra ya citada (cfr. nota 81); Urs von Balthasar se refiere específicamente al tema del cristianismo anónimo, pero su observación se aplica también a otros aspectos del pensamiento de Rahner y Metz.

(83) Esas ideas, que constituyen el fundamento de los análisis antropocéntricos de Metz antes citados, fueron, como ya señalábamos, desarrolladas por Rahner en *Geist im Welt* y *Hörer des Wortes*.

(84) Cfr. los ensayos sobre antropología cristiana incluidos por Rahner en el tercer tomo de sus *Schriften zur Theologie*, así como el artículo *Atheismus*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. I, col. 987. Para una exposición analítica de estas tesis de Rahner, cfr. ANITA RÖPER, *Die anonymen Christen*, Mainz 1963.

Es esta doctrina lo que subyace aparte de la tesis de Metz sobre la secularización en cuanto acontecimiento cristiano, y concretamente a sus afirmaciones según las cuales la aceptación de la secularidad o mundanidad del mundo es un "acto religioso atemático (como quien dice; *transcendental*), que se halla siempre concretamente en el horizonte del acontecimiento de Cristo, porque sólo desde él puede mantenerse inmutable esa secularidad" (*Teología del mundo*, p. 60).

Dios, y por tanto manteniendo al hombre en una inmanencia mundana a la que se yuxtapone una revelación cuya aceptación, e incluso su posibilidad, resultan inexplicables (85).

La teología de Metz y Rahner afirma constantemente la apertura del espíritu humano hacia el Absoluto, haciendo de ella la condición de la humanización del hombre, puesto que el existente humano —como veíamos— se realiza, según ambos autores, en la medida en que no se cierra sobre sí mismo, sino que juzga de las realizaciones empíricas de la subjetividad colocándolas bajo el horizonte del Absoluto. Pero ese itinerario intelectual, en el mismo momento y por las mismas razones por las que lleva a referirse constantemente al Absoluto y al Infinito, impide todo lenguaje explícito y claro sobre él. El Absoluto es en efecto afirmado como mero horizonte, percibido de manera atemática, como aquello que estando implícito en todo conocimiento y en todo juicio no puede por definición ser conocido positivamente por sí mismo, como aquella condición trascendental de toda comprensión que por eso mismo escapa al ámbito del conocer. Dios se presenta pues al hombre bajo la noción genérica de trascendencia, y desconocido por tanto en su misma realidad: no es el Señor de la historia y el Autor de nuestra salvación, sino una mera estructura de la conciencia (86).

(85) Quizá no esté de más subrayar que lo que criticamos en la doctrina de Rahner sobre el cristianismo anónimo —y en sus presupuestos y derivaciones tanto en él como en Metz— no es la afirmación de que todos los hombres, también los no bautizados y los ateos, están llamados por Dios y por tanto se encuentran en una situación ordenada a los bienes salvíficos (afirmación que, naturalmente, compartimos), sino el identificar la afirmación de Dios con la aprensión general del ser y de la apertura del espíritu humano. En última instancia el tema rahneriano del cristianismo anónimo deriva, a nuestro juicio, no de una profundización en la universalidad de la gracia y de la redención, sino de una incompreensión de la historia como momento en que se opera la salvación, y de la consiguiente tendencia a resolver toda la realidad en las estructuras *a priori* de la conciencia.

(86) Es por esto por lo que Rahner (cfr. especialmente *Hörer des Wortes*, y el artículo sobre el término *Dios* en el Nuevo Testamento incluido en el tomo primero de los *Schriften zur Theologie*) afirma que el hombre, según las leyes del conocimiento que le es dable experimentar, no puede conseguir por sí mismo un conocimiento positivo de lo que trasciende el ámbito del mundo finito, y sostiene que sólo en la revelación histórica se da un conocimiento claro y positivo de Dios.

En realidad, dada la gnoseología de la que parte, no se ve muy claro cómo la revelación misma pueda dar a conocer de algún modo a Dios, ya que parecería más bien que ninguna palabra humana (y la revelación lo es, puesto que es una palabra dirigida al hombre) podría expresar el misterio de Dios, que permanece siempre en una constante lejanía. No es por eso sorprendente que Metz, como anotábamos al exponer su reflexión teológica sobre la secularización, vea la revelación como el proceso mediante el que Dios da a conocer al hombre su distinción con respecto a El, e interprete, por consiguiente, la historia como una historia vivida en la distancia y la lejanía de Dios, posponiendo toda comunicación para el momento de la llegada al estado escatológico. Se podría incluso sostener —y debo esta observación al prof. Car-

De hecho, a nuestro parecer, una teología como la que subyace a los planteamientos de Metz consigue hablar de Dios gracias sólo a una confusión constantemente mantenida entre trascendencia y trascendentalidad, que permite yuxtaponer una filosofía agnóstica y una fe de tipo fideísta, es decir incapaz de engendrar inteligencia. La vida intelectual del cristiano, tal y como Metz la concibe y como la hemos visto en ejercicio en las páginas de *Teología del mundo*, está constituida por una analítica trascendental que aspira a poner de relieve la subjetividad del conocimiento y la autotrascendencia del espíritu, y una fe (y una teología dogmática) que presenta la realidad divina como término de la libertad humana, pero que no influye en la vida racional de la inteligencia. Nos encontramos en suma ante dos nihilismos tangenciales: un nihilismo de la fe, que afirma el destino eterno del hombre, pero que se proclama carente de toda palabra sobre su situación actual en el mundo; y un nihilismo de la razón, que se presenta como comprensión de la mundanidad humana, pero que calla sobre el sentido último de la realidad.

La única forma de intentar establecer un cierto puente entre fe y comprensión humana consistirá por consiguiente en una reflexión sobre la cultura encaminada a fortalecer y confirmar desde el exterior la comprensión que el hombre ha obtenido de sí mismo, impidiendo que degeneren en una afirmación secularista y ayudando por tanto al hombre a mantenerse en la pura mundanidad de su comprensión. Tal es, como hemos visto al exponer sus ideas sobre la secularización, la función que Metz otorga a la teología fundamental, a través de la cual el teólogo asume la comprensión del hombre que caracteriza el propio momento cultural, intenta purificarla de las tentaciones ideológicas y, respetando la autonomía de la razón humana, invita al hombre a decidirse por Dios.

Todo lo cual, si de una parte parece implicar la afirmación del carácter no-significante de la dogmática, y por tanto su inutilidad y su reducción a una superestructura de la que se puede prescindir sin consecuencia alguna; de otra, en la práctica, conduce a un equívoco constantemente mantenido, ya que lleva a exponer algunas de las consecuencias éticas y vitales de los dogmas cristianos, manteniendo sin embargo en la obscuridad el núcleo teórico radical del que esas consecuencias derivan, y por tanto exponiéndose a darles, más pronto o más tarde, un valor y un significado distintos de los originales, y, en cualquier caso, colocándose en la imposibilidad de exponer, en toda su riqueza

---

dona— que ni aún entonces cabría una comunicación de Dios al hombre, ya que la lógica del sistema llevaría más bien a concebir el estado escatológico como una humanización perfecta obtenida al percibir la infinita trascendencia de Dios y, consecuentemente, la plena mundanidad del hombre.

y amplitud, el mensaje cristiano. De ahí la incapacidad de llevar a una visión auténticamente teológica de lo secular en que vino a encontrarse Metz, y la crisis que ya pusimos de relieve al exponer la segunda parte de su *Teología del mundo*.

### *Presupuestos para una teología del mundo*

Llegados al final de este ya largo análisis de la teología de Metz, y, en especial, de su teología del mundo, quisiéramos, a modo de conclusión, señalar algunos puntos en torno a lo que cabría calificar de presupuestos para una posible reflexión teológica sobre el ser del cristiano en el mundo. La teología del mundo, como cualquier otra labor teológica, no debe en efecto ser concebida como una tarea a *priori* de cuya elaboración dependa el iniciarse del actuar cristiano, sino que, por el contrario, presupone la realidad del vivir cristiano en el mundo de hoy en cuya comprensión se esfuerza por penetrar.

1. Afirmemos, en primer lugar, que toda teología que pretenda edificarse sobre la aceptación de una tendencia de la mente humana hacia el ateísmo o hacia un debilitamiento del sentido de la dependencia de Dios ha equivocado su camino. Y, por consiguiente, que si se identifican secularización y desdivinización, el proceso que conduce a ella no puede ser considerado como un hecho históricamente positivo, sino como una desviación y un error que oscurece la realidad y provoca la muerte del hombre en cuanto ser trascendente.

La palabra secularización tiene, por lo demás, una amplia gama de significaciones (87), y en ello podemos ver un signo de la complejidad teológica, espiritual y cultural que caracteriza la evolución de occidente durante los últimos siglos, y de la imposibilidad de dar un diagnóstico simple o unívoco sobre nuestra actual coyuntura histórica. Lo que nos interesa subrayar en este momento es que se incurre en un equívoco fatal cuando se vincula de algún modo la valoración de la secularidad (y entende-

---

(87) Por ejemplo: desdivinización o desnuminización en el sentido de Metz o de la "death of God theology"; separación o alejamiento de la cultura de occidente con respecto a la matriz cristiana de que procede, y reducción consiguiente de valores o enunciados de naturaleza religiosa (cristiana) a una significación meramente temporal, cultural o política; toma de conciencia del valor cristiano de las tareas seculares, y consiguiente superación de las limitaciones de una teología y de una praxis eclesial caracterizadas por una extrapolación indebida de una mentalidad clerical-monástica, heredada en última instancia de la Edad Media, y cristalizada en su configuración definitiva en la época de la segunda escolástica, etc. Nos permitimos remitir a las observaciones más detalladas que hemos tenido ocasión de hacer en *Hablar de Dios*, o. c., pp. 124-127, 168-170 y en *El fenómeno contemporáneo de la secularización* o. c., pp. 5-7.

mos ahora por secularidad las tareas temporales, la responsabilidad del hombre ante el mundo de la cultura, de la política, del trabajo, etc.), con una reflexión sobre la aparición y el desarrollo del ateísmo.

Es posible que el impacto producido por el ateísmo y la necesidad de responder a sus críticas haya sido, en algunos casos, un factor que haya contribuido a profundizar en la teología de lo secular; sería, sin embargo, un error historiográfico exagerar la influencia de ese factor, silenciando otros de mayor trascendencia, y, sobre todo, un grave error teórico pasar de una dependencia histórico-genética a una dependencia estructural, vinculando de por sí la toma de conciencia de la secularidad a la aparición o el desarrollo de un clima de ausencia de Dios (88). Vivir cristianamente la secularidad no significa en modo alguno tomar en serio un mundo del que Dios está ausente, sino al contrario asumir el mundo con el amor y la autenticidad que derivan de conocer nuestra responsabilidad frente a Dios y de advertir las dimensiones totalizadoras personales, colectivas y cósmicas) de la vocación cristiana. La fe cristiana no destruye al hombre, sino que lo edifica, y por tanto no se opone a un auténtico humanismo; *Gloria Dei vivens homo*, escribía San Ireneo; pero es necesario seguir por entero al obispo de Lyon que, a continuación añade: *vita autem hominis, cognitio Dei* (89).

2. Los intentos de asumir la secularización, entendida como desdivinización o pérdida del sentido de Dios atribuyéndole un valor positivo, proceden en última instancia, a nuestro parecer, de una carencia de vigor intelectual que lleva a algunos autores a no advertir las implicaciones filosóficas de la fe y, paralelamente, a desconocer los problemas de fondo planteados por la historia del pensamiento.

Si se aspira a llegar a una teología coherente es necesario dejar que la fe informe a la inteligencia y despliegue toda su ri-

---

(88) Que el ateísmo pueda tener *accidentalmente* una función positiva es algo obvio y fuera de discusión, ya que puede constituir un estímulo para que el creyente precise su mensaje sobre Dios, profundice en él, etc.; el problema surge cuando se afirma, en cambio, que el ateísmo es *de por sí* positivo. ¿Es necesario advertir que entre ambas afirmaciones no hay una simple diferencia de valoración histórica, sino que implican dos filosofías de la inteligencia incompatibles entre sí? Afirmar la positividad intrínseca del ateísmo equivale en efecto a sostener que la inteligencia humana tiende por su naturaleza al ateísmo propiamente dicho (como piensa la "death of God Theology") o al ateísmo cósmico y la mundanidad de la comprensión (como piensa Metz), incurriendo por tanto en las dificultades teológicas y filosóficas que hemos ya comentado.

Sobre el problema de la valoración del ateísmo puede encontrarse una amplia exposición de las diversas posiciones en CARMELO NIGRO, *Riflessioni sul senso dell'ateismo contemporaneo*, en "Divus Thomas" 74 (1971) 3-42.

(89) *Adversus haereses* 4, 20, 7 (PG 7. 2. 1037 B).

queza intelectual. Es preciso, en suma, no olvidar que existe una filosofía cristiana o, más exactamente —y para evitar una expresión que se presta a equívocos y que personalmente no nos acaba de satisfacer (90)—, que la fe no es un movimiento ciego del espíritu, sino un saber y que, por tanto, implica y supone una enseñanza y una doctrina. Entre la fe y filosofía, entre la adhesión a Dios que se revela y la vida de la inteligencia que aspira a conocer y a comprender, no hay relaciones meramente exteriores, sino una intercomunicación vital y profunda, expresión de la unidad del hombre y de la unicidad del fin al que Dios le llama.

Eso implica que el diálogo del cristiano con otros pensamientos o experiencias humanas, no podrá tener la fisonomía de una mera aceptación mecánica, sino que deberá suponer siempre una reinterpretación o asunción vital desde la fe y en la fe. Pensar lo contrario es reducir la filosofía (o el lenguaje, etc.) a mero cifrario carente de verdadera substancia, o hacer de la fe un simple impulso vital sin contenido. De ahí la debilidad de una posición como la que Metz adopta con respecto al origen del ateísmo moderno, reduciéndolo a un nivel moral y no teórico, ya que ese ateísmo (y, en líneas generales, cualquier ateísmo) es en realidad cuestión no sólo del filósofo sino también de la filosofía.

Racionalismo, idealismo, humanización autónoma del hombre, ateísmo, están íntimamente relacionados entre sí; y cabe por eso hablar de una tendencia al ateísmo presente en diversos sectores de la filosofía contemporánea y, más concretamente, de una cadencia atea del *cogito cartesiano* (91). Partiendo de un supuesto

(90) El autor que, a nuestro juicio, ha enfocado mejor ese problema ha sido Etienne Gilson; si bien, para nuestro gusto hubiera debido ser más radical en algunos puntos; para una exposición sintética del tema ver ANTONIO LIVO, *Il cristianesimo nella filosofia*, L'Aquila, 1969.

(91) Por eso un teólogo que aspire a dialogar seriamente con la cultura de nuestros días ha de saber decir que no, no ciertamente a la filosofía moderna en su conjunto —los cuatro últimos siglos de la historia de la filosofía son una realidad lo suficientemente compleja y variada, para que no sea posible una actitud tan simplista—, sino a todo principio teórico que conduzca al ateísmo o se oponga de algún modo a la fe, so pena de caer en la incoherencia y la contradicción interior, haciendo así infecundo ese mismo diálogo que intenta promover.

Entre los numerosos autores que se han ocupado del tema que apuntamos, limitémonos a citar a cuatro, significativos por coincidir en un mismo diagnóstico aun siendo muy distintos entre sí: JACQUES MARITAIN, *Trois réformateurs*, Paris 1925 y *Humanisme integral*, Paris 1936; KARL LÖWITZ, *Von Hegel zu Nietzsche*, 1941; HENRI DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1944 y *Atheisme et sens de l'homme*, Paris 1968; CORNELIO FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964 (es de este último autor de quien tomamos la expresión "cadencia atea del *cogito*").

Para acabar de perfilar nuestra posición sobre este problema, tal vez no esté de más advertir que, si bien a lo largo de este ensayo hemos empleado con frecuencia el adjetivo "moderno" dándole el alcance substantivo que tie-

falso (la separación entre sujeto y realidad) que, una vez artificialmente establecido impide reencontrar la unión entre el pensamiento y la realidad conocida, la visión racionalista de la inteligencia acaba encerrando al hombre en el ser de conciencia, en el vacío de un pensamiento que se piensa constantemente a sí mismo. Y al aprisionar al hombre en el círculo de la comprensión, hace que el único valor que esté en condiciones de afirmar sea el valor de sí mismo como autor de su propio pensamiento; esa afirmación podrá hacerla de una manera positivamente atea, o de una manera nihilista, pero, en el fondo, es de sí mismo, y sólo de sí mismo de quien consigue hablar. Aceptado ese punto de partida todo intento de referirse a Dios resultará por tanto necesariamente fideísta, arbitrario y postulatorio.

Metz parece no advertir todo esto, tal vez porque, como consecuencia de su forma de entender el diálogo intelectual, se ha colocado en una perspectiva en la que le resulta imposible advertirlo. Metz, en efecto, no dialoga ni con el hombre que filosofa, ni con los problemas que ese hombre plantea, sino con sistemas de ideas, de ahí que su teología se mantenga a un nivel exclusivamente lógico, expuesta a desembocar constantemente en un mero juego verbal, con apariencias de coherencia formal, pero carente de verdadero contenido.

Eso se advierte con claridad, a nuestro parecer, en el diálogo de Metz con la filosofía trascendental que ya antes hemos descrito. En sus análisis y reflexiones Metz aparece preocupado por elaborar, siguiendo a Rahner, una imagen del hombre que asuma el lenguaje de algunos filósofos contemporáneos, y que sea compatible con la fe. Pero todo ese trabajo es realizado como desde el exterior, yuxtaponiendo afirmaciones que se contrapesan unas a otras, sin llegar nunca a enfrentarse de una manera decidida y clara con los interrogantes centrales: ¿qué es el hombre?, ¿qué es la inteligencia?, ¿qué es la libertad?, ¿qué es el ser?

Quiriendo respetar y ensalzar la razón, Metz acaba en la práctica desconociéndola y violentándola. Si se quiere alcanzar una

---

ne en los escritos de Metz, ya que era inevitable so pena de no respetar sus ideas, hubiéramos preferido, por lo que a nosotros respecta, prescindir de ese empleo del vocablo, y hablar de lo moderno con un valor meramente cronológico. Y ello no porque pensemos que las ideas carecen de una fuerza de desarrollo propia y consideraremos por tanto imposible obtener una inteligencia de la historia de las ideas (al contrario, aceptamos plenamente la posibilidad de una filosofía de la historia de la filosofía); sino porque nos parece que expresiones de una tal generalidad caen inevitablemente en la simplificación y conducen, en último término, a proponer no simplemente una filosofía de la historia de la filosofía, sino una filosofía de la historia, asumida además de una manera inconsciente y, por tanto, acrítica, con todos los riesgos que eso implica.

teología que sea no sólo coherente con la fe, sino capaz de captar con hondura la experiencia humana y de asumir las aportaciones de la propia cultura y del propio tiempo, no hay más camino que tomar la fe como guía del pensamiento, y como guía íntima y vital que ilumine e informe todo el trabajo intelectual. Si no es así se acabará cayendo en una voluntad de ortodoxia que, al haber renunciado a engendrar una *intellectus fidei*, para afirmar la primacía de la revelación no tendrá otro medio que establecer una tiranía sobre la razón, coartando y aherrojando la vida de la inteligencia.

Es lo que, por desgracia, sucede, a nuestro juicio, con la teología de Metz. El dogma cristiano es, ciertamente, la guía de su trabajo teológico, pero, a nuestro parecer no llega nunca a informar radicalmente la inteligencia, sino que es un criterio meramente exterior y negativo, que le lleva sólo a evitar errores explícitos, y a moderar ciertas afirmaciones o a seleccionar otras que sirvan de contrapeso, pero sin acabar de enfrentarse con la raíz de los problemas. Es así, cómo —para referirnos a los análisis mencionados más arriba— deseando evitar el agnosticismo al que puede conducir el apriorismo kantiano, y mantener a la vez la autonomía de la pura razón, acude al ontologismo afirmando que la idea de Dios se encuentra en el origen mismo del pensamiento humano; pero, para no caer en el ontologismo propiamente dicho o en un modernismo que pretenda deducir todos los enunciados teológicos a partir de la conciencia, acude en un segundo momento a la dialéctica heideggeriana de la negatividad, presentando así la afirmación de Dios como implícita en la percepción del propio límite bajo el horizonte de la autotrascendencia.

La arbitrariedad de un tal procedimiento es clara, y el concordismo en el que desemboca, patente: el resultado es, en efecto, un mosaico de afirmaciones coordinadas artificialmente, y en el que ni la fe ni las filosofías con que se dialoga son tomadas intelectualmente en serio. De ahí la ambigüedad y las crisis a que está expuesto, y que ya hemos tenido ocasión de comentar.

Aclaremos, finalmente, que el estilo de trabajo teológico que propugnamos no consiste en “servirse de la buena filosofía”, como con frase infeliz suele decir cierta neo-escolástica, prolongando así el equívoco de una exterioridad en las relaciones entre fe y filosofía y favoreciendo por tanto un criptoracionalismo, sino en filosofar en la fe, afrontando desde ella y en ella los problemas que plantea la propia experiencia personal y los que dimanan del ámbito cultural en que se vive y del diálogo con el resto de los hombres. Tal debe ser, a nuestro juicio, la actitud y la misión del teólogo de hoy, y de siempre.

3. Acercándonos de una manera más inmediata y expresa al tema de la teología del mundo, y explicitando algunas de las consecuencias que derivan de las consideraciones anteriores, podemos observar que, a nuestro parecer, los límites de la teología de Metz provienen en gran parte de una insuficiente reflexión sobre el dogma de la creación. Metz se refiere con frecuencia a ese dogma, ya que, como veíamos, cree encontrar en él uno de los fundamentos para su tesis sobre la secularización, pero la forma en que trata de él a ese respecto muestra precisamente la insuficiencia a que aludimos; porque en su obra la creación constituye un mero punto de referencia para afirmar la absoluta trascendencia de Dios. Ciertamente el dogma de la creación lleva a afirmar la radical distinción entre Creador y creatura, pero proclama a la vez e inseparablemente la presencia de Dios en el mundo y en el hombre, y lleva a reconocer que todo cuanto existe y sucede depende de la voluntad omnipotente y amorosa de Dios, de tal manera que no hay ninguna realidad que no diga, de un modo u otro relación a El. Una consideración a fondo sobre el dogma de la creación nos conduce de esa forma muy lejos de las posiciones de Metz, ya que:

a) muestra, en primer lugar, la ambigüedad en que se incurre cuando, para exponer y explicar las relaciones entre el hombre y Dios, se habla solamente de la libertad y la generosidad con las que el hombre, trascendiendo la mundanidad, se entrega a Dios. La generosidad y la entrega del hombre a Dios son temas cristianos centrales, presuponen, sin embargo, la acción divina en cuanto creadora de la libertad y de la generosidad humanas: Dios está no sólo al final, sino también al principio de nuestros actos.

b) Todo eso impide dar al silencio de Dios, a la pura mundanidad, a la desdivinización, el carácter estructural del conocimiento humano que Metz les atribuye, o sostener la visión meramente formal de la libertad que de ahí deriva. La dependencia total del hombre, y de todo ser creado, con respecto a Dios, implica que el momento cognoscitivo, el presentarse del ser al hombre, antecede a la acción y a la libertad, que se define por tanto como capacidad del bien y se presenta como libertad fundada en el querer de Dios.

El caminar terreno del cristiano es un caminar en la fe y no en la visión, pero la dramaticidad de la historia, la obscuridad y los límites de nuestro conocimiento, etc., no son el momento radical de la existencia cristiana, sino un contrapunto en el que la positividad de la fe se prueba y afirma. Una teoría del conocimiento histórico puede y debe llevar a una profundización crítica en la teoría del conocimiento y en el tema de los signos de

la voluntad de Dios, a una revisión de las pretensiones de ciertas teologías o filosofías de la historia, etc., pero en modo alguno puede conducir a un agnosticismo total sobre la historia.

Por eso la tesis de Metz según la cual el cristiano debe aceptar la comprensión del mundo sin modificarla y sin pretender incluirla en el acto de fe, sino asumiéndola tal y como viene determinada por la subjetividad, es una tesis a la que no cabe atribuir ninguna significación real, y que Metz puede sostener gracias sólo a esa superficialidad en el modo de considerar el dogma de la creación, a la que acabamos de referirnos. En las decisiones humanas intervienen, obviamente, datos y factores que no derivan temáticamente del mensaje de fe, pero eso no implica en modo alguno que dichos datos y factores no puedan ser iluminados desde la fe, recibiendo desde ella su sentido último. Sostener que el conocimiento del amor de Dios y la revelación de su voluntad salvífica universal no modifican la comprensión del propio ser en el mundo es, sencillamente, jugar con las palabras, volver la espalda a las verdades centrales del mensaje cristiano y rehuir los problemas teóricos fundamentales que la fe implica. La disyuntiva entre teísmo y ateísmo es inevitable: pretender evitarla, aceptando un ateísmo que sea sólo un "ateísmo cósmico" es, repitámoslo una vez más, dar pruebas de falta de seriedad filosófica y condenarse a la esterilidad intelectual.

c) Se puede pues —y completamos así las afirmaciones precedentes retomándolas desde otra perspectiva— sostener (como hace Metz siguiendo en parte a Gogarten) que el dogma de la creación implica la destrucción de todo intento de absolutizar las realidades intrahistóricas, y que da por tanto a conocer la auténtica secularidad al liberarla de la sujeción a los procesos cósmicos. Pero no sería exacto interpretar esas afirmaciones en términos de secularización, si con ello se quiere decir que las realidades creadas son meramente intramundanas e intrahistóricas. Esa conclusión presupone en efecto una visión del pecado y de las relaciones entre la justificación y la consumación escatológica que no corresponden por entero a la verdad, e implica una ruptura entre salvación e historia que entronca en resumidas cuentas con el postulado luterano de la *sola fides* y con la negación del hombre que de ahí deriva.

El recurso a esas ideas por algunos de los recientes teólogos de la secularización y de la "muerte de Dios" carece, por lo demás, de la grandeza que, dentro de su error, pueden tener en otros autores, ya que es sólo un expediente para rehuir los problemas teóricos que el ateísmo plantea. En cualquier caso, recordemos que el mensaje cristiano sobre la creación no implica en modo

alguno una escisión o separación entre lo histórico-temporal y lo salvífico, sino la afirmación de que todas las realidades, todos los procesos cósmicos, todas las empresas humanas están incluidos bajo el designio omnipotente de Dios y deben, en última instancia, ser juzgados por su relación con los fines a los que Dios encamina la creación entera (92).

Todo divorcio, oposición o separación entre lo temporal y lo salvífico, bien provenga de una concepción calvinista del pecado, o de una mala intelección de la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, o de una visión deformada de la *fuga mundi*, encierra en sí un germen naturalista que debe ser denunciado, ya que, al implicar la idea de dos fines igualmente últimos, conduce a oscilar constantemente entre la negación nihilista o apocalíptica del mundo y de la historia, y su afirmación como realidad última en la que se subsume la salvación y a la que por tanto se subordina la Iglesia, desconociendo por tanto, de una manera u otra, la fisonomía real del plan salvífico divino.

d) El conocimiento humano —y con estas referencias de tipo gnoseológico terminamos nuestras consideraciones en torno al dogma de la creación— no se estructura a partir de la negatividad de la conciencia trascendental ni de la percepción atemática del infinito, sino sobre la experiencia del ser fáctico, real, existente, y alcanza su perfección en el conocimiento expreso y claro de Dios. El hombre percibe su propio valor y dignidad no en la experiencia trascendental del límite, sino en la advertencia de la realidad de su ser y en la inferencia de Dios causa y fuente del bien del que él participa. En realidad el hombre no se experimenta nunca a sí mismo como pura apertura y absoluta capacidad de autotranscendencia, sino como un ser ya realizado de algún modo y llamado a una realización mayor; y que se reconoce dependiente de Dios tanto con relación a ese ser que espera como al que ya tiene.

La única postura radicalmente acertada en el terreno noético es pues un teocentrismo de la comprensión, no, claro está, porque Dios sea el *primus cognitum* o el principio formal del que deriva todo conocimiento, sino porque no puede haber una comprensión plena y acabada de ningún ser, sino desde Dios y en Dios, y porque todo otro conocimiento alcanzado por el hombre se encamina

---

(92) Es obvio que es posible emitir juicios no sólo desde la perspectiva de la salvación o condenación finales, sino también desde puntos de vista más inmediatos, pero es importante no perder de vista que estos otros juicios o valoraciones no son ni radicales ni últimos, sino parciales, relativos o "secundum quid", por emplear la fórmula escolástica ya consagrada, y que no se habrá llegado a un nivel auténticamente teológico y filosófico mientras no se haya situado el tema con relaciones a sus coordenadas últimas.

y ordena al reconocimiento de Dios, es decir forma parte de ese itinerario a través del que Dios va conduciendo a cada persona hasta llevarla a su verdadero fin (93).

Una consideración teológicamente plena y acabada del mundo es pues la que lo conoce como mundo querido y creado por Dios e incluido por El en el designio que encamina todas las cosas hacia la constitución del reino escatológico. Es a partir de ahí, y con relación a ese misterio central, como puede y debe plantearse una teología del mundo; que, tal y como nosotros lo entendemos, equivale a preguntarse: ¿qué relación hay entre el tiempo y la eternidad, entre la historia y la consumación final?, ¿qué lugar ocupa en la vocación divina del cristiano la acción temporal, el actuar en el mundo, la tarea política y civilizadora?, ¿cómo se estructura la comprensión por parte del hombre de su situación histórica y vocacional?

Esos interrogantes son ciertamente muy amplios y generales, y sería necesario detallarlos y matizarlos. No es sin embargo nuestra intención ni desarrollar ni esbozar ahora una teología del mundo, lo que llevaría inevitablemente a enfrentarse con una serie de problemas de enorme envergadura (providencia y acción de las causas segundas, predestinación y libertad, relaciones entre creación y redención, entre el eón presente y el mundo futuro, valor de los signos de los tiempos, etc.); sino tan sólo señalar algunos presupuestos que consideramos imprescindibles para poder plantear adecuadamente esa labor. Podemos pues terminar esas líneas reiterando la afirmación que consideramos central: todo intento de intelección teológica del mundo y de la historia debe situarse en el interior de un teocentrismo de la comprensión y desarrollarse a partir de él.

---

(93) Por eso, invirtiendo la tesis de Metz según la cual cabe aceptar un antropocentrismo formal pero no un antropocentrismo óntico o de contenido, podríamos decir que se puede admitir un antropocentrismo óntico relativo a la creación material, que está ordenada al hombre, el cual a su vez se ordena a Dios, verdadero centro y último fin de toda la realidad; pero que es inaceptable un antropocentrismo formal que, encerrando al hombre dentro de sí mismo, impide comprender teóricamente toda comunicación entre el hombre y Dios, y no deja más soluciones que el ateísmo o el fideísmo.