

## Aspectos teológicos de la toma de posición ante el conflicto

Por FRANZ SCHUPP

**El ideal del «reino de Dios» pone en tela de juicio toda pretensión de realización definitiva, liberando de este modo las capacidades humanas de invención, de imaginación, etcétera, para realizar unas posibilidades del hombre que, hasta ahora, han podido ser solamente un sueño. De esta manera, el conflicto con toda pretensión totalitaria es un elemento indispensable de la fe, que no se realiza más que en la historia de la emancipación de la libertad.**

Sin ninguna duda, hubiera sido más adecuado que escribiera sobre este tema un moralista, el cual hubiera podido pronunciarse sobre la toma de posición de una ética teológica frente a diversas situaciones de conflictos sociales. Por mi parte, trataré el lado teórico y metodológico de la categoría del «conflicto», es decir, su valor epistemológico y teológico. En el contexto de la teología «clásica», no se encuentra este supuesto más que en un caso particular de la teología moral, en donde se habla de «conflicto de conciencia». Este uso revela enseguida el contexto individualista de este empleo. El cambio de nuestras perspectivas es inmediatamente evidente. Si oímos hablar de conflicto, actualmente pensamos en seguida en situaciones políticas o sociales (1). El sistema conceptual al cual se refiere la noción de conflicto es, pues, sobre todo, un sistema de referencia no teológico. Esta premisa nos conduce a la primera cuestión que debe ser tratada brevemente.

---

(1) La categoría de «conflicto» es reciente. Cfr., p. ej., el «Staatslexikon», Herder, Freiburg, donde ningún artículo está dedicado a esta noción.

## 1. LA RELACION PROBLEMÁTICA DE LA TEOLOGIA RESPECTO A LA SOCIOLOGIA Y A LA TEORIA POLITICA

En ciertos dominios teológicos se transponen los resultados de la sociología a la teología. Es un proceso que se puede observar en la antropología teológica y en la eclesiología. Tales transposiciones pueden revelar una apertura que es completamente necesaria, pero pueden también desvelar una falta considerable de rigor respecto a problemas metodológicos implicados en tales transposiciones.

Como esta dificultad concierne a un problema totalmente general de la metodología, bastará expresarlo bajo forma de tesis que conciernen a la determinación de esta relación.

### 1.1. No hay actualmente métodos uniformes para todos los dominios del saber

Toda tentativa de dominar a partir de un solo punto de partida metodológico todos los dominios posibles encuentra generalmente grandes resistencias. Estas resistencias vienen de la impresión de que una tal generalización de un método no está jamás en situación de integrar todas las preguntas hechas desde el interior de otro dominio dado. Es decir, una tal generalización debe eliminar necesariamente toda una serie de preguntas hechas tradicionalmente en este dominio del saber. La razón dada para esta eliminación—a saber, que el método en cuestión ha demostrado ser eficaz en otro dominio—no es *a priori* convincente. La negligencia o la eliminación de todo un campo de problemas, antiguamente considerado esencial, debe encontrar una justificación positiva. El simple hecho de que no se les puede abordar con el método introducido no lo ratifica de una manera satisfactoria. En cuanto a la noción y al método de la sociología, la discusión entre Popper y Albert por una parte, y entre Adorno y Habermas por otra, ha puesto de relieve los problemas que surgen de tal «monismo metodológico» (2). Una discusión totalmente análoga ha tenido lugar con respecto a la Historia, de la cual han sido protagonistas Hempel y Dray (3).

---

(2) Th. W. Adorno u. a.: *Der Positivismusstreit, in der deutschen Soziologie*, Berlin-Neuwied, 1970.

(3) Cfr. *Philosophical Analysis and History* (Ed. by W. H. Dray), New York, 1963. K. H. Popper: *Das Elend des Historizismus*, Tübingen, 1969. A. C. Danto: *Analytical philosophy of History*, Cambridge, 1968. W. Dray: *Laws and Explanation in History*, Oxford, 1966.

## 1.2. Los diferentes dominios científicos se reflejan bajo aspectos diferentes del entendimiento de los métodos

Este entendimiento diverso es ya evidente para los ejemplos susodichos, es decir, para la historia y la sociología (evidentemente la pluralidad de los métodos aquí empleados es todavía mucho mayor y más compleja). Pero lo que hay que señalar es que hasta en las ciencias exactas hay divergencias considerables en la reflexión sobre el método. Para darse cuenta basta recordar la oposición entre inductivismo (Carnap, Reichenbach) y el deductivismo (Popper), en orden a analizar la relación entre experiencia y teoría (4).

Se tiene la impresión de que hablar de un solo método en un dominio es una prueba de gran ingenuidad. Por otra parte, hay que estar consciente de que el hecho de esta inseguridad en las cuestiones fundamentales y metodológicas no impide progresos notables en la mayoría de las ciencias. Esto acaso indica el aspecto pragmático del conocimiento científico, que da una seguridad pragmática incluso antes de estar en condiciones de explicar la estructura teórica y lógica implicada en la actividad científica, una seguridad que permanece hasta en los casos en los cuales la reflexión sobre el método no produce resultados indiscutibles (5).

## 1.3. No hay teoría meta-metodológica que pueda englobar y alinear juntos los diferentes métodos

Esta constatación no se puede negar, por lo menos como descripción de la situación actualmente dada. Por encima de esto se puede dudar fuertemente de que en el futuro una tal reflexión global y unificadora sea posible. En todo caso, hoy por hoy, hay que decir que no existe un «sistema de ciencias» que tenga por función la de indicar la coordinación mutua de las proposiciones de las diversas disciplinas. Por falta de tal sistema no hay reglas generales que indiquen la manera por la cual se podrían transponer una serie de proposiciones de un dominio del saber a cualquier otro. Estas consideraciones no tienen como fin aumentar el aislamiento entre los diversos dominios del saber. Por el contrario nos damos cada vez más cuenta de que el aislamiento de las diversas ciencias entre sí y del conjunto de las ciencias en relación con la vida social y política es una fuente importante del malestar cultural y político de nuestro tiempo. Hay, pues, al menos un aspecto pragmático indiscutible que impone el diálogo interdisciplinario. Los puntos indicados previamente no tenían, por tanto, la función de

(4) Cfr., entre otras, *Readings in the Philosophy of Science* (Ed. by H. Feigl M. Brodbeck), New York, 1953. K. R. Popper: *Logik der Forschung*, Tübingen, 1969.

(5) Cfr., p. ej., H. F. Fulda: *Theoretische Erkenntnis und pragmatische Gewisheit: Hermeneutik und Dialektik*, I, Tübingen, 1970, 154-165.

impedir los contactos entre las diversas disciplinas, sino la de indicar los límites epistemológicos que existen de hecho. La experiencia teológica de siglos pasados debería hacerla más sensible aún a esta situación. No sólo no compete a la teología el hacer proposiciones que entren en el dominio de las ciencias naturales, sino que debe también cuidar de no hacer proposiciones de carácter pseudo-psicológico, pseudo-sociológico o pseudo-político (político en el sentido de «ciencia política», sea cual sea la estructura de tal ciencia). Supuesta una toma de conciencia de los límites indicados, ahora podemos pasar a una breve discusión de ciertos tópicos teológicos que emplean categorías sociológicas o políticas. En tales tópicos se encuentran también tomas de posición frente al «conflicto», categoría que pertenece a estos sistemas de referencia.

## 2. ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA «TEOLOGIA POLITICA»

El punto de partida de la teología después de la segunda guerra mundial estuvo primero determinado por los problemas de la «secularización». Esta problemática se había impuesto tanto al pensamiento protestante como al católico (a este último un poco tardíamente) por el hecho evidente de una autonomía indiscutible de la orientación científica y técnica de nuestra época. Esta orientación reivindicaba la autonomía de sus análisis y de sus elecciones. La teoría como la práctica de esta orientación no estaban ya determinadas desde el exterior, sino en virtud de su propia dinámica. Esto planteaba el problema de la relación de esta orientación con la fe cristiana, un problema que se planteaba tanto a nivel personal como a nivel de teoría de la historia. El pensamiento teológico buscaba poner de relieve las relaciones profundas de los orígenes existentes entre la actitud científica y la fe bíblica. La cuestión era, pues, la de una interpretación de la historia de los orígenes de nuestra cultura actual, para definir a partir de esto la relación entre la fe cristiana y la cultura moderna autónoma. Pero las primeras tentativas en esta dirección ya hacían ver que esta relación no podía articularse por una simple afirmación de esta autonomía, en tanto que la noción y el contenido de esta autonomía no estuvieran totalmente libres de toda ambigüedad. Esto era ya explícito por el primer esbozo importante, es decir el de F. Gogarten. Este formulaba la ambivalencia en cuestión por la distinción entre secularización (ésta entendida como proceso legítimo), y secularismo (éste entendido como desviación ideológica de aquel proceso) (6). Si un individuo o bien un grupo pretenden poseer en una categoría particular o en un aspecto particular, la clave para la comprensión de la totalidad de lo real, esta pretensión debe ser sometida a una

(6) F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit* (Siebenstern 72), München, 1966, 142-148.

crítica, que reduzca esta categoría a su particularidad. En esta actividad crítica se formulaba la fe cristiana como esperanza escatológica (7). La oposición entre fe y ley sería, pues, formulada de nuevo como crítica de las ideologías, o lo que sería más o menos equivalente: la libertad como lugar de la fe no se obtiene más que por la crítica de las ideologías, es decir, por el conflicto con toda pretensión de un sistema explicativo y normativo total. El imperativo crítico estaba, pues, presente desde el comienzo de la teoría de la secularización.

## 2.1. Relaciones entre la fe y el grupo social

No obstante, hay que confesar que la totalidad de esta tesis se presentaba todavía bajo un aspecto individualista, a la vez teórico y existencialista. Se vuelve cada vez más patente que la libertad no se realizaba solamente a través de las decisiones personales y existencialistas, sino en el centro de un marco social y político. El paso siguiente, por lo demás perfectamente lógico, era, pues, el abordar la cuestión de las relaciones entre la fe y este marco social y político. Este marco es el lugar donde el debate sobre la posibilidad o imposibilidad de la libertad se produce de una manera muy concreta. Con esta noción de política, la idea moderna de política, que prevalece desde el «siglo de las luces», ha obtenido su lugar en la teología. Las estructuras sociales y políticas no se entienden ya por analogía con las estructuras naturales, sino como creaciones de la razón y de la libertad sociales, creaciones que se deben esbozar en función de las condiciones adecuadas a la realización de la libertad (8). Entonces, en tanto que la fe cristiana no se puede realizar más que con relación a la libertad—presente o futura—, las condiciones políticas y sociales se revelan en todo su alcance para la fe. Salta a los ojos, que esta relación realizada bajo condiciones concretas, debe convertirse en una fuente de conflictos. El principio bíblico básico, es decir el principio escatológico, implica la negación de una integración total y definitiva para el hombre, en cuanto a sus condiciones socio-históricas. El principio escatológico, concebido como motor de la busca de la libertad, se anuncia en consecuencia como máximo crítico frente a diversas situaciones históricas. Se impone entonces, evidentemente, el problema de la relación de una tal teología política con teorías sociológicas o políticas, que se ocupan de las cuestiones correspondientes. Teniendo en consideración lo que se ha dicho al principio, va de sí que la discusión de esta relación por fuerza se ha de manifestar precaria. Parece manifiesto que el problema en cuestión no es tanto el de la discusión de tesis particulares de una teoría sociológica o política, sino más bien una cuestión fundamental: la

(7) *Op. cit.*, 143.

(8) J. B. Metz: *Politische Theologie in der Diskussion: Diskussion zur politischen Theologie*, Mainz-München, 1969, 27 of.

posibilidad (al menos en ciertos casos) «de objetivizar» una teoría entera y de analizarla como tal, es decir como un complejo coherente, analizado entonces desde un punto de vista diferente en otro sistema de referencia, y en consecuencia, con otro método. En otros términos: no se trataría de un análisis desde el interior, sino de un análisis de lo exterior. Evidentemente no se excluye que este proceso se haga en relación recíproca (por ejemplo: la psicología puede analizar una cierta teoría del lenguaje desde el punto de vista psicológico e inversamente el análisis del lenguaje puede aplicarse a una cierta teoría psicológica).

Si suponemos que la teología hace esto frente a teorías políticas y sociológicas, el punto de vista debe ser la crítica de las ideologías; más claramente: el sistema de referencia será una teología de la historia entendida como la interpretación de la historia, a partir de la hipótesis teológica de que la historia es la tentativa de emancipación de la razón y de la libertad frente a estructuras alienantes.

Ahora bien, nos podemos preguntar si tal paso, es decir, un tal análisis y acaso la crítica de una teoría objetivada, es un paso legítimo, dado que el punto de vista de tal análisis difiere del de dominio original de la teoría en cuestión. Para responder a esta dificultad se podría recurrir al teorema de Göel, el cual ha demostrado que todo sistema teórico (suponiendo que esté completamente formulado y que esté libre de contradicciones) contiene (al menos) una proposición, que no se puede probar ni refutar desde dentro del sistema (9). (Las pruebas lógicas y metodológicas de que se trata en verdad de tal proposición son evidentemente bastante complejas.)

## 2.2. Hipótesis al margen de la crítica interna

De esta manera se podría analizar por ejemplo la «teoría del sistema» de T. Parsons (es claro que un análisis correcto sobrepasa los medios de este artículo). El punto de partida de esta teoría es la «integración» en el seno de una sociedad dada. Frente a tal punto de partida surge la sospecha de que la teoría de Parsons supone que la realidad media de la vida social es ya el estado de la razón realizada (10), una suposición que se disuelve por sí misma desde el momento que surgen los conflictos, y que conduce a prodigar una política revestida de ideología.

---

(9) Cfr. H. Peukert: *Zur formalen Systemtheorie und zur hermeneutischen. Problematik einer politischen Theologie*, cfr. (8), 86, 90.

(10) Cfr. K. Messelken: *Politikbegriffe der modernen Soziologie. Eine Kritik der Systemtheorie und konflikttheorie*, Köln-Opladen, 1968, 182.

La **teoría del conflicto** de R. Dahrendorf presenta un ejemplo casi opuesto. Concibe el conflicto como una realidad que no se podrá jamás eliminar, una categoría que sirve también como base para la interpretación de la historia, y para la praxis política actual. El análisis de esta categoría del conflicto plantea no obstante un problema: Dahrendorf, ¿no hace de ese concepto una categoría ontológica (11), de tal modo que todo esbozo de solución aparece desvalorizado desde el principio?

La **teoría de la racionalidad crítica** de K. R. Popper (y con algunas diferencias de H. Albert) plantea problemas bien diferentes. Los dos postulan la transposición del modelo de la racionalidad científica a los problemas de la sociedad y de la política. Tal transposición implica que debe ser posible resolver conflictos sociales y políticos de igual manera que se resuelve el conflicto entre hipótesis concurrentes en las ciencias naturales. En el caso de conflictos políticos o sociales sólo se trataría de convocar a las partes interesadas, de discutir sobre las prioridades, de formar comités de personas competentes, etc., para formular finalmente unas normas comunes de acción (12), normas que se abandonarían si esta hipótesis de acción no produce los fines proyectados. Este modelo de racionalidad, considerado adecuado para resolver conflictos sociales y políticos, se ha puesto en cuestión con todo fundamento. Frente a los conflictos sociales y políticos la definición pragmática y funcional de la verdad parece insuficiente para acciones eficaces (13). La llamada a la racionalidad está en muchas situaciones predestinada al fracaso: el hombre condicionado por circunstancias alienantes rechaza la racionalidad como medio suficiente o la rechaza enteramente concibiéndola como un medio de represión. Esto hace dudar de la posibilidad de que se alcance siempre y en todos los casos a resolver conflictos sociales y políticos de igual manera que se elimina una falsa teoría científica. La emancipación de la razón y de la libertad no se explica ni se hace con modelos sacados del progreso de las ciencias naturales. La «lógica de la historia» exige categorías diversas.

Por lo cual «la teoría crítica» de Adorno, Horkheimer y Marcuse se orienta hacia el esbozo de una teoría de la historia, con el fin de adquirir criterios para el entendimiento del proceso de la emancipación y de la praxis correspondiente. Es bien visible que estas tentativas tienen relación con diversas categorías bíblicas; una fuente explícita se encuentra particularmente en Bloch, del que no hay necesidad de subrayarse su influencia sobre la teología política. Según la «teoría crítica», la totalidad integrada no puede servir de modelo de la realidad social tal como existe. La realidad no está reconciliada. Para proyectar una reconciliación en el futuro hay que

(11) *Op. cit.*, 185.

(12) Cfr. W. Oelmüller, *Problematik der neuzeitlichen Freiheits und Aufklärungsprozesses: Kirche im Prozess der Aufklärung*, München-Mainz, 1970.

(13) *Op. cit.*, 101.

tomar la oposición y el contraste como sujetos explícitos de la reflexión (14). El contraste, la contradicción social, deben ser concebidos como elementos necesarios, no se los debe hipostasiar. Como tal, forman parte de la racionalidad.

La cuestión que, no obstante, queda sin respuesta en la «teoría crítica» es de dónde viene una posible mediación o reconciliación; cuál es, pues, la condición de posibilidad que impide concebir la diferencia, el conflicto, como realidad ontológica, que resiste a cualquier tentativa de imaginar otra sociedad (16). Con toda razón la teoría de la «teología política» y de la teología de la esperanza tomaban aquí el punto de partida de su reflexión sistemática (17), y del mismo modo la teología de la historia, que no saca inmediatamente consecuencias políticas (18). Una totalidad social concebida como antagonística no se la puede negar desde dentro de una teoría de la misma, un principio frecuentemente subrayado por Marcuse; «Las cuestiones aquí abordadas conciernen a la posibilidad real de que en la dinámica de la historia, una totalidad antagonística sea negada desde fuera de manera que se convierta en realidad la próxima etapa histórica» (19). Es aquí donde el elemento propio de la teología política puede articularse bajo el aspecto teológico. «El escándalo de la diferencia cualitativa no se encuentra en un 'más allá' propuesto por la esperanza cristiana, sino en su figura de la cruz del 'más acá' (20). Esta figura de la cruz concebida como articulación de la diferencia cualitativa se basa en el recuerdo del conflicto vivido por Jesús (21). La cruz es el símbolo concreto del conflicto, que se hace inevitable en el momento en que la experiencia de una posible libertad se encuentra frente a una realidad social, que se entiende como provista de todos los medios necesarios, es decir una sociedad—política o religiosa—que se está petrificando a sí misma. Tal sociedad que se entiende como totalidad realizada no puede ser criticada proponiendo modificaciones, sino únicamente por la negación de su carácter totalitario—lo que no es igual a la negación del conjunto de instituciones o de estructuras—. El ideal del «Reino de Dios» pone en tela de juicio toda

(14) Th. W. Adorno: **Negative Dialektik**, Frankfurt, 1966, 339.

(15) Th. W. Adorno: **Zur Logik der Sozialwissenschaften: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie**, Neuwied-Berlin, 1970, 130.

(16) Cfr., desde el punto de vista filosófico, W. Oelmüller: *Op. cit.* (12), 109.

(17) Cfr. J. Montmann: **Das Prinzip Hoffnung; und die Theologie der Hoffnung**, München, 1968, 313-334. **Zur Kategorie Novum in der christlichen Theologie: Perspektiven in der Theologie**, München, 1968, 174-189.

(18) K. Rahner: **Zur Theologie der Hoffnung. Schriften zur Theologie**, VIII, Einsiedeln, 1967, 561-579. **Immanente und transzendente Vollendung der Erde**, *op. cit.*, 593-609.

W. Pannenberg: **Der Gott der Hoffnung: Schriften Zur Theologie**, VIII, Göttingen, 1967, 387-398.

(19) H. Marcuse: **Ideen zur einer kritischen theorie der Gessellschaft**, Frankfurt, 1969, 188.

(20) J. Moltmann: **Theologische Kritik der politischen Religion, Kirchen in Process der Aufklärung**.

(21) J. B. Metz: **Politische Theologie in der Diskussion** (8), 284-296.

pretensión de realización definitiva, liberando de este modo las capacidades humanas de invención, de imaginación, etc., para realizar unas posibilidades del hombre, que hasta ahora han podido ser solamente un sueño. De esta manera el conflicto con toda pretensión totalitaria es un elemento indispensable de la fe, que no se realiza más que en la historia de la emancipación de la libertad. El contraste escatológico debe articularse en la historia socio-política como principio crítico que conduce a la práctica crítica. Pero ¿puede servir de legitimación para acciones de liberación a través de la violencia?

### 3. ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE LA «TEOLOGIA DE LA REVOLUCION»

Los orígenes de la «teoría política» estaban insertos en una línea de reflexión hermenéutica. Por aquí se abrió camino la reflexión sobre la libertad y la fe desde un marco individual al conjunto social y político. (Esta referencia al desarrollo hermenéutico no niega totalmente que haya también otros motivos: la situación de la Iglesia, la confrontación con la filosofía neo-marxista.) Esto explica la problemática propia de la «teoría práctica». Teniendo una teoría, habría poca seguridad en cuanto a la manera de aplicarla, en cuanto a la praxis que habría de derivar de ahí. Se podría decir simplificando las cosas que el camino de la «teología de la revolución» iba en sentido inverso. En ella lo primero no era la reflexión teórica; por el contrario: la provocación venía de la experiencia de la situación social y política, considerada insoportable.

Es significativo que esta teología haya tenido su origen en América del Sur. La praxis, la necesidad de un cambio dominaba. Se tomaba como modelo a Camilo Torres: el sacerdote que había abandonado sus funciones sacerdotales (según él, de manera transitoria, aunque la duración quedara indeterminada), el cual actuaba de acuerdo con los guerrilleros en el combate contra las tropas del gobierno, y que había muerto en esta lucha. Este modelo indica ya el problema central de la «teología de la revolución»: ¿Es la violencia un medio permitido y legítimo? Si la respuesta es sí, ¿en qué medida está permitida? ¿Es posible considerar situaciones en las cuales la violencia esté no sólo permitida, sino que sea asimismo imperativa, situaciones en las cuales no existan otros medios en un marco político y social para defender y restablecer la libertad u otros derechos fundamentales del hombre? (22).

Entonces se podría decir que el problema de la violencia o no violencia es ya una cuestión clásica de la ética social y de la teo-

(22) Cfr. D. A. Seeber: *Ist Revolution eine christliche Alternative?: Diskussion zur Theologie der Revolution*, München-Mainz, 1969, 8.

logía moral, una cuestión de la que se han dado ya respuestas a veces muy diferentes (y no hay ninguna duda de que este problema es hoy como ayer, una cuestión palpitante en estos dominios). No obstante, hay que darse cuenta del deslizamiento que ha tenido lugar en cuanto al sistema de referencia. La categoría «revolución» no se ve ya como una categoría particular, sino como un problema entre muchos otros del mismo significado. Podría decirse que ha tenido lugar una especie de «extrapolación». La categoría «revolución» (concebida como articulación de una praxis) está tomada ahora como una categoría fundamental de la antropología, así como de la teología. Más todavía: está concebida como la noción central y fundamental de la fe. El hombre se define como «el ser de la revolución permanente». Al mismo tiempo la revolución sirve como clave de la interpretación de la historia, cuyos resultados tienen la función de exigir y justificar la praxis revolucionaria actual. Un buen ejemplo en el teólogo americano L. Lehmann, para el cual la revolución se presenta como parte integrante de la actividad humanizante de Dios (23).

En este contexto la fórmula de «la acción de Dios en la historia» aflora muchas veces. La provocación que se vuelve casi exclusiva se formula, por ejemplo, en la frase de R. Shaull: «no hay más que un camino para asumir la responsabilidad requerida, es la revolución, aunque ocurra del otro lado» (24). Como C. Torres, otros sacerdotes católicos o pastores protestantes se encontraban cada vez más empujados hacia una situación marginal frente a la sociedad pública y eclesiástica. La oposición se volvió manifiesta. Se desarrollaba, por consiguiente, una conciencia de minorías, a la que eran totalmente sensibles. Querían sacar en su reflexión un provecho para una forma más auténtica de fe, en tanto que esta conciencia de minorías hacía encontrar de nuevo la tensión escatológica que había caracterizado a la comunidad cristiana primitiva (25). De esta manera la conciencia de minorías servía a la vez como razón de exigencia (como estímulo) y como contenido de la legitimación teológica. Todo grupo que se aparte del marco y orden social que existe y que está reconocido como tal tiene necesidad de una legitimación teórica mucho más fuerte que la del grupo que está en el poder (26). La «teología de la revolución» encontraba esta justificación teológica en el término de la «comuna del éxodo» (27). Esta noción bíblica debería traducirse a un lenguaje más abstracto con la noción de la negación crítica, de la

(23) Cfr. R. Shaull: *Revolution im Theologischen Perspektive: Theologie der Revolution* (Ed. T. Rendtorff, H. E. Tödt), Frankfurt, 1968, 126.

(24) *Cit.*, 119.

(25) T. Rendtorff: *Der Aufbau einer revolutionären Theologie. Eine Strukturanalyse*, *op. cit.*, 58.

(26) *Op. cit.*, 56.

(27) Cfr. Chr. Walter: *Christenheit in Angriff. Zur Theologie der Revolution*. Gütersloh, 1969, 33-43.

«La noción de la comuna del éxodo» se encuentra también en el capítulo V de la *Teología de la Esperanza*, de Motmann.

crítica radical. Uno de estos teólogos (Chr. Walter) formula esta negación en la frase siguiente: «pues lo nuevo que aquí es exigido, no puede por más que descalificar lo viejo existente».

«La esperanza en la sociedad nueva, una esperanza que libera la imaginación creadora, evoca por otro lado el principio de la negación. Este principio dirige la crítica existente en tanto que el futuro no se puede representar más que por la imaginación social irracional» (28). Estos esbozos de una teoría teológica de la praxis revolucionaria hacen ver también los puntos débiles de esta teoría. La objetivación y la absolutización de una categoría—a saber de la noción de revolución—hace sospechoso de ideología (29). No se pueden cerrar los ojos ante el peligro de que esta teología justifique la praxis revolucionaria misma. La noción de «negación crítica» parece que se puede aplicar a todo, salvo a la teoría y a la praxis revolucionaria misma. Me parece muy claro que hay en la «teología de la revolución» un elemento no crítico. Esto salta a los ojos en el análisis del empleo de la expresión de «la acción de Dios en la historia». Esta fórmula, pronunciada con no poco énfasis, pretende que la acción de Dios en la historia está concentrada de una manera particular en los acontecimientos de tipo revolucionario.

La idea de una tal acción identificable de Dios, es decir, la identificación de ciertas realidades históricas particulares con la acción de Dios, es premoderna y se sitúa antes de la Ilustración (30). Al menos en este punto la idea de política sacada de la Ilustración, no se mantiene ya. Se ha dicho a justo título que la «teología de la revolución» no está lejos de una ortodoxia intransigente y no crítica, aunque se trate de una ortodoxia izquierdista (31). Posee una actitud no crítica con relación al uso de la Biblia y a ciertas expresiones bíblicas, y tan visible como una tendencia al irracionalismo. La «reserva escatológica» y «la negación crítica», concebidas como categorías de una teología de la historia, dejan todavía un campo de reflexión muy vasto. No obstante, para avanzar en esta dirección, se debe enunciar como suposición indiscutible que el hombre, sobre todo el hombre en su fe, es responsable de sus acciones, y no hay posibilidad de retirarse de esta responsabilidad por la idea de una «acción de Dios en la historia» identificable por algún principio teológico. Toda situación de conflicto es ambigua, está abierta a soluciones muy diversas. La decisión que tomar no se puede simplificar teológicamente en su ambigüedad permanente. En todo caso, la reflexión teológica no se puede dispensar del análisis racional. No se puede utilizar ninguna argumentación como coartada para un tal análisis.

{28} Chr. Walther: *Op. cit.* (27), 27.

{29} Seeber: *Op. cit.* (22), 13.

{30} Cfr. Rendtorff: *Op. cit.* (25), 70.

{31} *Op. cit.*, 74.

El factor de inseguridad que queda en todo análisis, como en todo esbozo de solución, no se puede eliminar por la fe o por la teología, si éstas no quieren volver a cumplir de nuevo una función de calmantes, lo que sería la perversión de su función auténtica de motor, aun cuando no pudieran facilitar siempre soluciones concretas. El elemento de la negación crítica, elemento indispensable de la fe y de la reflexión teológica, que se destaca justamente a partir de situaciones de conflicto socio-históricas, no puede ni debe ser objetivado. La categoría de la negación es un principio, no es un objeto, ni siquiera un objeto de una «historia de la salvación». Por lo cual, la teología como tal no puede dar a ningún análisis de un conflicto concreto, ni a ninguna solución propuesta para el mismo, una justificación que trascienda su valor racional.