

EL MISTERIO DE CRISTO EN KARL RAHNER Y SU PROSPECTIVA ESCATOLÓGICA.¹

JOAQUÍN FERRER ARELLANO

INTRODUCCIÓN

La obra de K. Rahner ha sido objeto de controversia desde sus inicios. Sabido es que si durante un tiempo estuvo sometido a silencio, prohibiendo sus escritos, en los años 60 del pasado siglo gozó de reconocimiento jerárquico y sus opiniones tuvieron gran peso en el último Concilio. Algunos le consideran el teólogo más grande desde los días de Tomás de Aquino, mientras otros hacen importantes reservas críticas, o lo valoran muy negativamente. Parece llegado el momento –con la perspectiva que da el tiempo transcurrido– de hacer un balance crítico más objetivo de los aspectos positivos y negativos de su imponente obra teológica.

K. Rahner ha dejado como herencia una concepción unitaria de lo real y de la relación Dios-mundo-humanidad, de gran unidad e interna coherencia, que manifiesta un gran talento especulativo, en la que su “tout se tient”. Sus insuficiencias y errores –en este A. más, quizás, que en cualquier otro–, tienen su origen en el punto de partida inmanentista de la modernidad postcartesiana, que condiciona toda su antropología: desde la inicial apertura dinámica trascendental del hombre al misterio de Dios, futuro absoluto del hombre, espíritu en el mundo, hasta la escatología.

Rahner asume “el rumbo subjetivo de comienzos de la edad moderna” en una teoría del conocimiento de inspiración kantiana, tratando de superar la metafísica objetiva, acrítica, de la escolástica –a la que descalifica con dureza–, inspirándose en algunas intuiciones de la filosofía de Sto. Tomás –mal interpretadas– para hacer inteligible el mensaje cristiano al hombre de nuestros días.

Permítaseme una referencia personal de hace casi cuarenta años. En la década de los sesenta cuando era yo docente de Antropología teológica y Filosofía de la religión en la Universidad de Navarra leí numerosos escritos suyos subyugado por la novedad de sus planteamientos en las “quaestiones disputatae”² y por la profundidad y coherencia de su discurso teológico. Recuerdo el impacto que me produjo su ensayo teológico sobre la muerte. Se lo recomendé a un alumno mío agnóstico, muy inteligente, desconsolado por el fallecimiento en trágico accidente de automóvil de su prometida, del mismo curso que él, a la que había atendido espiritualmente el día anterior a su muerte al salir de clase. Agradecí al Señor aquella providencial coincidencia y por la oportunidad que me brindó aquél ensayo de Rahner para un diálogo con aquel atribulado alumno que le ayudó en su camino hacia la fe. Pero pronto advertí aspectos en su pensamiento que no me satisfacían y producían desasosiego. Providencialmente en 1970 tuve algunas conversaciones personales con Cornelio Fabro en Pamplona que estaba aquellos días como profesor visitante en la Universidad de Navarra. En ellas me expuso las ideas del conocido estudio crítico que estaba escribiendo por entonces en Perugia sobre Rahner, que me ayudaron a leer e interpretar su obra desde el *a priori* del giro subjetivo (“la svolta antropológica”), típicamente kantiano, que él creía conciliable con el

¹ Este estudio desarrolla la ponencia que me encomendaron los organizadores del convenio de Florencia sobre Karl Rahner –*El misterio de Cristo en Karl Rahner y su prospectiva escatológica*– sobre la figura, la obra y la recepción de éste conocido teólogo, uno de los más influyentes, sin duda, de la segunda mitad del pasado siglo, su versión italiana aparecerá próximamente en las Actas publicadas por el “Seminario Teológico Immacolata Mediatrix”, que organizó el Simposio, con once ponentes de diversos países y numerosos asistentes que participaron en el diálogo que siguió a las conferencias y a la mesa redonda final.

² Título de una conocida colección de ensayos teológicos publicados por Herder en varios idiomas, algunos escritos por Rahner.

realismo de Sto. Tomás, pero que en realidad lo desvirtuaba por entero. Cuando en 1984 me enteré del fallecimiento de Rahner le encomendé al Señor, nuestro único juez, y desde entonces lo hago con frecuencia también por agradecimiento personal.

1. Según Vorgrimler la clave para la comprensión de Karl Rahner en la experiencia del encuentro inmediato con el misterio de Dios que se explicita por medio de la filosofía trascendental que condiciona toda su obra: el hombre está radicado en la experiencia del misterio en la medida en que experimenta lo fenoménico en la tendencia apriórica y trascendental de su conciencia al ser general, y, en último término, a Dios. En toda experiencia humana el hombre vive remitido a un Dios inabarcable –“el misterio”- por el que se siente arrebatado. Esta es la experiencia primaria y fundamental de Rahner.

Se ha dicho, no sin fundamento, a mi juicio, que pese a su alto nivel intelectual, la teología de Rahner es próxima de la mística –entendida en sentido amplio-³, impregnada de espiritualidad. De hecho dedicó buena parte de su actividad –como es sabido- a escritos y a tareas pastorales de orientación espiritual. Algunos jesuitas alumnos suyos me dijeron –yo me educé con ellos y tengo amistad con no pocos de ellos rahnerianos-, que le habían oído afirmar que el jesuita del futuro “o sería místico o no sería”. Pocos días antes de morir dijo: “¿Es consciente el cristiano y el teólogo de que todo nuestro saber sobre Dios está penetrado por un profundo no saber sobre Dios y que por eso nuestro hablar sobre Él debe estar acompañado o determinado por un fundamental escuchar y callar?”.

En el discurso que pronunció en Madrid, en castellano, en 1975 cuando le concedieron el doctorado honoris causa de la Universidad de Comillas sobre el significado actual de Sto. Tomás de Aquino”, ante un gran número de profesores que habían sido alumnos suyos –también el rector, Mariano Madurga y el conocido rahneriano Álvarez Bolado, que fue el encargado de la “laudatio”-, dijo: “Santo Tomás es el místico de la adoración del misterio más allá de toda posibilidad de expresión. No se ocupa sino del infinito misterio de Dios y de la penetración salvadora de Jesús en el interior de ese misterio, y propiamente de nada más. Sabe que la mayor precisión y la lúcida objetividad de la verdadera teología solamente tienen un sentido: hacer salir al hombre de la abarcable claridad de su existencia para introducirlo en el misterio de Dios, donde ya no comprende, sino que es captado, donde ya no discurrese, sino que adora, donde ya no domina, sino que él mismo es subyugado. Solamente *cuando la teología de los conceptos que comprenden se autosuprime, haciéndose teología de la incomprendibilidad que capta, será verdaderamente teología*”.

Y añadió -en perspectiva escatológica que aquí investigamos temáticamente en su pensamiento-: “Porque *ello es así, y no sólo ahora, sino eternamente; porque incluso allí donde conocemos como somos conocidos y contemplamos rostro a rostro lo contemplado, amado y alabado, es y seguirá siendo el eterno misterio* que como tal se entrega al corazón y con ello no se empequeñece, sino que *se hace más incomprensible y devorador*; por todo ello, la *theologia viatorum* tiene que llegar a ser necesariamente una iniciación a la experiencia del misterio por antonomasia, aunque desde luego el misterio que se ha hecho próximo.⁴”

2. La teología de Rahner se distingue, además, por ser eminentemente especulativa, que es –debe ser- inseparable de la histórica positiva como base irrenunciable. Ratzinger ha acusado

³ Yo la veo más próxima a la mística apofática y dialéctica del protestante Jakob Böhme, que tanto influyó en el idealismo del romanticismo alemán - C. Fabro en su libro sobre Hegel dice que su filosofía es Spinoza más J. Böhme.-, que a la de San Juan de la Cruz, que nada tiene que ver con el subjetivismo “trascendental”, pues está siempre mediado por el mensaje “categorial” de la revelación (“toda ciencia trascendiendo”).

⁴ “El perezoso, el carente de espíritu y de corazón, el cómodo, no debe decir que todo cuanto se afirma en la teología es paja, como dijo Tomás. Pero si el hombre con espíritu y corazón, con diligencia y santa curiosidad no hubiera experimentado como Tomás el mortal y vivificante dolor de que todo cuanto se dice en la teología es paja, entonces es que no ha practicado la teología siguiendo las huellas de Tomás; su teología sería quizá inteligente y crítica, lo que, por supuesto, debe ser también, pero no sería pneumática, no sería cristiana; no sería tomásica.

Tomás pasa de ser el maestro que habla inmediatamente en la escuela a ser el Padre de la Iglesia, cuya sabia palabra tiene ante todo que ser traducida a nuestro propio lenguaje. Pero aunque este destino sea inevitable y deje abiertas nuevas posibilidades a la teología de hoy, no tiene por ello Tomás que hacerse lejano y extraño. También hoy tiene él algo que decirnos. Tenemos que escucharlo, para escapar de esa manera al peligro de sucumbir a las motivaciones a corto plazo y a la trivialidad de nuestro tiempo. Tomás tiene todavía algo que decirnos. Por ello le dedicamos nuestro homenaje en este año y en esta hora” (era el Centenario del Doctor Angélico).

a Rahner de haber realizado una teología especulativa en la que la Escritura y los Padres no desempeñan una función importante.

No quiere esto decir que no parta del dato de la fe, con el que siempre cuenta; pero sí que viene, en muchas ocasiones, reducido a un mínimo. Basta, por ejemplo, leer un libro de 527 densas páginas como es el *Curso fundamental de la fe* (aquí citado CFF) para constatar que las citas bíblicas no pasan de media docena. Sus defensores dicen que tenía la Escritura perfectamente asimilada y está latente en todo su discurso teológico. Pero, según una lectura de la Biblia, reductiva y desmitologizante (una de las obsesiones rahnerianas).⁵

Sobre la controversia de la desmitologización decía de “la teología protestante –escribió por ejemplo, en su escrito sobre hermenéutica de las afirmaciones escatológicas de la Escritura– que ha planteado aquí un problema al que la teología católica no se ha dedicado todavía de modo medianamente suficiente”.

Es un hecho que rehúye siempre el problema de la historicidad de los Evangelios que no conocía a fondo. Afirma que no es posible escribir una “historia del Jesús prepascual, que el Jesús histórico dudaba y rectificaba errores inevitables en un verdadero hombre; olvidando que Jesús, según la tradición de origen apostólico, es *verus homo, sed non purus homo, simul viator et comprehensor*. Es significativo que Rahner trate de la historia de Jesús después de haber hecho su especulación *-apriórico-trascendental-* en torno a la encarnación. Cuando desciende al terreno de la historia, defiende que no cabe un conocimiento racional (neutro) de la misma, de modo que el acceso al Jesús histórico sólo se puede hacer desde la fe.⁶

Se ha criticado con frecuencia este *fideísmo* de Rahner, en cuanto que supone una fe que no permite un acceso racional a los hechos históricos de Jesús. No respeta la autonomía cognoscitiva de la razón que va con la fe. Pero este fideísmo es consecuencia de la previa deshistorización que ha hecho del cristianismo en clave desmitologizante. La fe es un don sobrenatural de Dios que nos concede con su gracia, pero la Tradición católica no ha despreciado nunca la fundamentación racional de la fe por medio de las pruebas de razón o el estudio crítico de los evangelios; como es, por ejemplo, el caso de los milagros. Rahner suele soslayar todo esto recurriendo a la significación global que el cristianismo presenta frente a la búsqueda de sentido y plenitud que el hombre tiene en su apertura trascendental. Todo sucede en el a priori trascendental de la mente humana agraciada por Dios de una forma apriórica, injustificada e indemostrada.⁷

⁵ Sus opciones exegéticas, aparecen claramente en el curso expuesto en Munster en colaboración con el escritor W. THÜSING, *Cristo. Estudio teológico y exegético*, muy bien traducido por Gesteira, Madrid 1973. Es una exégesis reductiva condicionada también –a mi parecer– por su horizonte a priori en la esperanza trascendental de Salvador absoluto. Véanse, como ejemplo significativo, las observaciones que hace sobre la autoconciencia fundamental del Jesús prepascual, pp. 33 ss. Ese mismo reduccionismo continúa en su CFF de 1975.

⁶ Si viviera hoy quizá habría recibido “el Jesús de Nazaret” de Benedicto XVI en el tono displicente –“no es exégesis científica, sino búsqueda piadosa personal del rostro de Cristo”– de tantos escrituristas católicos que abusan de los métodos histórico-críticos. O, como otros tantos, con un clamoroso silencio. (Así lo ha testimoniado el conocido escritor de la Universidad de Navarra Francisco Varo, que ha estudiado su recepción en numerosas conferencias y escritos.

⁷ Rahner establece como mínimo histórico de los evangelios lo siguiente: 1. Jesús no se tuvo por uno de los muchos profetas, los cuales, en principio, constituyen una serie inconclusa que está siempre abierta hacia delante, sino que él se entendió a sí mismo como el profeta *escatológico*, como el salvador absoluto y definitivo, si bien requiere reflexiones ulteriores la pregunta más exacta de qué significamos o dejamos de significar con un salvador absoluto. 2. Esta pretensión de Jesús es creíble para nosotros si, desde la experiencia trascendental gratuita de la autocomunicación absoluta de Dios santo, miramos con fe al suceso que descubre al salvador en su realidad entera, a saber: la resurrección de Jesús. Si a continuación logramos consolidar estas dos tesis como fideígnas, entonces se ha alcanzado todo lo que primeramente debe lograrse en el plano de la teología fundamental. Todas las demás afirmaciones sobre Jesús como el Cristo pueden confiarse a la fe misma como su contenido.

Entrando ya en los milagros de Cristo, supone Rahner que el núcleo histórico de los mismos ha sido magnificado, se dan curaciones que no podrían ser interpretadas como milagros de Dios y, sobre todo, afirma que, para nosotros, hoy en día no tiene sentido hablar de ello como pruebas de la pretensión de Jesús. El hombre de hoy no puede aceptar una concepción mítica de un Dios que interviene en la historia cambiando las leyes naturales. Además, en la Escritura los milagros no aparecen dotados de una dimensión apologética. Sólo la resurrección fundamenta la fe apostólica y no puede enmarcarse entre los milagros restantes.

3. La escatología cristiana –entrando ya en la temática de mi ponencia- no es para Rahner sino la recapitulación –a modo de plenitud consumativa- de toda su antropología teológica, en tanto el hombre es espíritu libre, creado y agraciado por la comunicación de Dios mismo, cuya cumbre escatológica e irreversiblemente victoriosa se llama Cristo. El hombre no puede entender su presente sino como el nacimiento, el devenir y la dinámica de un futuro. Él entiende su presente en tanto lo comprende como arranque, como apertura de un futuro. Propiamente la escatología no es algo adicional a la antropología y la cristología, sino que muestra al hombre tal como lo entiende el cristianismo: como el que alejándose de su presente actual existe hacia su futuro, lo que él quiere libremente y espera que puede llegar a ser lo que espera como enviado a él y aceptado por su libertad. Por tanto, en virtud de la esencia del hombre, la antropología cristiana es futurología cristiana, escatología cristiana.⁸

La tesis fundamental de la escatología rahneriana afirma que el futuro auténtico (aún no realizado) del hombre en su proyecto prospectivo para la verdadera intelección de nuestro propio presente (desde el futuro) es conocido *desde* dentro de la experiencia presente de salvación, que es la fe en la encarnación del Logos, en la muerte y resurrección de Cristo como sucesos históricos que son permanentes, definitivos porque en ellos Dios mismo se ha comunicado plenamente y, por ello, de forma no superable, al mundo.

Cristo mismo *es*, pues, el principio hermeneúutico de todas las afirmaciones escatológicas, que son las mismas afirmaciones de su antropología y cristología dogmáticas, transportadas sólo al modo de plenitud de lo que afirman; bien entendido que los conocemos sólo –con un claro reduccionismo, a mi parecer (así lo mostraremos este estudio) –en cuanto anticipadas salvíficamente en el presente –ya, pero nada más-, pues el futuro no lo podemos conocer en nuestra existencia creyente de viadores en sí mismo, a modo de reportaje anticipador de lo acontecido en el futuro escatológico. Sería, según él –tomado en sí mismo- representación simbólico-mítica, utopía apocalíptica sin posibilidad de influir existencialmente en el presente salvífico. Sería irrelevante, sin peso existencial en nuestra vida cristiana creyente y a la espera del Salvador absoluto. Llama la atención que no considera la Ascensión y el estado intermedio hasta la Parusía, ni esta misma, como eventos salvíficos distintos del misterio pascual de la muerte y resurrección, que –por supuesto, se fundan en él⁹.

“Todo lo que nosotros podemos decir objetivamente y también lo que únicamente decimos en la escatología de una dogmática católica deriva de la experiencia de Cristo como centro de la historia salvífica; que el tiempo tendrá un fin, que el antagonismo entre Cristo y el mundo se agudiza hacia el fin, que la historia en su totalidad concluye con la victoria definitiva de Dios en su gracia, que esta conclusión del mundo, en tanto que obra incalculable del Dios libre, se llama juicio de Dios, en tanto plenitud de la realidad salvífica devenida ya definitivamente vencedora con Cristo, nueva venida y juicio de Cristo, en tanto plenitud del hombre singular, que no termina en su función de ser elemento del mundo, juicio particular, y en tanto el mundo no es simplemente la mera suma de los individuos particulares, juicio universal, en tanto la conclusión del mundo es la plenitud de la resurrección de Cristo, se llama resurrección de la carne y glorificación del mundo”.¹⁰

Los milagros no aparecen, pues, en el Nuevo Testamento como demostración de las palabras de Jesús, sino como signo salvífico y llamada a la conversión. “Se da milagro solamente allí donde una mirada espiritual percibe en un suceso concreto y natural y de manera instintiva la autocomunicación de Dios.

A la resurrección de Cristo, trascendente de suyo, llegan los apóstoles mediante la constatación de las huellas históricas dejadas por Cristo.: sepulcro vacío y apariciones. No se trata de una fe fideista, sino de una fe apoyada en una constatación. No es este el momento de probar la historicidad de estos relatos mediante un estudio histórico-crítico. La resurrección de Cristo implica la asunción de su cadáver sepultado. Cfr. la excelente exposición de J. A. SAYÉS, *Señor y Cristo*, Madrid 2005.

⁸ Cfr. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Madrid 1975, 495 ss (aquí cit CFF).

⁹ Cfr. *Principios teológicos en la hermeneútica de las declaraciones escatológicas*, “Escritos Teológicos”, t. IV, 411. ss. Rahner parece olvidar la invitación del Señor a “escrutar los signos de los tiempos”, de los apocalipsis sinópticos, que son eventos históricos, que sucederán en el tiempo que sólo Dios conoce, y por tanto reportajes anticipados de acontecimientos futuros que preceden a la Parusía, anunciados con mayor o menor revestimiento formal simbólico, para que estemos vigilantes..

¹⁰ E T, v. IV, *Principios teológicos de las afirmaciones escatológicas*, 441ss.

Para entender en profundidad estas afirmaciones es preciso tener presente el entero pensamiento del A., que él mismo resume al final de su obra de síntesis de 1975 “Curso fundamental sobre la fe”, en las siguientes dos fórmulas breves –de las tres que propone a modo de “breviloquium” al final del tratado- cuya glosa me propongo hacer en mi estudio.

“El hacia dónde inabarcable de la trascendencia humana, que se realiza existencial y originariamente, no sólo en forma teórica o conceptual, se llama Dios; este Dios se comunica existencial e históricamente al hombre como su propia consumación en el amor indulgente. La cumbre escatológica de la comunicación histórica de Dios mismo, cima en la que ésta queda revelada como irreversiblemente victoriosa, se llama Jesucristo”.

“El cristianismo es un mantener abierta la pregunta por el futuro absoluto, que como tal quiere entregarse en una comunicación de sí mismo. Este futuro absoluto que se llama Dios, ha fijado escatológicamente en Jesucristo de manera irreversible esa voluntad suya”.

Este denso resumen de su entera teología gravita latente en cada afirmación de Rahner. De ahí la amplitud y dificultad de comprensión de muchos largos párrafos en los que se esfuerza frecuentemente en hacer ver su implicación con la unidad sistemática que atraviesa toda su obra. Algunos se lo le han reprochado; pero parecen inevitables –a mi juicio- dada la “*forma mentis*” totalizante de un talento especulativo extraordinario como el suyo, preocupado continuamente por mostrar a cada paso las implicaciones de cada afirmación en el contexto del entero sistema “more hegeliano”.

Mi exposición tendrá –siendo la escatología para nuestro A., la antropología trascendental que culmina en Cristología, proyectadas ambas, “a modo de plenitud”, de lo que ellas afirman desde el presente salvífico- tres partes: 1/ *Punto de partida y antropología trascendental* 2/ *El misterio de Cristo como futuro absoluto del hombre agraciado por la autocomunicación de Dios en la historia.* 3/ *Escatología cristiana, personal y colectiva.*

Al final de este estudio, intencionalmente sistemático para evitar una interpretación inexacta del sentido de las afirmaciones del A. si se leyeren aisladamente, hago una recapitulación y valoración crítica de su pensamiento -naturalmente desde mi concepción de la Filosofía y del quehacer teológico de más de cincuenta años-, tanto a nivel histórico-positivo, como especulativo, que no deben separarse, sino caminar juntos en la “circularidad virtuosa” que recomienda la “Fides et Ratio” de Juan Pablo II.

1. Antropología trascendental en K. Rahner.

Dicen sus biógrafos,¹¹ que la lectura de Meréchal fascinó al joven Rahner -quizá por su profunda vivencia del misterio-, y la vivió como un gran descubrimiento, viendo en ella la posibilidad de orientar la filosofía escolástica en una dirección adaptada a los tiempos actuales. No olvidemos que Meréchal en su obra *Le point de départ de la métaphysique*, pretendía buscar un intermedio entre Kant y S. Tomás. En Rahner predomina la preocupación filosófica de hacer significativo el mensaje cristiano al hombre de hoy. Su teología es un diálogo constante con la actualidad. Vio en el Concilio –en el que tan activamente intervino como perito y en el que tanto eco tuvieron sus opiniones- el comienzo de un comienzo, el inicio de un espíritu y una dinámica que habría que desarrollar en la teología para mostrar que el cristianismo ofrece una respuesta nueva a los problemas de hoy. Pero lo hace asumiendo una filosofía trascendental de inspiración kantiana incapaz de eliminar el subjetivismo epistemológico, en las antípodas del pensamiento de S. Tomás. Y un error en el punto de partida es siempre determinante. Su rechazo a la metafísica objetiva precrítica, quizá explica porqué ha criticado la doctrina de la *Humanae Vitae*, la negación del sacerdocio de la mujer y la imposición del celibato sacerdotal,

¹¹ Antonio VARGAS-MACHUCA, ed., *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner* (UPC, Madrid 1975); H. VORGRIMLER, *Vida y obra de Karl Rahner* (Madrid 1965); D.L. GELPI, *Iniciación a la teología de Karl Rahner* (Sal Terrae, Santander 1967).

quejándose frecuentemente de las, según él, injustas intervenciones del Magisterio que ha pretendido imponer doctrinas insostenibles, o su apoyo a la teología de la liberación.¹²

Dada la primacía que da a su orientación antropológica, al privilegiar la experiencia trascendental de la fe y de la gracia, hace que el lector se pregunte si no termina por distorsionar el cristianismo. Hay en él una constante preocupación desmitologizante, preguntándose frecuentemente si ciertas intervenciones de Dios en la historia, tal como aparecen en los evangelios, no responden a una concepción mítica. Aunque no fue un escriturista, es proclive a dar su asentimiento a hermenéuticas reductivas reducen al mínimo –como hemos hecho notar– los datos históricos del Jesús prepascual.

1.1 *Teoría del conocimiento como método antropocéntrico de repensar la fe.*

La teoría del conocimiento apriórico-trascendental de K. Rahner es el punto central de todo su pensamiento y la clave de toda su teología –en Escatología, junto con la desmitologización bíblica, es el primer principio hermeneúutico-¹³ como punto de partida y método de repensar toda la fe para hacerla comprensible al hombre de hoy, no es otra –decíamos– que la de Meréchal, que intentó sintetizar a Kant con santo Tomás con el añadido de algunas intuiciones de Heidegger y, sobre todo, de Hegel. Para Rahner –aquí resumo el contenido de mis conversaciones con C. Fabro en el hotel Maisonave de Pamplona, que me abrieron los ojos, en un “kairós” personal, crucial, e imborrable en mi recuerdo– el conocimiento no es un encuentro intencional con la realidad objetiva que está frente a mí, sino la apertura apriórica de mi conciencia al ser en general que nace en la inmanencia del yo que piensa. Es esta apertura apriórica al ser en general la que ilumina y da a luz al mero influjo sensible que recibo desde fuera.

En el “a priori” de la conciencia coinciden –como en Hegel– ser y conocer.¹⁴ El hombre sólo está consigo en la medida en que se extiende a algo otro que se deja encontrar. Y esto es posible porque, en virtud de la unidad primordial de ser y conocer, el ser del cognoscente debe ser precisamente el ser de lo “otro”, no ya intencionalmente por el conocimiento, sino entitativamente.

El hombre que como “posesión de ser” está en lo otro ontológicamente como el ser de una potencia de ser vacía, indeterminada, subjetiva, distinta realmente de él. A esta potencia se la llama materia en metafísica tomista. El ser del hombre es la “forma” (actual) que para llegar a ser se introduce en esa indeterminada potencia real a la que se le llama materia y por tanto en el mundo, como actualidad de lo otro –de la materia–, como esencialmente subsistente en otro. Ahora bien, un conocimiento de un sujeto material, es esencialmente un conocimiento sensible, receptivo.

El espíritu receptivo propio del hombre tiene necesidad de una facultad sensible como medio necesario en el que se abre al ser general. La del hombre es una espiritualidad eminentemente sensible, en el sentido de que la sensibilidad no es otra facultad que obra por su

¹² Los teólogos de la liberación se formaron en Centroeuropa y recibieron el influjo de Rahner, Metz, etc. ... En España, que fue la base mediática, desde donde se difundió la teología liberacionista latinoamericana, ha sido grande su influjo. En 1975 cuando recibió en la Universidad de Comillas en Madrid el doctorado “honoris causa” le fue dedicado un libro homenaje con ocasión de su 70 aniversario editado por el P. Vargas Machuca. Ante la crítica razonada que recibió de Von Balthasar, su discípulo Vorgrimler respondió con argumentos “ad hominem” diciendo, que “a la conciencia elitista de Von Balthasar pertenecía el hecho de que buscara un contacto directo con el “cielo” y quisiera conseguir mensajes divinos a través de personas que actuaran como médiums. Primero a través de A. Von Speyr y luego a través de E. Holzach”. Cfr. el excelente estudio de J. A. SAYÉS, *Sobre la esencia del Cristianismo. Diálogo con Karl Rahner y Hans Urs Von Balthasar*, Mafrid, Cristiandad, 2005, cap.1. (Aquí cit EC).

¹³ ET, *Principio hermeneúutico*, cit., 414

¹⁴ A esta síntesis responde su antropología filosófica *Espíritu en el mundo*, desarrollada después como filosofía de la religión en *Oyente de la Palabra*. (Aquí resumimos pp. 31-44. Véase la exposición de J. A. SAYÉS, que aquí tengo en cuenta para mi exposición, en *La esencia del cristianismo, Diálogo con K. Rahner y H. U. Von Balthasar* Madrid 2005, 27-65. (Aquí citado EC.). Un resumen de ambas obras aparece en los primeros capítulos del *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder. 1979

cuenta, sino una facultad del espíritu mismo –que brota de él- para la realización de su propia esencia.

Partiendo de la materia como principio de individuación, se deduce que la materia da al ente, del que es elemento esencial, una espiritualidad y temporalidad intrínsecas, lo que, aplicado al hombre, quiere decir que éste está esencialmente estructurado en las coordenadas del tiempo y del espacio. De este modo, *el hombre es un ser histórico* no sólo porque posee libertad, sino porque ejercita la misma libertad que él es, como espíritu en el mundo, en las coordenadas del tiempo –que no es el de las cosas inframundanas- y del espacio. Vive el presente –por su espiritualidad encarnada- desde la “anamnesis” del pasado hacia la “prognosis” del futuro. Por eso la antropología es esencialmente futurología, escatología.

Con estos datos Rahner sintetiza la estructura del conocimiento en estos puntos: a) por la sensibilidad receptiva se le manifiestan al hombre las cosas de este mundo. Es la *conversio ad phantasmata*. b) por la anticipación del ser, el hombre está abierto atemáticamente e ilimitadamente al horizonte del “ser en general”, que posibilita la captación del fenómeno, de cuya síntesis emerge la *quididad*.

El conocimiento es una especie de síntesis entre el material informe de la sensibilidad y la anticipación del ser que tiene lugar en la conciencia del hombre por su apertura ilimitada a él. El fenómeno es informado, diríamos, por la apertura ilimitada al ser. La anticipación del ser (Vorgriff) viene a ser la forma del fenómeno. Es, pues, esta síntesis en el “juicio” la que permite concebir al ser del hombre como apertura al ser en medio de la sensibilidad, como espíritu histórico o espíritu en el mundo.

La materia en el juicio se pone como sujeto al que se refiere una quiquidad, aprehendida conceptualmente. Es “vacua potencia indeterminada”, mero principio receptivo, principio de hecicidad de *quididades* y, por tanto, principio de individuación de lo mismo.

C. Fabro ha expuesto lúcidamente una crítica a la interpretación rahneriana de la metafísica del conocimiento en santo Tomás en *La svolta antropologica di Karl Rahner* (que conocí en las largas conversaciones con él en Pamplona a las que antes aludí, y que me dieron la clave de la hermeneútica de su pensamiento, cerradamente immanentista, típico del trascendentalismo alemán). Fabro impugna a Rahner la adulteración del *actus esendi* tomista en la hermeneútica trascendental del ser, propia de Heidegger. *El nudo de la falsa interpretación de Rahner estriba, precisamente, en el establecimiento de la <<unidad original>> entre el ser y el conocer, al modo de Hegel, que él atribuye falsamente a Sto Tomás. Mientras en Heidegger el ser no se da sin referencia al <<Dasein>> y a su pensar en una racionalidad fenomenológica que impide llegar a una trascendencia auténtica del objeto respecto al sujeto, en santo Tomás el conocer es una relación posterior al establecimiento real del sujeto cognoscente y del objeto (op. cit., 50).*

El error de Rahner está en absorber el ser de la realidad en el ser del juicio como síntesis del a priori trascendental y lo categorial fenoménico, sin abstracción del universal a partir de la res sensibilis visibilis: percibida por los sentidos (como buen nominalista). Para Rahner no el ens el fundamento del verum, sino el verum el fundamento del ens. Nadie niega, dice Fabro, que la cognoscibilidad del ser del ente forma parte de la constitución íntima del ente. Lo que no cabe es invertir la situación, poniendo el conocer como fundamento del ser (Op, cit., 140-141). Nuevamente el error de Rahner es pensar que el esse in actu es idéntico con el esse in actu cognoscendi et cogniti, identificando el ser real con el intencional. Para Rahner el esse no es primordialmente el esse de la actuación originaria del ente, previo al actuarse del conocer, sino el ser que se identifica con la actividad sintética del juicio (op, cit., 143-147).

Si con la sensibilidad sólo captamos lo fenoménico, la manifestación de las cosas, pero no el “en sí” de las mismas, caemos de nuevo en el idealismo. Si el ser lo infunde apriorísticamente el sujeto sobre los fantasmas que vienen de fuera, no conocemos ya la realidad objetiva, el en sí que está fuera de mí.

Rahner sigue utilizando los conceptos tomistas de diferencia ontológica entre *esse* y *ente*; dependencia del conocimiento intelectual del sensitivo; primado del ser sobre el conocer, etc. Sin embargo, hay una diferencia sustancial: que en santo Tomás el *esse* es participado por todo ente de manera objetiva y

no habla nunca del conocimiento apriórico del ser, pues la *aprehensio* del *ens* (como unidad del *esse* y *essentia*) refleja lo que el ente es objetivamente: la diferencia que va entre el realismo y el idealismo.

Ahora bien: la salvación cristiana no nace de un a priori trascendental, sino de un hecho objetivo, la encarnación del Hijo de Dios, que es accesible al conocimiento de todo hombre.

Partiendo del ser del percibir no se tendrá jamás otro ser que el de percibir. Partiendo del pensamiento no hay medio posible para demostrar desde él que existe el objeto extramental. Todos los intentos de conciliar el realismo tomista y la crítica del conocimiento han sido vanos. Aristóteles partía del ser; Descartes, del conocer. Y estos dos puntos de vista determinan dos cursos de pensamiento que jamás se encontrarán. Si el punto de partida no es otro que la realidad pensada y en cuanto pensada, no se llegará nunca a una realidad extramental como pretende el realismo crítico. Si se pierde la evidencia de que las cosas existen, nunca se llegará a ella por demostración a partir de nuestro conocer. Si al conocer se le priva de su objeto, de lo real, ya no podrá salir de sí mismo. Y una vez que se pierde la evidencia de la realidad, se cae en el vacío del entendimiento.¹⁵

La teoría del conocimiento no muestra el hecho de que conocemos lo real, sino *cómo* lo conocemos y en concreto, *cómo* nuestros conceptos, que son abstractos, representan realidades que de suyo son concretas y singulares. Éste fue el problema de nominalismo que no atribuía realidad a los conceptos universales. Y éste fue el problema de Kant, que se encontró con la dificultad de tener que conciliar los datos empíricos y singulares de la sensibilidad y la necesidad y universalidad que de ellos no puede provenir, de modo que tiene que recurrir a alojar la universalidad en las formas a priori.¹⁶

1.2. *Teología negativa del acceso a Dios. Desvirtuación, de raíz nominalista, de la analogía entis de Tomás de Aquino y San Buenaventura (y de toda la tradición del pensamiento católico).*

La reflexión temática sobre Dios no es para Rahner el resultado de un conocimiento transobjetivo de Dios inferido directamente del conocimiento objetivo de la realidad, “*via causalitatis*”, sino la transposición conceptual de un conocimiento apriórico de Dios que, de forma anónima y atemática, se da en nuestra subjetividad. Pero esta perspectiva del subjetivismo no nos permite alcanzar a Dios con certeza apodíctica. Es fideísmo teológico.

Según Rahner la analogía no nos permite tomar conceptos de este mundo para, una vez depurados, aplicarlos –“*formaliter*” o “*virtualiter eminenter*”- a Dios, sino que se trata de un modo deficiente de designar el horizonte trascendental al que tiende nuestro conocimiento. El concepto humano que empleamos para hablar de Dios es un mero reflejo de la incomprendibilidad del misterio sagrado al que tendemos. Estamos en la línea kantiana de agnosticismo esencial de Dios. Dios es el innominado, dice Rahner, y se llega a Él no “*via causalitatis*”, sino “*via de la teología negativa o apofática*”: el “*hacia donde*” inabarcable de nuestro conocimiento –del Dios Amor- que sigue progresivamente impenetrable en la “*visio beata*” (qué poco atractivo es el cielo en la esperanza trascendental apriórica de Rahner).

Para una mente imbuída de noética nominalista (Lutero -discípulo de Gabriel Biel- afirmaba de sí “*ego sum factionis occamiana*”)¹⁷ -ya emprenda la *via empirista*, ya la

¹⁵ Sobre este tema es ya clásica la argumentación de E. GILSON, *El realismo metódico*, Madrid 1952.

¹⁶ Ibid. Cfr. J. A. SAYÉS, ES, 27 ss; y mi obra: *Metafísica de la relación y de la alteridad*, Pamplona 1998 (2ª ed. 2008)..

¹⁷ Cfr. K.BARTH, *Kirchliche Dogmatik I,1*, Zürich 1964, 8ª ed. pp.Viii-IX. Cf, para conocer el estado actual del diálogo ecuménico con la Reforma en *Eclesiología*, A. González Montes, (ed), *Enchiridion oecumenicum*, Vol.2, Salamanca 1993, Introducción general, XXXIV ss. El pastor de la iglesia reformada suiza H. CHAVANNES (*La mediación de Marie et la doctrine de la participation*) “*Ephemerides Mariologicae*” 24 (1974) 29-38, denuncia el *nominalismo* como culpable de las dificultades para afirmar un papel positivo en la obra de la salvación, em sentido analógico, que niega Rahner. Por eso se ha opuesto siempre a la mediación espiritual de María.

racionalista cartesiana, ya la kantiana (síntesis de ambas), postkantiana (idealista o materialista), según la triple inflexión inmanentista de la llamada modernidad, ya en trance agónico de extinción- el ser no es advertido como análogo, porque es imposible acceder -por falta de flexibilidad mental- en esa errada perspectiva, a la noción de participación, que es el verdadero fundamento de la "analogía entis",¹⁸ larva diabólica del Anticristo, único obstáculo serio que impediría a un reformado hacerse católico. (Quizá esté aquí la raíz de su obstinada repulsa a la Mediación materna de María).¹⁹

La subjetividad se convierte así en el punto de partida para interpretar toda la Revelación cristiana. El giro hacia la subjetividad del pensamiento postcartesiano de la edad Moderna caracterizado por la primacía de la conciencia de la subjetividad respecto al ser objetivo negando su trascendencia (principio de inmanencia), característica de pensamiento de estos últimos siglos -de la llamada "modernidad", cuya agonía ha dado lugar a la superficialidad del "pensiero devole" de la así llamada "postmodernidad" (mejor deberíamos denominarla "tardomodernidad", porque no supera su subjetivismo relativista que ha conducido, con una lógica inmanente a sus presupuestos iniciales, al actual nihilismo antimetafísico, que margina la cuestión del sentido de la vida humana)- encuentra en Lutero uno de sus más radicales inspiradores. De hecho Kant, que era pietista luterano, Hegel, y el mismo Marx, recibieron de él un hondo influjo sobre todo por su subjetivismo como criterio interpretativo de la verdad.

Pero, la metafísica bíblica,²⁰ creacionista, relacional y personalista, coincide con la metafísica precientífica prendida en el uso espontáneo del entendimiento, abierto al misterio del ser del ente, cuyo correcto planteamiento impone la noción de participación en el ser. Ella nos abre el camino a una inteligencia analógica del ser trascendental que nos conduce al descubrimiento del Ser Trascendente y Creador, analogado supremo de la analogía del ser.

La única forma de llegar a un conocimiento cierto de Dios es la utilización del principio de causalidad partiendo del hecho de que la realidad de este mundo no se explica por sí misma por la crítica de la finitud del orden de participación en el ser que conduce al Ser imparticipado e irrestricto: "Aquel que es por sí mismo".

C. Fabro ha denunciado la "cadencia atea" del "cogito" cartesiano que implica la primacía de la verdad respecto al ser.²¹ Su fermento patógeno habría conducido, en una dialéctica inmanente de pura coherencia mental, al idealismo trascendental kantiano (la verdad no se me impone desde una instancia trascendente, sino que "yo pongo verdad" o inteligibilidad (Ich denke überhaupt), y éste al "yo pongo realidad" (Ich tun) de Fichte y a todo el idealismo absoluto hasta Hegel, y desde él -a través de Feuerbach- a su versión materialista marxiana. La culminación de esa nueva vía de la inmanencia en la que lo primero conocido no es lo que es por el acto de ser (olvido del ser del ente), es, de acuerdo con Heidegger, la filosofía nihilista de Nietzsche.

Una voz no católica a favor del título de Corredentora es la del anglicano John MACQUARRIE, *Mary for all Christians*, Grand Rapids (Michigan) 1991, que no ve dificultad en admitir sobre la base del descubrimiento de la participación y la analogía en ella fundada.

¹⁸ La *analogía entis* debe ser entendida como la única forma de conciliación, en el sentido de una proximidad por semejanza ("similitudo dissimilis", fundada en la causalidad creadora de Dios, que refleja su perfección en la obra de sus manos) entre finito e infinito, en vez de una insalvable diferencia. Tiene en cuenta la afirmación del Concilio Lateranense IV (1215): "*Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda*" (Denz., n. 432). Esto implica que el conocimiento de Dios desde abajo es indirecto, rodeado de misterio (*in aenigmate*), definitivamente incompleto e incapaz de captar su esencia. Sobre estos elementos se establece una continuidad desde San Agustín hasta San Anselmo, desde San Buenaventura hasta Santo Tomás, hasta alcanzar el pensamiento moderno del creyente que se salva del olvido del ser, que comenzó en la decadencia de la escolástica con el nominalismo que tanto influyó en Lutero.

¹⁹ Cfr. J. FERRER ARELLANO, *La Mediación materna de María, esperanza ecuménica de la Iglesia*. (Hacia el quinto dogma mariano). Madrid 2005, p. I, c. I. Sobre este tema véase la ponencia, en este simposio, del Padre Alessandro Maria APOLONIO.

²⁰ Cf., por ejemplo, en el ensayo de C. TRESMONTANT, *Essai de Metaphysique Biblique*, París 1974. y J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, Pamplona (Eunsa) 1998.

²¹ Cfr. B. ROSENOLLER, *Religion philosophie*, 1932, 88 ss. C. FABRO, *Introduzione al ateísmo moderno*, 2 vols. Roma 1969; *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid, 1977. C. CARDONA, *Metafísica de la opción intelectual*, Madrid 1969. J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, París 1958, 6 ed.; trad. Esp., Buenos Aires 1955.

Aquí *-para justificar la opción por uno u otro arranque originario -inmanencia o trascendencia- y fundamento permanente de la vida intelectual (y de la consiguiente "visión del mundo")- no caben pruebas directas*²². Sólo cabe "consentir" –ahí está el papel de la libre voluntad- a una evidencia "que se me impone" como condición de posibilidad de cualquier afirmación: "yo sé que algo es": el ser me trasciende, y me impone sus exigencias. No cabe demostración. "El principio de la demostración -ya lo dijo Aristóteles- no se demuestra".

En el contraste entre lo trascendental y lo categorial –no en sentido kantiano, sino realista: entre el ser del ente y los entes distintos, opuestos y complementarios, según relaciones de alteridad (en un orden finito de participación en el valor absoluto y trascendental del ser) -emerge el principio metafísico de causalidad metafísica que nos remite al Absoluto ser trascendente que va más allá de todas las cadenas de causalidad creada del mundo categorial que aparecen a los ojos del metafísico como una participación de la causalidad trascendente del Creador.²³

1.3 La muerte como acción y pasión del espíritu encarnado que alcanza al término de su existencia histórica su "autocompleción personal"

Dentro de la antropología cristiana dedica Rahner un pequeño libro a la *teología de la muerte*²⁴ de la que se propone una interpretación teológica que es el fundamento de su soteriología –la muerte de Cristo como acción que recapitula su vida entera (en ella consumada y presente en todo su decurso), aceptada por el Padre en la Resurrección, a la que se une la acción de morir del hombre- y de la negación práctica -como veremos más adelante-, aunque no la niega expresamente, de la escatología intermedia.

En este sugerente ensayo se propone sobre todo de superar la representación de la muerte como un mero *exitus* biológico. En correspondencia con la unidad del hombre, la muerte es un acontecimiento originario del hombre entero, la acción absoluta en el absoluto sufrimiento, cuya unidad, extendida a través de toda la vida en la que se muere, esta sustraída a ese mismo hombre.

Con esta interpretación ontológico-existencial de la muerte en cuanto toma activa de posición respecto a la existencia del hombre –en tanto es esta un suceso-, le es a Rahner posible comprender la muerte como acción extrema de desesperación, como pecado mortal por antonomasia, pero también como punto culminante de la existencia creyente, como morir por Cristo.

²² Sólo es posible la prueba indirecta de reducción al absurdo.

²³ cfr. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, cit, c.1, *Metafísica de la creación y ciencias de la evolución*, Pamplona 2001, parte 1. *El conocimiento indeterminado de Dios en Tomás de Aquino, como horizonte trascendental que posibilita y suscita la inferencia demostrativa*. Actas del Congreso tomista internacional, Roma 2003 (en curso de publicación).

Ese descubrimiento -inexpreso quizá- de la causalidad –expongo en esos escritos míos filosóficos-, *es el que conduce a la inferencia espontánea de Dios*: la propia del hombre en tanto que naturalmente religioso. (El ateísmo, si es auténtico, es antinatural) Se trata de un *conocimiento originario formalmente metafísico, pero precientífico, casi intuitivo; que capta por connaturalidad los argumentos de metafísica científica (la Teodicea), propia del uso espontáneo del entendimiento* -de cualquier espíritu humano que haya tenido la inmensa fortuna de haber sido liberado de entorpecimientos éticos y sociológicos (de origen o afectivo, personal, extra-intelectual, o quizá de endurecidos hábitos mentales inducidos por deformación cientifista o por cualquier género de contagio del ambiente cultural -los ídolos de la tribu, ahora, desde la modernidad postcartesiana, de modo creciente, cerradamente inmanentista de un subjetivismo relativista-), apoyado en el principio de causalidad; es decir, en el carácter relativo y participado, del ser finito, que no podrá ser explicitado su valor apodíctico mientras no se acuda a una inferencia o demostración racional; a una *justificación científica rigurosa mediante las pruebas de la Teodicea*. He aquí una primera función que está llamada a cumplir. Servir a aquella explicitación racional de modo argumentativo, justificar la validez racional incontrovertible de aquella inferencia precientífica -rigurosamente metafísica-, aunque ignorándose a sí misma como tal- en tanto que precientífica- que las planteó como problema filosófico.

²⁴ *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona, Col. "quaestiones disputatae", Herder, 2ª ed. 1969.

Rahner intenta además en ese contexto poner al descubierto las deficiencias de la descripción habitual de la muerte como una “separación del cuerpo y del alma”. El concepto de “separación” es oscuro y difícilmente conciliable con la doctrina católica de que el principio espiritual de la vida en el hombre (llamado “alma”) forma con el cuerpo una unidad *sustancial*.

Puesto que el alma tiene por medio del cuerpo una relación para con la unidad material del mundo, no podrá su “separación” del cuerpo significar sin más la supresión de esa relación, de tal modo que entonces fuese el alma sólo ultramundana. Rahner muestra cómo el alma humana llega en la muerte a una mayor cercanía y hábitud interior para con el fundamento material de la unidad del mundo, resultándole así posible repensar de nuevo la determinación histórica del mundo por medio de los “muertos” (santos, purgatorio, etc.).

La muerte humana, argumenta Rahner, como término de un ser personal y libre, no puede ser entendida únicamente como término destructor que viene de fuera, pasivamente sufrido, sino que implica una actitud humana interior, es una acción del hombre desde dentro.

Una ontología del término de una persona espiritual, muestra la muerte como el término consumidor que se opera y realiza por la acción total de la vida misma. En este sentido, la muerte tiene una presencia axiológica en la totalidad de la vida humana. El hombre opera su muerte como consumación por la acción de su vida, y así la muerte está presente en esa acción libre en que el hombre dispone de la totalidad de su persona.²⁵

El tiempo humano no es mera sucesión de momentos, en la que cada uno devora al anterior para ser, a su vez, devorado por el siguiente, sería confundirlo con el tiempo físico. Este es el “consuelo del tiempo”: “No perdemos nada; más bien ganamos continuamente”. La vida se concentra paso a paso, a medida que vamos dejando (aparentemente) el pretérito a nuestras espaldas. El tiempo así entendido, no como sucesión amorfa e invertida de instantes indiferentes, sino eje de la acción libre del espíritu, es *historia*. Que el hombre sea un ser histórico significa para Rahner que es capaz de trascender la temporalidad propia de la física: que cada uno de sus instantes puede y debe mirar al pretérito y al futuro, al comienzo y al fin de su temporalidad. Puede y, sobre todo, debe. Pues sin la “anamnesis” (mirada regresiva) y la “prognosis” (mirada prospectiva), el hombre no se tendría a sí mismo, no dispondría de sí; en una palabra: no sería *persona*.

De modo particular hay que insistir en la importancia del futuro para cada momento de un presente auténticamente humano. El hombre experimenta en su ser una tensión entre lo que es previamente a su acción (*como naturaleza dada*) y lo que quiere devenir *personalmente* por libre decisión autorrealizadora.

El hombre tiene que saber sobre su futuro, porque es en devenir hacia él, y ese saber anticipador ha de ser un elemento del saber acerca de su presente. O dicho de otro modo: “El porvenir tiene que ser-ahí (*dasein*) verdaderamente”.

Apelando a Santo Tomás, nuestro autor sostiene que la muerte, “en cuanto acción espiritual-personal del hombre”, concluye por sí misma (y no por un decreto divino convencional) el *status viae*. Ella no es sólo un accidente pasivamente soportado (aunque también sea esto), un suceso biológico frente al que el hombre como persona se halla inerte y alienado; hay que comprenderla “como acción del hombre desde dentro”.

Ha sido frecuente en la teología clásica la tendencia a ver en la muerte algo que acontece al cuerpo, pero que deja intacta el alma. Algunos autores del pasado siglo (los

²⁵ “El hombre puede hacer pecado mortal el hecho de su muerte ... es decir; con espíritu de pecado. Y eso, nótese bien, en su vida entera, y no al final de ella. Es más, en todo pecado mortal va también implícita e inexpressada una inteligencia falsa y pecadora de la muerte. El pecado mortal consiste en querer la autonomía de la muerte. El hombre no acepta ya la abertura de la muerte hacia Dios que radica en su carácter oculto, y no se entrega ya, por esa aceptación, a disposición de Dios, ligada de hecho con la gracia y el elemento existencial sobrenatural. En definitiva, no se acepta la muerte como castigo del pecado original ni como participación en la muerte redentora de Cristo. Esa interpretación autónoma de la muerte niega la oscuridad de la misma, interpretándola positivamente (...) el hombre se liberaría de la materialidad y corporeidad que la constriñen” (la vida corporal sería la verdadera muerte)”. Ibid.

defensores de la teoría de la muerte como acción) fueron más lejos: la muerte es el naufragio exclusivo del cuerpo, y ese naufragio pone a flote el alma y posibilita la plenaria emergencia de la persona en la opción final del alma, instante que sigue a su separación del cuerpo.

La antropología de la muerte de Rahner (*la muerte como autocompleción personal*) nada tiene que ver, aunque algunos A. como C. Pozo²⁶ la asimilen con la teoría de la opción final de estos teólogos (Glorieux, Troisfontaines, Boros), según la cual la muerte es, exclusivamente y unilateralmente, *acción* del alma separada en el instante que sigue a la separación del cuerpo; más aún, *la* acción por antonomasia, el clímax de la actividad específicamente humana (y ello pese a que su actor es el alma separada, no la persona en su totalidad corpóreo anímica). Para Rahner, por el contrario, ella es pasión y acción a la vez; lo que es posible –e inevitable– porque el morir tienen como sujeto al hombre entero, materia animada, espíritu incorporado y, por tanto, ser histórico.

Para aquellos autores el acto decisivo, definitivo y resolutorio del hombre es la opción final del alma en el instante de la separación del cuerpo. Los actos de la existencia encarnada pasan a ser mera propedéutica, hasta tal punto que la persona <<nace>> en la muerte (Troisfontaines), y sólo en ésta se opera <<el primer acto enteramente personal del hombre>>. El período de encarnación no tiene por protagonista al hombre, sino a un ente en cuyo seno se gesta la personalidad; el devenir –afirma textualmente Troisfontaines– ha de cesar para dar paso al ser. El hombre *es* el espíritu, el alma separada. Según Rahner, en cambio, en el hombre el devenir no es incompatible con el ser. El hombre *es* en devenir; su peculiar modo de existencia consiste en *ser ya* mientras trata *todavía* de *llegar a ser plenamente*.²⁷

A mi modo de ver, la muerte como acción –en una u otra inflexión, que corresponde a dos antropologías diversas de las que disiento–, no se puede aceptar. La muerte –(acontecimiento natural, sí; pero, después de la caídas *stipendium tipendium peccati*, consecuencia y pena de la privación del estado gratuito y sobrenatural de la justicia original)– es cesación de la vida, privación, defecto, mal. En cuanto tal, ni es "res aliqua", ni "habet virtutem aliquam agendi". Al hablar de ella en sentido positivo, como otorgando plenitud al ser, al concebirla como acción llena de sentido, se corre el peligro de olvidar que es "non ens" por ser mal, y que no posee ni causa formal, ni causa final, ni causa eficiente, sino meramente deficiente, es decir, "inquantum agens est deficientis virtutis".

Pieper ha descrito con sagacidad la rebelión oculta en el pensamiento de Heidegger –en el que se inspiran estos teólogos– contra el carácter penal de la muerte: "Se ha llegado a decir, escribe, que la única actitud que propiamente le cuadra al hombre es aquella firme decisión de hacerse libre para la muerte que le ha sido dada como heredad, pero también como una posibilidad libremente elegida, por medio de la cual la existencia, libre para la muerte, se asegura el supremo poderío de su libertad finita, de esa libertad cierta y temerosa para morir... En esta fórmula modelo está contenido el toque de sublevación general contra la

²⁶ cfr. su *Escatología*, traducida a varias lenguas.

²⁷ La opinión de Glorieux, inspirada en Cayetano, de que el alma, en el mismo instante indivisible de la muerte, pero ya a la manera de los espíritus separados, realiza un acto libre del que depende su suerte eterna, no parece que pueda admitirse. Porque, como este instante sea indivisible y el alma realice aquel acto al modo de los espíritus separados, este acto equivaldría a una decisión final puesta después de la muerte o del estado de vía; ni puede probarse en modo alguno que se de lugar y libertad a cada uno de los hombres en su último momento para elegir entre Dios y las criaturas; aunque esto se dé, sin duda alguna, a veces o con mucha frecuencia. Boros considera este estudio como un hito. Tras Glorieux, la hipótesis por el propuesta ha sido corregida y aumentada con nuevos elementos tomados principalmente por profesores de Teología a la filosofía existencial, sobre todo a M. Heidegger. Así, la muerte no sólo es presentada como un acto plenamente consciente y de categoría distintas a todos los actos realizados durante la vida, sino que en sí misma es realización del hombre. En estas hipótesis, "la muerte aparece definida como "el lugar ónticamente privilegiado de concienciación y libertad" "abriendo al hombre la posibilidad del primer acto plenamente personal" (Boros). Cfr. RUIZ DE LA PEÑA, *La muerte como acción en Rahner*, en VV.AA, editado por A. Vargas Machuca, cit. 546-564.

Santo Tomás afirma (C. Gent. IV. C. 95) que todo hombre juzga prácticamente según su tendencia. Ahora bien, nuestra inclinación hacia el último fin libremente elegido puede cambiar mientras el alma está unida al cuerpo (que le ha sido dada para que tienda a su propio fin); pero esta inclinación no cambia ya después de la separación del cuerpo, ya que el alma juzga entonces de modo inmutable, según aquella misma inclinación irrevocablemente fijada en su elección. El último acto libre previo a la muerte (la "última batalla" del estado de viador) decide, pues, una eternidad feliz o desdichada. Por eso no puede atribuirse al alma separada, como hacen aquellos AA. de tal decisión resolutoria de la suerte eterna personal.

interpretación tradicional de la tragedia de la muerte, por la que se pretende quitar a ese tener que morir todo carácter de algo dispuesto por otro, de forma que el hombre mismo, adelantándose, sea quien elegie en uso de su libertad autónoma... Al silenciar y escamotear a ese dolor la naturaleza de verdadero castigo que le es propia, es cuando verdaderamente se convierte la totalidad del fenómeno en un abismo de tinieblas imposible de iluminar".²⁸ No podemos menos de recordar al niño castigado a no jugar que, sorbiéndose las lágrimas, dice que no le importa, porque no quiere jugar.

La muerte como pena del pecado es –en este contexto- una verdad oscurecida en estas publicaciones teológicas influenciadas por la filosofía de M. Heidegger (Rahner, Boros, el último Schmaus) etc; verdad, por otra parte, imprescindible para entender en su integridad el concepto de pena, ya que, como hace notar Santo Tomás, "sicut de ratione praemii est quod sit bonum voluntati consonum, ita de ratione poenae est quod sit malum contrarium voluntati. Malum autem et privatio boni" (C., G. II, 141). La muerte es privación de bien, y ciertamente, del bien que "máxime amatur". Por ello, la muerte es "poenosa et maxima poenarum, inquantum subtrahuntur primum bonum, scilicet esse, cum quo omnia alia subtrahuntur" (S. Th., Suppl., q. 86, a. 2, ad. 3). Por ello, en la muerte de Cristo se revela hasta el máximo su infinita caridad, que es el alma de la Redención ("ex obedientia et charitate"), que tiene su origen en el Amor misericordioso del Padre que envía a su Hijo, que –solidario con la humanidad caída- y satisface a la Justicia divina – "cooperante Spiritu Sancto"- por la tremenda realidad del pecado como ofensa al "Deus tremendae maiestatis", que algunos parecen olvidar.

2. El misterio de Cristo como futuro absoluto del hombre agraciado y vértice irrevasable, escatológico, de la autocomunicación de Dios Trino en la historia.

K. Rahner en el *Curso fundamental de la fe* (146 ss) comienza hablando de la gracia y la revelación antes de hablar de Cristo. Ello responde a su lógica, si tenemos en cuenta que hace la teología en clave antropológica. La experiencia transcendental del hombre es el lugar originario de la experiencia de la *condición de criatura*; es decir: de la dependencia radical de Dios en cuanto funda, por causalidad eficiente- la propia subsistencia (CFF, 100 ss).

2.1 Creación, y gracia como autocomunicación del misterio de Dios de modo inmediato.

La gracia, la encarnación y la Trinidad no pueden desvincularse de la antropología y, en concreto, del *a priori* transcendental del hombre. Por eso habla de la creación, del pecado original, de la gracia y la revelación, en este mismo orden, antes de la Cristología.

El *pecado original originado* lo interpreta en clave sociológica e histórica, como una situación que afecta la decisión humana. La libertad del hombre está codeterminada por objeciones de la libre historia de todos los demás que constituyen el ambiente humano propio de cada individuo, que la solicitan a modo de tentación y hacen penosa la decisión libre.

La situación de todo hombre, codeterminada por la culpa de otros, es una situación universal, permanente y por lo tanto originaria ya desde la culpa original. Así pues, la culpa inicial no se transmite biológicamente, sino que nos vemos obligados a actuar subjetivamente nuestra libertad en una situación codeterminada por las objeciones de culpa de otros. No es que se nos traspase el pecado del primer hombre, sino que lo que en realidad ha ocurrido es que, dada la unidad de la humanidad, el pecado del primer hombre es un <<no>> dicho a la autocomunicación de Dios al hombre, de modo que la situación en la que ahora nos encontramos es una mediación no de gracia, sino de desgracia.

²⁸ J. PIEPER, *Muerte e inmortalidad*. 121-122.

La autocomunicación de Dios como gracia no llega a los hombres en virtud del primer hombre al que se le ofreció, sino en virtud del hombre-Dios que es Jesucristo. El encuentro del hombre en su libertad con el ambiente natural y humano que lo determina habría sido bien distinto si no estuviese determinado por la culpa. En concreto, la muerte no se experimentaría trágicamente como la experimentamos ahora.

Pero –habría que responder- el pecado de los otros me puede condicionar influyéndome negativamente, pero no me determina ni me constituye en pecador. Y es que el pecado original actúa en una dimensión que supera lo estrictamente sociológico. Según Rom 5, 12-21 y toda la tradición de la Iglesia el pecado original viene referido a uno solo, Adán (Rom 5, 12.17.18.19), en contraposición a Cristo, que nos ha dado la justificación.²⁹

El concepto de *autocomunicación de Dios como gracia* increada –de la gracia de la justificación consumada en la gloria- que culmina en la unión hipostática de Cristo, es un concepto central de la teología de Rahner. Dios ha creado al hombre porque quiere comunicarse con él. *La creación viene por causalidad eficiente, la gracia pertenece al orden de autocomunicación por causalidad quasi-formal* (la idea es De la Taille: “actuación creada del Acto increado”) de las tres Personas de la Trinidad, de modo no apropiado, sino propio, de cada una de ellas, que culmina en Cristo. La apertura transcendental del espíritu humano a Dios se ve así como potencia obediencial de la gracia.

En la experiencia transcendental, el hombre tiende a Dios, *en tanto que creatura* como a un ser lejano, *asintóticamente*. Por la gracia, Dios mismo se acerca al hombre por su intimidad. Dios se da así al hombre *a modo de cercanía*. <<Esa inmediatez de Dios en su propia comunicación es precisamente el desocultamiento de Dios como el permanente misterio absoluto>>. Se entrega por sí mismo a la criatura, la cual puede aceptar o rechazar la comunicación de Dios. Se trata, pues, de una causalidad de tipo formal. <<Mediante este concepto podemos decir entonces que en la propia comunicación de Dios, Dios en su ser absoluto se comporta “a manera” de causalidad formal con el ente creado, es decir, que originariamente él no produce y suscita algo distinto de sí mismo en la criatura, sino que, comunicándose, convierte su propia realidad divina en constitutivo de la consumación de la criatura>>. (Algunos ven aquí una afirmación panteísta, pero, al menos en la intención de Rahner, no lo es; pues afirma que la gracia increada que tiene efectos creados, si bien niega toda mediación ontológica).

Se ha extendido bastante en la teología contemporánea, por influjo de Rahner, este modo de explicar la Encarnación, la inhabitación y la visión beatífica por causalidad cuasi formal: actuación creada por el Acto increado de modo propio –no apropiado- por cada Persona. A mí me parece que se trata más bien de una presencia fundante de participación Koinonía, a la que hace referencia –sin fundamentarla metafísicamente- Scheeben, que expone muy convincentemente en numerosos escritos F. OCARIZ.³⁰

Rahner trata de superar, con razón, la perspectiva “cosista” de la gracia creada, pues lo hace de forma desafortunada. La gracia no es, en efecto, un “objeto” que puede pasar de mano en mano: es un modo de ser sobrenatural, producido por Dios, que se hace presente por inhabitación de la Trinidad (gracia increada) en lo más íntimo del espíritu creado –a manera de impronta creada de la Gracia increada, como la iluminación de algo lo es de la luz que ilumina, según la metáfora clásica (no es ninguna novedad)-, que diviniza o deifica la persona, y es

²⁹ J. A. SAYÉS, ES, pp., 65 ss. Sobre éste tema puede verse el estudio J. FERRER ARELLANO, *Dos sofismas actuales del dogma de la Redención: misericordia sin justicia e Inmaculada Concepción sin pecado de los orígenes en las cristologías evolutivas*, en Actas del Simposio de Fátima 2007.

³⁰ Sobre este tema, cfr. J. FERRER ARELLANO, *La doble misión conjunta del Verbo y del Espíritu como incarnatio in fieri*, Eph. Mar. 1998, 405-497.

inseparable de las misiones invisibles del Hijo y del Espíritu Santo, mediante las cuales es espíritu finito, como dice Santo Tomás, *fit particeps divini Verbi et procedentis Amoris*.³¹

La teoría del *existencial sobrenatural* Rahner la propuso –según propia confesión– para solucionar el problema del natural-sobrenatural en contra de la línea mantenida por De Lubac. Para salvar la gratitud del orden sobrenatural, comprometida por la línea de De Lubac (que no admitía la hipótesis de la naturaleza pura), Rahner propuso la idea de que entre la potencia obediencial (el deseo natural de Dios) y la gracia, existe un existencial crístico en todo hombre en virtud de la autocomunicación del misterio de Dios trino en inmediatez por la gracia que alcanza su culmen irrevasable en la unión hipostática: la Encarnación del Logos. Ese existencial, que no coincide con la gracia y que es previo a ella, permitiría entender el deseo mismo de la gracia como algo también sobrenatural, con lo que no quedaría comprometida su gratitud de la gracia. El mismo orden sobrenatural crea en el hombre una ordenación, también gratuita, que viene a ser una especie de conformación ontológica en Cristo, una especie de carácter (el término lo usa Rahner), previo a la gracia y orientado a ella, de modo que no quedaría comprometida la sobrenaturalidad de la gracia.³²

La predicación despierta explícitamente lo que ya estaba en la profundidad de la esencia humana, no por naturaleza, sino por gracia. Pero como una gracia que rodea al hombre (también al pecador o incrédulo) siempre como ámbito ineludible de su existencia>>.³³

Esta nueva orientación trascendental y gratuita al Dios de la visión no supone que el hombre pueda tener de ella un conocimiento reflejo y temático, sino que Dios mismo entra atemáticamente como un nuevo objeto formal en el horizonte de su conciencia. Y a sí toda la vida espiritual del hombre está elevada por la gracia.

El existencial sobrenatural viene a ser el equivalente del carácter bautismal en cuanto realidad ontológica, que no coincide con la gracia, sino que le capacita al hombre a ella y le da

³¹ S. Th. I, 8, 1. S. TOMÁS habla del Espíritu como *causa formalis inhaerens* de nuestra filiación divina: III Sent., d. 10, q. 2, a. 1; evidentemente, en sentido analógico; pues apunta más al acto de ser -actualizante- que a sus determinaciones formales (categoriales). Cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, *Lecciones de Metafísica tomista*, Pamplona 1996, 37). Pertenece a uno de los casos -y analogado supremo- de participación de estructura trascendental.

³² De Lubac respondía: <<A decir verdad, en la medida en que este existencial se concibe como una especie de “médium” o de “una realidad de unión”, se podría objetar que es un supuesto más bien inútil porque el problema de la relación entre la naturaleza y el sobrenatural no queda así resuelto sino más bien desplazado>>. Si la potencia obediencial no es meramente pasiva e indiferente a la gracia, sino una *apertura a la misma*, no hace falta que se apele a otra realidad que haga tal función. Basta con que, después, se salve bien la gratitud del orden sobrenatural manteniendo su absoluto carácter indebido. Von Balthasar observa, con razón, que la teoría de Rahner disminuye la importancia del pecado y la necesidad de redención, y que relega la doctrina del pecado original ...”que la gracia actúe en los no cristianos, que un pagano pueda vivir en gracia de Dios, es una cosa; pero no tenemos formalmente un cristiano hasta que no se profesa la fe en Cristo y se incorpora a Él por el bautismo. Un cristiano se encuentra así ligado a la fuente de la gracia que es el bautismo y de cuya abundancia y claridad carece el pagano”.

Otra objeción que se puede hacer a la teoría de Rahner es que, como bien recuerda Latourelle, no podemos hacer coincidir salvación con revelación.

Cfr. <<Revelación>> en DTF, 1279-1280. Objeta que “Rahner confunde salvación con revelación”. Es un absurdo a nivel teológico, confundir simplemente historia de la salvación, gracia de la salvación e historia de la revelación, de modo que la revelación cristiana no vendría sino a aportar mayor intensidad en la revelación universal; sería una especie de revelación filial de la revelación trascendental”. La revelación sobrenatural auténtica no es anónima, es la que se realiza en Cristo. Invertir las perspectivas es oscurecer la luz, prolongar una confusión que no encuentra ningún apoyo ni en la Escritura ni en el Magisterio, para los cuales la revelación se presenta como una irrupción histórica de Dios entre nosotros. Confundir esta irrupción puntual con la gracia salvífica, anónima y universal que invade al hombre sin saberlo, es aumentar el número demasiado elevado de las ambigüedades que estorban a la teología. Sobre este tema, cfr.

La declaración “Dominus Iesus” del año 2001, aclara estos términos; cerrando el paso a una Revelación trascendental atemática de la que la historia salvífica que culmina en Cristo, sería mera tematización, una más –la mejor a lo sumo- entre la de tantas tradiciones religiosas. No cabe separar ambos niveles, el trascendental del categorial, aunque sea este último cada vez menos inadecuado en la evolución dogmática unitaria homogénea, siempre “eodem sensu, eademque sententia”..

³³ *Naturaleza y gracia*, Escr. Teol. 4, Madrid 1961, 234. *Los cristianos anónimos*, o. c., 535-544; véase también *El cristianismo y las religiones no cristianas*, o. c., 135-156; *Ist Christentum eine absolute religion?*, *Orientierung* 29 (1965) 176-178; *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, *Orientierung* 32 (1968) 155-159.

cierto derecho a la misma. La predicación y de los sacramentos de la Iglesia, sería, pues, el complemento categorial de una salvación ya dada, en forma anónima, en el interior del que vive su religiosidad en cualquier tradición religiosa o del ateo que sigue su conciencia con autenticidad, reduce, así, la función de la Iglesia a mera explicitación de lo ya dado, perdiendo su carácter de *mediación causal* de la gracia. La predicación de la Iglesia y sus sacramentos quedan así desdibujados.³⁴

Dice así RAHNER³⁵:

<<El deber de la Iglesia de ser para los hombres y no para sí misma no se refiere tan sólo a la cristianización de los hombres, de forma que se hagan cristianos de Iglesia. Una tarea así entendida sólo sería legítima si se tratase de ganar a hombres que quieren compartir la misión de la Iglesia de ser para todos. Si la Iglesia es el sacramento de salvación para un mundo que, de hecho, en su mayor parte es salvado por la gracia fuera de toda institucionalidad eclesial (por muy legítima y querida por Dios que sea esta); si la Iglesia, pese a estar enviada a todos, no puede decir que fuera de su forma visible no hay salvación ni paulatina curación del mundo, entonces la consecución de nuevos cristianos eclesiales *no es tanto ni ante todo la salvación de los que, en caso contrario, estarían perdidos, sino la consecución de testigos que como signo para todos pongan de manifiesto la gracia de Dios que actúa en todas partes del mundo*. Por tanto, el querer la eclesialidad de los hombres ha de significar en la Iglesia un querer que esos cristianos eclesiales sirvan a todos. (...) Incluso a los pobres, los ancianos, los enfermos, los desclasados socialmente, los marginados de la sociedad, a todos los que no tienen poder y no pueden aportar de por sí aumento de poder a la Iglesia. *La Iglesia ha de luchar por la justicia y la libertad, por la dignidad humana, incluso cuando más bien se perjudica a sí misma, cuando una alianza con los poderes dominantes, aunque fuese oculta a primera vista más le favorecía*>>.

Estas ideas influyeron en no pocos representantes de la Teología de la liberación, especialmente la de habla castellana (no sólo latinoamericana, pues abundaban AA. españoles que trabajaban en América como Jom Sobrino, Ignacio Ellacuría (Rector de la UCA nicaragüense, etc...), que se formaron teológicamente en la escuela rahneriana y la teología política de J. B. Metz.

2.2 Cristología como culminación de la antropología. Cristo, cumbre escatológica, e irreversiblemente victoriosa, de la comunicación histórica de Dios al espíritu del hombre.

El existencial sobrenatural es la condición a priori de la encarnación del Verbo, que es la cumbre escatológica en la actualización de la potencia obediencial del dinamismo del espíritu hacia el misterio de Dios Trino. La cristología culmina aquí la antropología, pues Jesucristo es la actuación absoluta de la unión de Dios (del Logos, en el Espíritu), y del hombre y por ello es el salvador absoluto de la humanidad. la Encarnación es ciertamente gratuita, pero en ella nuestra apertura sobrenatural a Dios culmina de la forma más plena.

Para estudiar el misterio de Cristo, Rahner no parte de la historia para realizar después la especulación, sino de la especulación para descender después a la historia, de modo que su especulación condicionará –como ya apuntábamos– no pocos datos históricos y escatológicos sobre Jesús. El criterio para Rahner está en partir de una cristología –que concibe, según acabamos de ver, como culminación de la antropología– que cuadre con la experiencia trascendental que tiene el hombre ((2.2.1) y con el moderno concepto de evolución cósmica que se consuma en la escatología. (2.2.2); tanto en su interpretación de Dios hombre como en su “obrar salvífico” (2.2.3)

³⁵ *Cambio estructural en la Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1974, 77-78

2.2.1 *Cristología desde abajo concienial.*

Una cristología desde arriba –la de Calcedonia, inspirada en la escuela de Alejandría– tendría para Rahner un sabor mítico que el hombre de hoy no podría aceptar. Es la suya una cristología ascendente evolutiva desde el átomo hasta el Cristo total, nuevos cielos y nueva tierra (de la que no excluye otros posibles mundos habitados) como punto omega, que recuerda la postura de Theillard de Chardin, aunque cuidando de no deducir la doctrina cristiana de la encarnación como consecuencia necesaria de la evolución. Ello le llevará también a explicar como el espíritu humano procede evolutivamente de la materia mediante la potenciación que Dios hace de ella. Materia y espíritu no pueden ser dos magnitudes yuxtapuestas, sino que la dimensión espiritual nace y surge de la materia. “La materia desde su esencia interna se desarrolla hacia el espíritu”.

a) *Cristologías no calcedonianas.*

Existen -como es sabido-, dos acercamientos al misterio de Cristo, que tienen su punto de partida en polos opuestos, según las dos clásicas orientaciones -desde abajo o desde arriba- para acercarse al misterio de la encarnación; propios, respectivamente, de las escuelas de Antioquía y de Alejandría³⁶. Esta última, que hizo suya el Concilio de Calcedonia, ha sido abandonada por las llamadas cristologías no calcedonianas, ascendentes y evolutivas de tendencia adopcionista, ampliamente difundidas entre los actuales cultivadores de la Cristología de este período postconciliar.

Ambas perspectivas, la ascendente y la descendente, deben combinarse en una teología de la psicología humana de Jesús que quiera hacer justicia al mismo tiempo tanto a la realidad de su condición humana e histórica como a su identidad personal de Hijo de Dios. Pero como dice Pío XII en la encíclica *Sempiternus rex*: con tal de no perder de vista que es imprescindible una prioridad de la perspectiva ascendente (alejandrino) sobre la descendente (antioquena).

Aquí es esencial recordar la llave -como observa justamente el Card. Ch. Journet- que abre todas las cerraduras y sin la cual, por hábil y sabio que un cristiano sea, trabajaría siempre en vano: cuando se trata de la aparición del mundo, de la aparición de la vida, de la aparición del alma humana, de la aparición e la gracia santificante y del primer Adán, lo que hay que considerar es, ante todo, el movimiento de descenso por el cual la divinidad, rompiendo con lo que le precedía, inaugura un orden nuevo superior, discontinuo; y después, solamente después, el movimiento de ascenso por el cual un ser preexistente se encamina de un modo continuo hacia sus fines proporcionados, o prepara, bajo la influencia de una moción que lo eleva, un orden que le sobrepasa³⁷. Tal es el principio, considerado por Santo Tomás en su aplicación última, le permitirá ilustrar,

³⁶ Cf. B. XIBERTA, *El yo de Jesucristo. Un conflicto entre dos cristologías*, Barcelona, 1954. Partiendo de la cristología del "homo assumptus", de la escuela antioquena, los teólogos escotistas DÉODAT DE BASLY y L. SEILLER, han afirmado que la "unión hipostática" no afecta a la psicología humana de Jesús. El "hombre asumido" actúa como si fuese una persona humana; es el sujeto humano, plenamente autónomo en el que el Verbo de Dios no ejerce la más mínima influencia.

Aun siguiendo el planteamiento antioqueno de la Cristología del "homo assumptus", la posición del P. GALTIER, también de escuela escotista, (*L'unité du Christ*, París 1939) es mucho más cauta y matizada.

En dirección opuesta está el acercamiento alejandrino a la unidad psicológica de Jesucristo, representado, entre otros, por P. PARENTE (*L'io di Cristo*, Brescia 1955). En Jesús no hay un *ego* humano psicológico; la naturaleza humana es totalmente "heterónoma"; Cristo tiene una conciencia directa y subjetiva de ser el Unigénito del Padre a la luz de la visión beatífica.

Con ocasión del 1500 aniversario del concilio de Calcedonia, el papa PÍO XII publicó la carta encíclica *Sempiternus Rex* (1951) DS, 3905 en la que se afirmaban los principios básicos para una comprensión correcta de la unidad psicológica de Jesús (Cf. DS 3.905). El significado del documento es el siguiente: es legítimo hablar de un ego psicológico humano en Jesús con tal que se mantenga la unidad ontológica de la persona. En consecuencia, no es lícito suponer en él dos individuos ni concebir un homo assumptus dotado de plena autonomía, puesto, por así decirlo, al lado del Verbo. La posición de SEILLER debe, pues, ser excluida.

³⁷ S. Th. III, qu. 33, a, ad 3. Cf. CH. JOURNET, *Introducción a la teología*, Bilbao 1967, 138.

bajo sus diversos aspectos, el mismo misterio de la aparición del <<segundo Adán>>. El Cuerpo de Cristo - escribe él- fue asumido por el Verbo inmediatamente, no progresivamente: No hay que imaginarse aquí un movimiento ascensional por el que un ser preexistente sería conducido poco a poco a la unión divina, como lo creyó Fotino, que fue hereje; téngase ante todo cuidado con el movimiento de descenso del Verbo de Dios que, siendo perfecto, asume una naturaleza imperfecta>>. Cristo poseyó la gracia santificante inmediatamente, no progresivamente: <<En el misterio de la Encarnación, hay que considerar bastante más el movimiento de descenso de la plenitud divina en la naturaleza humana, que el movimiento de progreso por el que una naturaleza humana preexistente se volviera hacia Dios>>³⁸.

Sabido es que con ocasión del centenario del Concilio de Calcedonia comenzaron a proponerse cristologías inspiradas en el pensamiento de la modernidad postcartesiana. Para hacer inteligible el dogma deberían *reintepretarse* aquellas clásicas fórmulas, según esa nueva *forma mentis* acorde con la "así llamada" mentalidad moderna (ya, dicho sea de paso, en trance agónico de extinción).

Estos teólogos no calcedonianos abandonan completamente la perspectiva descendente de la tradición Alejandrina (que hizo suya Sto. Tomás de Aquino, sin abandonar la otra, subordinando ésta a aquélla con equilibrio y profundidad, según la cual la persona ontológica del Hijo de Dios comunica con la humanidad de Jesús y, en consecuencia, existe -creada en el mismo acto de asumirla- en el "acto de ser" poseído incommunicablemente por el Hijo). La rechazan porque -afirman sin fundamento- haría impersonal su humanidad, "mítica" (la "librea", dice Rahner, de un actuar del Verbo en la tierra), e irreal, en último análisis, una existencia humana. ¿Es concebible -se objeta- el "éxtasis de ser" (H.M. Diepen) del hombre Jesús en el Hijo de Dios sin perder su propia condición plenamente humana?³⁹

Se ha acusado a los Concilios (Nicea, Efeso, Calcedonia, etc.) de haber hecho una adaptación de la doctrina bíblica a la filosofía griega, mediante el uso de las <<nociones filosóficas griegas de persona y de naturaleza>>: habría sido una *helenización* del cristianismo⁴⁰. En realidad, no es así, precisamente porque las palabras *naturaleza* y *persona*, en las fórmulas de los Concilios, significan simplemente las nociones comunes a cualquier verdadero conocimiento humano. Es más, en la formulación de la fe sobre el misterio de Cristo, los Concilios tuvieron que dejar a parte la filosofía griega, ya que esta no podía aceptar una naturaleza humana que no constituyera una correspondiente persona humana. Fue el nestorianismo el que permaneció anclado en aquella filosofía, ya que afirmó que la naturaleza humana de Jesucristo constituía también una persona humana. También los monofisitas intentaron helenizar el cristianismo, en cuanto que también estuvieran anclados en la falsamente necesaria correspondencia <<una naturaleza=una persona>>. Por el contrario, la <<fatigosa elevación del dogma cristológico realizada por los Padres y los Concilios, nos reconduce siempre

³⁸ S. Th. III, qu. 34 a. 1, ad 1.

³⁹ Precisamente por esa razón, según P. Schoonenberg -y no pocos contemporáneos- Jesús no sería una persona divina que asume la naturaleza humana, sino una persona humana en la que Dios está plenamente presente y operante en su Verbo. Nada tendría, pues, su psicología humana que trascendiera la del común de los mortales, salvo su perfección única e insuperable.

En 1972 la Congregación para la Doctrina de Fe salió al paso de las cuestiones planteadas, sobre todo, por los llamados teólogos anticalcedonianos, insistiendo en que son errores contra la Doctrina de Fe aquellas <<opiniones según las cuales la humanidad de Jesucristo existiría no como asumida en la persona eterna del Hijo de Dios, sino más bien en sí misma, como persona humana, y por tanto, el misterio de Jesucristo consistiría en que Dios, revelándose en manera suma, estaría presente en la persona humana de Jesús. Para Schillebeeckx, por ejemplo, Jesús sería persona humana, una persona humana tan de Dios que podríamos hablar de que en Él se da una identificación hipostática. En la única persona de Jesús tiene lugar la suprema revelación de la divinidad y la máxima apertura de la humano a lo divino. Pero esto es decir sólo que Jesús es especialmente santo, pero no que sea Dios, el Unigénito del Padre, preexistente desde toda la eternidad. Cfr. E. SCHILLEBEECK, *Jesús, la historia de un viviente*, Madrid 1981, 615. *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, Madrid 1983, 174-175. Sobre las explicaciones de SCHILLEBEECK a la Congregación para la Doctrina de la Fe, cfr. *Carta de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe al P.E. Schillebeeckx*, 20.XI.1980, en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Documenta inde a Concilio Vaticano secundo expleto edita* (1966-1985). Lib. Edit. Vaticana 1985, 194-202, y nota anexa Card. SEPER. Cf. OCARIZ, MATEO SECO, RIESTRA, o.c. 188.

⁴⁰ OCARIZ, MATEO SECO, RIESTRA, Ibid. Además de A. VON HARNACK (Cfr. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 5ª ed, Tubinga, 1931, 20), también han defendido las tesis algunos autores modernos que se han separado de la verdadera fe de la Iglesia (vid. una crítica a estos autores en J. GALOT, *Cristo contestato*, cit., 75 ss. Cf. Ocariz, Mateo Seco, Riestra, cit., 163.

al misterio del único Cristo, Verbo encarnado para nuestra salvación, tal como nos es dado a conocer por la Revelación>>.⁴¹

b) *Cristología concencial.*

Rahner define la persona como autoconciencia. Según él, se debía evitar hablar en términos ónticos de naturaleza e hypóstasis, porque hace pensar en la encarnación como un descenso del Verbo preexistente que se reviste de la condición humana como una librea en la que Dios se manifiesta, sería mito rechazable por el hombre moderno. *No se puede entender tranquilamente el verbo ser como cópula entre el hombre Jesús y Dios* (<<el hombre Jesús es Dios>>), porque Jesús, en cuanto hombre y en virtud de su humanidad, no es Dios. Tampoco Dios, en cuanto Dios y en virtud de su divinidad, es hombre en el sentido de una identificación de realidades distintas entre las que, sin embargo, se da una distancia infinita. Hemos de pensar en el hombre Jesús como el hombre que, en el ejercicio de su intelecto, se caracteriza por su tendencia al infinito; es la apertura apriórica de la conciencia humana que tiende al infinito. Esta conciencia del hombre Jesús se abre, al mismo tiempo, a la libre autodonación del Padre, de modo que Jesús es la presencia histórica de la palabra última e insuperable, de la autocomunicación de Dios, y en este sentido es el mediador absoluto de la salvación.

K. Rahner se pregunta de qué modo el hombre Jesús es subjetivamente consciente de su propia divinidad. Responde que esa autoconciencia no es una nueva realidad añadida a la unión hipostática, sino que represente el aspecto subjetivo de la misma. La unión hipostática no podría existir sin esa conciencia, ya que es la prolongación natural de la unión hipostática misma en la esfera del entendimiento humano. Por eso, el ego de los dichos evangélicos de Jesús se refiere a la persona del Verbo, en cuanto humanamente consciente de sí mismo.⁴²

El ego humano psicológico de Jesús es, la prolongación, en la conciencia humana, del ego de la persona del Verbo. El uno no se opone al otro, sino que se relaciona esencialmente con él. Sin un centro humano semejante de referencia, el Verbo no podría ser consciente de forma humana de las propias experiencias humanas como suyas.⁴³

Aunque estas afirmaciones de Rahner tienen un cierto parecido con las de la teología clásica de inspiración tomista (por ejemplo, P. Parente, *El Yo de Cristo*, cit.), son, sin embargo, de muy diversa significación. Nada tienen que ver con la necesidad, postulada por la teología clásica, de un *esclarecimiento de saber beatífico y sobrenatural infuso para la autoconciencia humana del Verbo*. La divinidad del Unigénito del Padre trasciende la capacidad del entendimiento creado, no es elevado por la luz de la gloria, (que en Cristo, brota connaturalmente de la unión hipostática). Pero Rahner confunde la apertura o trascendencia intelectual al ser en general –mejor diríamos al ser del ente trascendental omniabarcante en sentido clásico captado conceptualmente en la unidad de orden de participación *categorial* en el ser trascendental, pues el ser en general no existe- con la inmediata apertura atemática a Dios, el Absoluto Ser Trascendente.⁴⁴

⁴¹ Cfr. la exposición que hace J. A. SAYÉS, ES, pp 97-105.

⁴² K. RAHNER, "*Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su conciencia de sí mismo*", en *Escritos de Teología*, t. II, Madrid 1964, 221-246

⁴³ K. RAHNER, *La cristología entre la exégesis y la dogmática*, en *Escritos de Teología I*, Madrid 1963.

⁴⁴ Hoy son muchos, por desgracia, los que opinan que es imposible admitir la visión beatífica, intuición directa e inmediata de su divinidad que san Juan parece atribuir a Cristo durante su estancia en la tierra. *Los menos negativos se contentan, como Rahner, con hablar de una <<conciencia existencial>> que Cristo habría tenido de la unión hipostática* (que no es posible sin la "lumen gloriae" por la trascendencia de lo Infinito divino respecto a lo creatural finito (la humanidad de Jesús). Esa experiencia –dice Rahner- sólo se clarificaría mediante una revelación progresiva en la que se formularía conceptual e inadecuadamente lo experimentado de forma existencial.

Otros autores sustituirán el término <<existencial>> por el de <<mística>> (P. Galot) o conocimiento por connaturalidad por el que percibe de modo atemático su intermediación con Dios (González Gil). Por consiguiente, será preciso hablar de una <<fe>> propiamente dicha en Cristo. Pero fe acompañada de experiencia.

Es unánime el acuerdo de la Teología clásica -hasta la crisis modernista- acerca de la afirmación de la clara conciencia humana desde el "ecce venio" (Heb 2,10) de la Encarnación de su condición personal de Unigénito del Padre, que se hace Hijo del hombre, como nuevo Adán, solidario de la estirpe de Adán, para restaurar en ella de modo

Según Rahner la cristología clásica sólo ha considerado los textos bíblicos que eran fácilmente traducibles en las categorías metafísicas clásicas, perdiendo de vista casi por completo la *psicología de Cristo*, que “deduce trascendentalmente” a partir de una hermenéutica desmitologizante del Jesús prepaschal –que duda rectificar sus errores, etc., (como el Superstar de la grotesca comedia musical), del que casi nada sabemos con certeza.

Aboga Rahner por la construcción de la <<cristología concencial>>, distinguiendo entre lo que llama afirmaciones ónticas y afirmaciones metafísico-gnoseológicas (que llama también onto-lógicas o filosófico-existenciales).

Rahner aplica "a priori" a la cristología sus principios metafísico-gnoseológicos (los que desarrolla en *Hörer des Wortes*, que antes resumíamos (§1). Toda afirmación óntica -sostiene- debe traducirse en una afirmación onto-lógica (o concencial). Según el principio <<ens et verum convertuntur>>⁴⁵, la unión substancial de la humanidad con el Logos, siendo como es una determinación de la naturaleza humana misma, no puede ser inconsciente, pues es la máxima actuación óntica que cabe en una criatura. La Encarnación sería algo así como la cumbre de la Creación. En este sentido escribe K. Rahner: cuanto más unida está una persona a Dios, por su ser y por su existir de criatura, tanto más intensa y profundamente alcanza el estado de autorrealización.

"La proximidad y la lejanía; el estar a disposición y la autonomía de la criatura crecen en la misma medida y no en medida inversa. Por eso Cristo es hombre de la manera más radical y su humanidad es la más autónoma, la más libre, no a pesar de, sino porque es la humanidad aceptada y puesta como automanifestación de Dios"⁴⁶.

Aquí late la idea de que la humanidad, llevada a su perfección última, se identifica con Dios, en cuanto -afirma Rahner- *Dios sale de su propia subjetividad. (Obsérvese el eco de la "mediación" hegeliana, en su dialéctica infinito-finito, que está en la antípodas de Tomás de Aquino. Sólo forzando el sentido de los textos se puede pretender -como hace Rahner- la convergencia de estos principios con los del Santo Doctor).*

admirable ("mirabilis quam condidisti") la condición de Hijos de Dios de que el pecado les había privado desde los orígenes (a los hombres que libremente aceptaran el don salvífico por la fe y los sacramentos de la fe, en el misterio de la Iglesia).

Si es verdad que podemos distinguir *ciencia de visión, ciencia infusa y ciencia adquirida*, con todo, no podemos separarlas: "Por el hecho de no existir más que una sola facultad de conocer, esas tres ciencias no forman más que un único conocimiento total, de la misma manera que dicho conocimiento humano total se une al conocimiento divino en la unidad de un solo agente conocedor que es el Verbo encarnado".

Como hiciera ya en el s. XVII el gran Doctor de Alcalá JUAN DE STO. TOMÁS, la teología francesa de entreguerras ha estudiado de manera convincente la necesaria conexión entre los tres tipos de conciencia como funciones vitales complementarias para hacer posible el ejercicio de su misión reveladora, parte esencial de su tarea salvífica. Las dificultades de conciliación provienen de una concepción unívoca y falsa de los diversos modos de conocimiento de que gozaba Cristo. Si se imagina, en efecto, que cada uno de ellos aseguraba a su pensamiento una aportación idéntica, como una palabra directamente oída o leída nos llegaría también por la radio y por el periódico, o como un escrito puede ser accesible en diversas versiones a un políglota, llegamos a un doblaje o a una triplicación poco inteligible. El "principio de perfección" invocado por la teología para justificar la "triple ciencia" humana de Cristo no sirve más que para fundamentar una especie de lujo. "Si la teología... postula diversas especies de ciencia en Nuestro Señor, las postula como funciones vitales, no como adornos de una naturaleza infinitamente privilegiada" –escribe, por ejemplo, A. VONIER, *La personnalité du Christ*, trad. del inglés. Dourengs, 1951, pág. 88.

He examinado críticamente la opinión de RAHNER, DUCQOC, teólogos liberacionistas, Von BALTHASAR, HENÁNDEZ GIL y otros autores, incluídos los más recientes "postmodernos" (que profesando un total relativismo, rechazan toda pretensión absoluta de un único Mesías, el Unigénito del Padre encarnado en el seno de María "propter nostram salutem"): en J. FERRER ARELLANO., *Sobre el saber humano de Cristo. Examen crítico de las nuevas tendencias*. Actas del Simposio int. de Teol. de la Universidad de Navarra 1997. Propongo ahí las interesantes propuestas, sobre todo de J. MARITAIN (*De la grâce et l'Humanité de Jesuchrist*, París 1969), y de otros AA. que, como nuestro ahí, deben integrarse, en la síntesis tomista reinterpretando en esa clave sus brillantes intuiciones.

⁴⁵ RAHNER reinterpreta la fórmula de la metafísica clásica -la inteligibilidad o verdad trascendental, que mide y "se impone" a mi inteligencia- en el sentido de la modernidad postcartesiana, que, partiendo de la immanencia del yo -del yo trascendental, a partir de KANT-, afirma que es el "yo" autoconsciente quién pone inteligibilidad o verdad. La autoconciencia sería en RAHNER, previa a la heteroconciencia -al conocimiento objetivo- y su condición de posibilidad.

⁴⁶ K. RAHNER, "*Teología de la encarnación*", en *Escritos de Teología III*, Madrid 1963, 139-158.

De que la Humanidad de Cristo sea perfecta (*perfectus Homo*) y por tanto sea ejemplar supremo para todos los hombres, no puede en absoluto deducirse que la perfección de la naturaleza humana *en cuanto tal* consista en ser naturaleza de una Persona divina, es decir, como reclamando de algún modo la unión hipostática (que según Rahner es la actuación absoluta de la potencia obediencial del hombre agraciado con el existencial sobrenatural).

Se tiene la impresión de que Rahner afirma de Cristo una verdadera personalidad ontológica humana, distinta de la del Verbo. "Con respecto al Padre -escribe Rahner- el hombre Jesús se sitúa en una unidad de voluntad que domina *a priori*, y en una obediencia de la que deriva toda su realidad humana. Jesús, es, por antonomasia, el que recibe constantemente su ser del Padre y vive entregado al Padre siempre y sin reservas en todas las dimensiones de su existencia".

J. A. Sayes dice justamente que "con este planteamiento de los dos sujetos, Rahner sólo puede conseguir la unidad en el plano de la acción. Cuando se pone uno frente a otro a dos sujetos, la unión entre ambos será simplemente la unión de acción, de relación de amor, no pudiéndose decir, entonces, que Jesús es Dios"⁴⁷.

Según Rahner la clásica afirmación de una Persona en dos naturalezas de la fórmula de Calcedonia no puede ser falsa. Sin embargo, visto que esa <<metafísica óptica>> no da razón del carácter mediador de Cristo, ni de su real autonomía humana, se empeña en reinterpretarla elaborando una nueva fórmula cristológica, en términos más <<existenciales>>: contológicos, es decir, desde los presupuestos propios de su antropología trascendental de raíz kantiana, con connotaciones hegelianas e inspiración herdegeriana en su ser y su obrar salvífico que pasa precisamente por la muerte como autocompleción de la vida entera y presente en todo su decurso.

Una clara muestra del influjo hegeliano en el trascendentalismo de Rahner es su afirmación de la "coimplicación" de la finitud en lo Infinito, en una suerte de dialéctica del Absoluto.

"Se dice que el Verbo no *cambia* al crear el mundo ni al asumir la naturaleza humana, sino que el cambio sólo existe en el término de la naturaleza humana asumida; pero esa afirmación debe repensarse. Si el Verbo ha sufrido y muerto sólo *en la carne*, pero en sí mismo permanece siempre bienaventurado e inmutable como siempre fue y será, ¿dónde estaría la *Kenosis* del Verbo? Si la solución fuese la comunicación de idiomas -prosigue Rahner-, ¿qué significaría esa comunicación de idiomas, si la verdadera realidad humana, predicada del Logos en cuanto Persona, no *lo cambia* y por tanto no lo hace nada que El no sería ya sin esa humanidad?"

Según Rahner lo que hace existir la naturaleza humana como diferente de Dios y aquello que la une al Logos se identifican. La diversidad de naturalezas no es, pues, atributo externo y contrario a la unidad, sino un momento interior de la constitución de esa unidad, en la cual, unidad y diferencia se condicionan y se refuerzan sin hacerse competencia.

Si la Encarnación es la cumbre específica de la Creación, es posible una investigación *a priori* sobre Cristo (deducción "trascendental"), partiendo del hombre, para ver qué nos dice sobre el mismo Cristo el hecho de que el hombre sea capaz de conocer este misterio. Tal deducción *a priori* -partiendo del hombre- no podrá llevar por sí sola al conocimiento de Cristo, por no ser necesaria la Encarnación, pero sí a su *posibilidad*. El mensaje cristiano evangelizador no tendría otro cometido que la toma de conciencia temática de lo ya conocido atemáticamente en el *a priori* crístico presente en cada hombre (el "existencial sobrenatural"). Sin un tal *a priori* trascendental presente en la subjetividad humana, el mensaje histórico de Jesús correría el peligro de ser rechazado como mitológico.

En Cristo podríamos hablar así de dos sujetos. La naturaleza humana de Jesús es una realidad creada, consciente y libre, a la que atribuye una *subjetividad* creatural distinta de la

⁴⁷ J. A. SAYÉS, *Jesucristo, ser y persona*, Burgos 1984, 87. Surge siempre el mismo problema: ¿que es lo que constituye a la persona humana en persona? ¿Sus actos, o su ser que le viene dado juntamente con su naturaleza? En el caso de la unión hipostática es el Verbo el que asume la naturaleza humana. No puede, pues, decirse, que sea la obediencia humana aquello de lo que deriva toda la realidad humana de Jesús.

subjetividad del Logos y situada libremente ante Dios (en obediencia, adoración, etc.) con la distancia propia de la criatura. Y de este modo puede decir Rahner:

“Con respecto al Padre, el hombre Jesús se sitúa en una unidad de voluntad que domina a priori y totalmente su ser entero y en una *obediencia* de la cual deriva toda su realidad humana. Jesús es, por antonomasia, el que recibe constantemente su ser del Padre y vive entregado al Padre siempre y sin reservas en todas las dimensiones de su existencia. En esta entrega, él puede realizar desde Dios aquello que nosotros no podemos en absoluto. Jesús es aquel cuya “situación fundamental” (unidad original de ser y conciencia) coincide con su procedencia plena y radical de Dios y con su entrega a él>>.”

c) *Unión de dos sujetos en Cristo.*

Teniendo esto en cuenta, cabe una doble perspectiva en Cristo. Está la *perspectiva que parte del Verbo*, viendo en el hombre Jesús la autoexpresión del mismo, en cuyo caso la *naturaleza humana de Cristo sería el símbolo expresivo –de modo necesario, “more hegeliano”- del Verbo y no simplemente una librea que el Verbo habría tomado de fuera*, y la otra *perspectiva, que pone el acento en la apertura existencial trascendental que el hombre tiene hacia el infinito*, y, en este sentido, Cristo en su humanidad es *el hombre que experimenta su propio ser como corroboration realmente por Dios en virtud de su atocomunicación*. En esta atocomunicación de Dios al hombre Jesús se decide la salvación del hombre.

El concilio de Calcedonia afirma que en Cristo hay un solo sujeto (monosubjetivismo). Rahner defiende, por el contrario, dos centros de actividad en Cristo. Vuelve con ello al planteamiento nestoriano, que fue reprobado por Calcedonia. En Calcedonia no se plantea la unión de un hombre con Dios como dos sujetos de actividad. Cuando dice que el uno y el mismo, el Señor Jesucristo, es a un tiempo Dios y hombre, no entiende que <<un hombre>> sea Dios. No parte de <<un hombre>> como sujeto para referirlo a Dios como sujeto diferente, sino de un único sujeto que tiene una doble condición: divina y humana. Por ello, el concilio afirma rotundamente –a diferencia de Rahner- el *es*, es decir, que este único sujeto *es* consustancial a Dios en la divinidad y consustancial al hombre en la humanidad. Es el planteamiento del monosubjetivismo, de un solo sujeto que es, al mismo tiempo, hombre y Dios. Rahner, en cambio, habla de dos sujetos, que el planteamiento propio del nestorianismo.

Según eso, Rahner solo parece conseguir, dentro del planteamiento *de dos sujetos, una unidad de acción*. Cuando se ponen uno contra otro a dos sujetos, la unión entre ellos será simplemente *la unión de acción*, de relación de amor –de cadencia adopcionista-, no pudiéndose decir entonces que *Jesús es Dios*. Calcedonia, en cambio, dice taxativamente que uno y el mismo es a la vez Dios y hombre. Hay una diferencia cualitativa entre decir que Dios está *unido* al hombre Jesús, que *actúa* en él, y decir que Jesús *es* Dios. Aunque se diga que esta unión del hombre Jesús con la atocomunicación de Dios es única e irreversible, será siempre una unión de *acción*, cuando la fe nos exige decir sin ambages que Jesús *es* Dios.

El enorme peligro que encierra definir la persona como conciencia es afirmar que, puesto que Cristo tiene conciencia humana, es persona humana.⁴⁸ Y, una vez hecha esta afirmación, se concibe la persona humana de Cristo como llena de Dios, de la atocomunicación de Dios. Pero en tal caso ya no se podrá decir que Cristo es Dios, sino que Dios *actúa* en Cristo,

⁴⁸ Por eso, para evitar el triteísmo, evita hablar de tres sujetos en el misterio trinitario. Rahner identifica sin más a la Trinidad immanente con su revelación salvífica en la “historia salutis” (Trinidad económica). Aparte de que, dada la absoluta graduidad de ésta última no se puede identificar con aquélla, pues introduciría necesidad en la atocomunicación de Dios, al modo hegeliano, dice que esta tiene lugar en “tres modos distintos de subsistencia, en los que se da a Sí mismo el Dios único e idéntico”. (*Mysterium Salutis*” II, 327. Pero ¿cómo evitar entonces caer en error de signo contrario, el modalismo?. Cfr. la profunda conferencia del P. FELHNER sobre el misterio trinitario en este mismo convenio).

si queremos, de forma definitiva. este es el caso de Schoonenberg y de Schillebeeckx⁴⁹, que van más lejos que Rahner en la terminología, pero en sustancia dicen lo mismo todos ellos

En 1972 la Congregación para la Doctrina de Fe salió al paso de las cuestiones planteadas, sobre todo, por los llamados teólogos anticalcedonianos, insistiendo en que son errores contra la Doctrina de Fe aquellas <<opiniones según las cuales la humanidad de Jesucristo existiría no como asumida en la persona eterna del Hijo de Dios, sino más bien en sí misma, como persona humana, y por tanto, el misterio de Jesucristo consistiría en que Dios, revelándose en manera suma, estaría presente en la persona humana de Jesús. Para Schillebeeckx, por ejemplo, Jesús sería persona humana, una persona humana tan de Dios que podríamos hablar de que en Él se da una identificación hipostática. En la única persona de Jesús tiene lugar la suprema revelación de la divinidad y la máxima apertura de la humano a lo divino. Pero esto es decir sólo que Jesús es especialmente santo, pero no que sea Dios_, el Unigénito del Padre, preexistente desde toda la eternidad⁵⁰.

2.2.2 La Cristología en el marco de una concepción evolutiva del mundo.

Dios, actuando desde el principio en la evolución del cosmos, decíamos, ha potenciado la materia, para que desde ella y en ella surgiera el espíritu del hombre. Ya en su obra *El problema de la humanización*, exponía K. Rahner su teoría de la evolución humana.

Dios actúa en el mundo –explica nuestro A.–, como fundamento –causa- trascendental de la evolución, actuando y potenciando las causas segundas intramundanas de orden categorial, impulsando así la creación, desde dentro, para autotranscenderse. De este modo *la criatura puede rebasar su propio límite y genera algo distinto y superior como es el hombre. Dios potencia y dinamiza así la creación para que se autotranscenda activamente.*

De esta forma Dios crea al hombre entero, y *no sólo el alma, desde los prehomínidos*, que ven así cómo su causalidad propia queda superada desde dentro por la acción creadora de Dios. Ellos se sitúan en el nivel de la causalidad categorial, mientras que Dios lo hace desde la causalidad trascendental. Así el hombre se eleva por encima de la causalidad biológica de la reproducción, de modo que cuando surge la persona surge algo nuevo, singular e irreplicable. No es preciso, por tanto, recurrir a la causalidad inmediata de Dios para crear el alma, como dice *Humani Generis*, lo cual supondría –afirma falsamente- caer en un dualismo hoy en día inaceptable. Rahner explica de esta forma la hominización (aparición del primer hombre) y la generación de todo hombre por parte de sus padres. Esta posición abre el camino a la práctica negación de la escatología intermedia.⁵¹

⁴⁹ Schoonenberg, que reclama para Jesús un centro humano de conciencia, por lo tanto, una persona humana (o. c., 84-85). Cristo tiene conciencia humana, luego es persona humana (identifica conciencia con persona). Y una vez que se mantiene que Cristo es persona humana, en todo caso se dirá que esta persona está llena de Dios (en el sentido adoptivo) o que Dios obra definitivamente en ella. Por ello termina hablando Schoonenberg de la presencia de Dios en la persona humana de Cristo (o. c., 105).

Digamos también que en la cristología de Schillebeeckx, se habla, por motivos análogos, de una persona humana. Toda persona humana está enraizada en su fondo en Dios creador. Cristo es una persona humana que se sabe especialmente fundada en su misma humanidad como Hijo por el acto creador de Dios Padre. Si toda persona humana se sabe fundada por un acto creador de Dios, la persona humana de Jesús se identifica como Hijo en su misma humanidad por el acto creador de Dios Padre (J. A. SAYÉS, o. c., 106 ss). En términos análogos ha vuelto a escribir su última obra *L'umanità. Storia de Dio* (Brescia 1992).

Se trata, pues, de una persona humana, creada por Dios, que en su ser creado se sabe fundada como Hijo. Estamos ante una nueva forma de adopcionismo.

⁵⁰ E. SCHILLEBEECK, *Jesús, la historia de un viviente*, Madrid 1981, 615. *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, Madrid 1983, 174-175. Sobre las explicaciones de SCHILLEBEECK a la Congregación para la Doctrina de la Fe, cfr. *Carta de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe al P.E. Schillebeeck*, 20.XI.1980, en CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Documenta inde a Concilio Vaticano secundo expleto edita* (1966-1985). Lib. Edit. Vaticana 1985, 194-202, y nota anexa Card. SEPER. Cf. OCARIZ, MATEO SECO, RIESTRA, o.c. 188.

⁵¹ Cfr. J. A. SAYÉS, ES, 168 ss.

Estas mismas ideas aparecen también expuestas en su obra *Curso fundamental de la fe*, en la que viene a decir lo que no hemos de entender la materia y el espíritu humanos como dos elementos yuxtapuestos, sino que el hombre es una unidad primordial que precede a la distinción de sus elementos. El hombre es espíritu en cuanto está referido al ser en general, y su fundamento uno, llamado Dios. Por ello, el hombre se siente introducido en el misterio absoluto. Pero ese encuentro del hombre consigo mismo en el espíritu se desarrolla inseparablemente en conexión con la materia y lo particular, de modo que el hombre es, en sí mismo, alteridad extendida temporalmente en el proceso evolutivo, entendido de modo parecido a Teilhard de Chardin.

Ahora bien, el magisterio no ha hablado nunca de una creación mediata del alma, sino de creación inmediata. Es metafísicamente imposible que de algo material (que posee partes extensas en el espacio) surja algo espiritual o simple como es el alma. Habría que hablar, más bien, de una discontinuidad, ya que aparece algo nuevo y trascendente, como es el alma, que es simple y que carece de partes extensas. (La GS del Concilio Vaticano II afirma que el alma es irreductible a la materia (GS 18)).

S. Tomás advertía que el alma no se puede generar a partir de los padres, porque no se puede dividir y lo explicaba sólo como una creación directa de Dios. Pero, por ello, ni Dios mismo puede sacar el alma de la materia, porque sería negar a ésta y sustituirla por el alma.

La aparición del hombre supone un salto cualitativo en la evolución, hay epigénesis “novitas essendi”, aparece el hombre, aparece algo decisivamente nuevo: aparece la inteligencia y la libertad. Tenemos siempre la tentación de pensar que el primer hombre fuera medio primate. Pero no es así. Si es hombre, tiene inteligencia. Y no podemos confundir inteligencia con técnica.⁵²

No se puede aceptar tampoco que, para salvar la continuidad del proceso evolutivo, se afirme que la materia, en un determinado momento de la evolución, exige la creación del alma. No se puede decir que la creación y la encarnación sean dos momentos de un único proceso, pues con ello se compromete la gratitud del orden sobrenatural.

De hecho, la creación ha sido realizada en Cristo y para Cristo (Ef 1,1-10; Col 1,19-20) pero la creación tiene lugar por una causalidad eficiente que tiene a Dios como sujeto único (Dz 800) y la encarnación (o la gracia) supone ya, como afirma Rahner, la entrada diferenciada de las Personas divinas en la historia (que él califica como causalidad *quasi-formal*).

K. Rahner quiere salvar la gratitud de Cristo, pero al ponerlo como meta y fin de la realidad mundana en cuanto momento interno y necesario de agradecimiento de Dios al mundo, no es posible ya distinguir entre lo natural y lo sobrenatural. Todo es gracia; y, *si todo es gracia, nada es gracia*.

2.2.3. Soteriología rahneriana. Necesidad soteriológica de la muerte de Cruz entendida no como expiación satisfactoria, sino plenificación de la libertad.

Por la encarnación en el seno de la Virgen y, por ende, la ascensión de la naturaleza humana, el Verbo de Dios se hizo del todo semejante a nosotros, como dice la carta a los Hebreos, menos en el pecado -escribe Rahner en su “Sentido teológico de la muerte- también en la muerte y precisamente en ella. La fe neotestamentaria en la muerte de Cristo es realmente una fe en la semejanza esencial de la muerte del Señor con la nuestra. Pero nuestra muerte es – recordémoslo (1,3)- un proceso que ofrece muchos estratos: acción y pasión, abandono de la forma corporal y apertura a una nueva relación del espíritu con el cosmos, término de una vida biológica y consumación de la vida personal desde dentro, autocomplacencia personal del entero arco de la vida.

⁵² Sobre este tema he escrito ampliamente en *Metafísica de creación y ciencias de la evolución*, Pamplona 2001; *El misterio de los orígenes*, Pamplona (Eunsa) 2001, III parte, y más recientemente en mi otro libro que es más crítico que los anteriores respecto al evolucionismo moderado creacionista, en prensa, *Breve tratado sobre evolución creación*, Madrid, Palabra.

En la doctrina clásica sobre la redención –dice Rahner (ibid)- se hace hincapié exclusivamente en el aspecto de satisfacción de los actos libres de la voluntad humana de Cristo, que si bien son finitos como acciones de la naturaleza humana, espiritual y libre, por razón de la persona divina, cuya dignidad es infinita, tienen valor infinito.

Como el pecado de la criatura libre significa una ofensa infinita de la majestad de Dios, no puede ser reparada por la satisfacción de una pura criatura. Únicamente el Verbo hecho hombre puede, en su naturaleza humana y por razón de la dignidad de su Persona divina, prestar por nosotros esa plena satisfacción. Por eso cualquier acción del Logos encarnado tiene un valor infinitamente satisfactorio.

Ahora bien –objeta nuestro A.-, lo que la Escritura nos dice de la muerte de Cristo no puede ser explicado remitiéndonos a un decreto divino que escogiera la muerte de Cristo entre otros mil actos, por sí exactamente idóneos –por muchas que fueran las razones de conveniencia de la libre decisión de Dios de decretar el holocausto del Calvario, de las que tan ampliamente escribe Sto. Tomás y toda la tradición teológica-, para satisfacer por su valor infinito –por razón de la unión hipostática, a la ofensa infinita del pecado a la majestad de Dios.

Cristo verdadero hombre va muriendo su muerte, en cuanto es acción personal suya, a lo largo de su vida. Siendo esto así, se comprende mejor cómo la vida y la muerte de Cristo, aún en su sentido redentor, constituyen una unidad. La vida de Cristo nos redime en cuanto su muerte está axiológicamente presente en toda ella. Por otra parte, toda acción moral del hombre como disposición de la totalidad de la persona, sólo en la muerte llega definitivamente a su fin interno, que es justamente esa disposición. De ahí se comprende también que, supuesta la ascensión de la carne del pecado y, consiguientemente, de la muerte, nunca se podrá decir definitivamente que Cristo nos hubiera podido también redimir por otra cualquier acción moral que Dios hubiera aceptado como rescate nuestro. La soteriología clásica aduce sólo razones de suma conveniencia. Rahner, sin embargo, habla de necesidad.

“De ahí que se puede decir con la misma verdad que la obediencia de Cristo es nuestra redención, porque es muerte, y que su muerte obra nuestra salud porque es obediencia”.

El acontecimiento de la Encarnación, desde su primer origen, debe ser concebido, en efecto, –dice Rahner- no como la ascensión de una realidad cósmica de tipo estático, sino como la ascensión por el Logos de un tiempo, de una historia en la que la libertad lleva la propia esencia a su perfección hasta su término consumidor, su muerte vivificadora. Es decir, por la esencia misma intrínseca de la Encarnación, acontecimiento ya de por sí formalmente soteriológico, es intentado y asumido, aquél único e invisible acontecimiento de muerte y su cumplimiento, la resurrección, que sigue a la aceptación de aquélla por el Padre.

La vida del Señor resucitado y exaltado no es remuneración privada por algo que Él hizo en su vida terrena y que sólo tendría <<consecuencias>> que siguen permaneciendo de por sí después de desaparecida la causa, sino la realidad, asumida y aceptada por Dios y liberada y eficaz en su efectividad, de la significación soteriológica de su vida temporal, asumida por la Encarnación del Logos, que alcanza en la muerte su plenitud como compleción definitiva y definitoria. Por eso la muerte del Salvador tiene que desempeñar una verdadera función salvífica permanente.⁵³

⁵³ La muerte se hizo vida. Más aún, en ella la condenación visible por los hombres se hizo comienzo visible –en la oscuridad de la fe- del Reino de Dios. Y todo esto, no sólo en el sentido de que la muerte de Cristo operaba estas cosas y eran objetivamente causa de ellas con causalidad moral. La muerte no puede pasarse o experimentarse, de suyo, más que como la visibilidad del vacío y de lo irremediable del pecado, como la oscuridad de la tinieblas eternas, justamente porque el orden sobrenatural en el orden real y en él no tenía que darse la muerte. Cristo mismo, de suyo, tampoco podría pasar por la muerte sino como abandono de Dios. Ahora bien, esa muerte entra en la aceptación obediente del Hijo, y, sin quitarle el terror del abandono divino, se transforma en algo completamente distinto: en la llegada de Dios en medio de este vacío y abandono. (...) Por haber muerto Cristo, y haber penetrado así en lo más íntimo del mundo, esa gracia se ha hecho nuestra. La espantosa caída en la manos de Dios que parece ser siempre la muerte como aparición del pecado, es en realidad el grito del Señor mismo: “*En tu manos encomiendo mi espíritu*”.

En “*Sentido teológico de la muerte*”, cit, escribe: Los que mueren en la fe no son sólo *muertos en Cristo* porque vivieron en Cristo, sino también porque su morir mismo fue en Cristo. Más aún, podemos decir que la muerte es la culminación de la recepción y operación de la salud. Basta recordar que la muerte como acción del hombre es el acontecimiento que concentra en la consumación única toda la libre acción personal de la entera vida del hombre.

En la muerte acontece *pragmáticamente*, como decía Eutiquio en 582, lo que *místicamente* había acontecido en el bautismo y la Eucaristía, puntos culminantes sacramentales de la existencia cristiana: la aplicación justamente de la muerte del Señor. Lo que aquí acontece *sacramentalmente* se cumple *realmente* en la propia muerte: la participación en la muerte del Señor.

Toda celebración eucarística es esencialmente celebración pascual, no sólo en tanto relación regresiva a un acaecer <<pasado>>, sino como presencia de lo llegado a ser en la Pascua para ser definitivamente en tanto vigencia del acontecimiento mismo. Y en esa perspectiva la fiesta de la Pascua sería solamente una mayor explicación de lo que en el sacrificio eucarístico se celebra en verdadera *anamnesis*; el acontecimiento único de la muerte y resurrección de Cristo que el mundo físico tuvo naturalmente, un carácter transitorio –cfr. Rm 6, 9; Denz 2297-, que justamente tuvo que pasar verdaderamente para que lo definitivo pudiera venir y quedar; pero que en su realidad auténtica y propia <<queda>> y *por eso* puede ser <<celebrado>>. ⁵⁴

Rahner no entiende la muerte en la Cruz –según lo dicho- como precio que Cristo paga o como satisfacción en justicia, que da al Padre por el pecado, sino como plenificación de la libertad del hombre operada por la gracia que acontece sólo en su muerte como libre acción personal. La redención no tiene que ver con la expiación satisfactoria por el pecado o la culpa, sino que es la plenificación de la libertad personal, en virtud de la muerte como acción, que acepta a Cristo muerto y resucitado como Salvador absoluto que esperaba atemáticamente en el a priori subjetivo de la esperanza trascendental. (Algunos interpretan la soteriología rahneriana como autorredención).

Cristo es el portador absoluto de la salvación que espera y busca el hombre con esperanza apriorica trascendental; pero en sí mismo no es –según Rahner- la salvación: tomado sólo como puro hombre particular, él no es en sí mismo la salvación, porque a causa de la trascendencia ilimitada del hombre, que desborda toda concreción particular y partiendo de la radicalización de esa trascendencia a través de aquello que nosotros llamamos gracia, sólo Dios puede ser nuestra salvación, y esa salvación sólo puede ser constituida a través de la autocomunicación inmediata y definitiva de ese Dios. Pero ese hombre que buscamos es el portador absoluto de la salvación (Cristo) en la medida en que, a través de su muerte, aceptada por el Padre en la Resurrección, con lo que forma un mismo misterio pascual, en la plenitud que acontece por obra del poder de Dios, en solidaridad con nosotros, él es para nosotros el don salvífico irrevocable por el que Dios ha querido afirmarse a sí mismo como plenitud de nuestra salvación. ⁵⁵

3. La escatología personal y general. Los Novísimos.

La fe en el más allá que propone Rahner no se basa en ninguna certeza de tipo racional (inmortalidad del alma, apariciones de Cristo resucitado alcanzadas por un encuentro sensible con Él). Se trata de una esperanza que nace más bien –nos dice el “fideista Rahner- de la experiencia vivida del anhelo de la definitividad del hombre entero que incluye la resurrección.

Respecto a la Resurrección de Cristo, fundamento de nuestra fe en la vida eterna, escribe Rahner ⁵⁶:

⁵⁴ Cfr. Escritos, IV, *Para la Teología de la Encarnación*, 170 ss, CFF (último capítulo).

⁵⁵ J.A. SAYÉS, EC, pp 96-97. He criticado con amplitud esta soteriología, que ha influido no poco en la teología contemporánea, en el estudio citado en nota 28 de este estudio.

⁵⁶ Valga como ejemplo significativo, CFF 313 ss.

“Al hablar de resurrección hemos de eliminar la representación que se suele hacer como revivificación de un cuerpo material y físico. La constatación del sepulcro vacío como tal no atestigua el sentido de la resurrección. No se puede hablar de apariciones como una experiencia sensible, pues el resucitado no pertenece al ámbito de una experiencia sensible profana normal. La resurrección es otra cosa: es la permanente validez real de la historia humana concreta por parte de Dios y ante Dios. El hombre sabe que va a morir, y busca tras la muerte una consumación; una existencia que, tras la muerte, no sea una perduración de anhelo que caracteriza la vida humana en un tiempo nuevo que nunca acaba y que sería un curso vacío, sino un entrar en lo definitivo. Es una esperanza de la definitividad del hombre entero, que incluye la resurrección. Este es el horizonte trascendental que nos permite comprender la resurrección de Cristo. Pues bien, lo que nosotros escuchamos a los discípulos de Cristo es la experiencia trascendental de la resurrección de Cristo. Los detalles que describen esa resurrección (sepulcro vacío, apariciones) son detalles plásticos de la experiencia de que Jesús vive. Experimentan que Jesús en su pretensión de salvador absoluto, ha sido aceptado por Dios, quedando confirmado como el profeta escatológico. Es la pretensión de que hay en él una nueva cercanía de Dios y de que en él está la última palabra de Dios”.

Cristo ha logrado, tras la muerte, “la ratificación por Dios de su vida como permanentemente válida y como pretensión de ser el Salvador absoluto, y a ese acontecimiento acceden los discípulos por la fe” sin fundamento en acontecimientos históricos. (Ibid). Esto es fideísmo típicamente modernista.

3.1 *Hermeneútica de las declaraciones escatológicas.*

El Antiguo y el Nuevo Testamento, así como la doctrina eclesiástica –escribe nuestro A.-, “dicen muchas cosas acerca del futuro, acerca de lo que una vez llegará a ser, sobre la muerte, sobre el Purgatorio, sobre el Cielo, sobre el Infierno, sobre la Parusía de Cristo, sobre un nuevo cielo y una nueva tierra, sobre los últimos días, sobre los signos por los que se reconocerá la venida y el retorno de Cristo. La escatología cristiana habla de un futuro del hombre en cuanto hace afirmaciones sobre la futuricidad y el futuro del hombre en relación con todas sus dimensiones”.

“Hay, en efecto, una escatología que hace afirmaciones sobre el hombre en tanto él es persona libre, en tanto es la esencia concreta, espacio-temporal y corporal, en tanto es siempre el individuo, el singular, el inconfundible; y hay una escatología que hace afirmaciones sobre el futuro de la humanidad, del mundo en general, en tanto este mundo para el cristiano es concebido de antemano como el entorno de un espíritu trascendental, cuyo mundo circundante coincide con la realidad en general”. (ET, IV, Hermeneútica, cit).⁵⁷

La escatología cristiana no es para Rahner sino –como ya expusimos en la Introducción de éste estudio- recapitulación y cumplimiento definitivo -y definitorio- de toda su Antropología teológica que culmina en la Cristología, en tanto el hombre es espíritu libre, creado y agraciado por la comunicación de Dios mismo como futuro absoluto del hombre. Propiamente la escatología no es, por lo tanto, algo adicional a ambas disciplinas teológicas, sino su trasposición a modo de plenitud, de lo que es el hombre tal como lo entiende el cristianismo: como el que alejándose de su presente actual existe hacia su futuro.

A partir de aquí se desprenden ya algunos *principios hermenéuticos*⁵⁸ *teológicos* (1) y *bíblicos* (*éstos últimos no los desarrolla el autor, sólo los insinúa*) (2), para entender rectamente la escatología cristiana.

1. *El principio “teológico” fundamental hermenéutico* para una recta comprensión teológica de las afirmaciones escatológicas es –según nuestro A.- que “son la traducción al futuro de lo que el hombre como cristiano experimenta en la gracia como su presente. En efecto,

⁵⁷ Cfr. también CFF último capítulo.

⁵⁸ *Principios teológicos de la hermeneútica de las declaraciones escatológicas, ET, IV, 411-439.*

el hombre no puede entender su presente sino como el nacimiento, el devenir y la dinámica de un futuro”.⁵⁹ Él entiende su presente en tanto lo comprende como arranque, como apertura de un futuro. Si queremos leer rectamente las afirmaciones escatológicas del Antiguo y del Nuevo Testamento, hemos de advertir que, por la esencia del hombre, éstas son consecuencias necesarias de la experiencia del *presente* cristiano. *No es que proyectemos algo en el presente desde un futuro, sino que proyectamos hacia su futuro nuestro presente cristiano en la experiencia del hombre consigo y con Dios, en la gracia y en Cristo.*

La *protología*, es decir, la doctrina del comienzo del mundo y del hombre, habla de acontecimientos históricos, pero no es –según Rahner– un reportaje de lo sucedido anteriormente ante testigos oculares, sino una declaración “etiología” sobre el comienzo como necesario fundamento de esa realidad que se experimenta en el presente en cuanto la propia situación de salvación o perdición. Por eso dicha protología se hace más rica y se esclarece más a medida que avanza la historia de la salvación. Lo mismo debe decirse de la *escatología*, esto es, la doctrina teológica de las postrimerías. La escatología cristiana no es un reportaje anticipado sobre los fenómenos de los acontecimientos futuros. Más bien es la proyección de la cosmología cristiana, de la antropología y la Cristología, que constituyen e interpretan nuestro presente en la historia de la salvación, hacia el estado de consumación del hombre.

El hombre en tanto cristiano sabe de su futuro lo que sabe de sí mismo y de su redención en Cristo por la revelación de Dios (un ya, pero no más allá del presente). Su saber de los *ésjata* no es una comunicación adicional a la antropología dogmática y a la cristología, sino exactamente *su* transposición al modo de la plenitud.

No debemos leer, por consiguiente, estas afirmaciones escatológicas como reportajes anticipativos de un futuro que está por venir. Con ello se enreda casi a la fuerza en problemas y dificultades en lo que respecta a la credibilidad y carecen de peso existencial en la vida cristiana, que es de confiada espera de un futuro que no podemos conocer sino en cuanto proyección del presente.

Rahner ve aquí la diferencia entre escatología real y apocalíptica como un tipo determinado –no cristiano, según él– de utopía teológica. La escatología cristiana hace afirmaciones sobre el futuro del hombre. Las afirmaciones escatológicas son la traducción del futuro de lo que el hombre como cristiano experimenta en la gracia como presente y se refieren proyectándolo al futuro a la consumación de su deseo de lo definitivo. En la apocalíptica, por el contrario, encontraremos reportajes o relatos anticipados de lo que ocurriría en el futuro (la trompeta, los ángeles, el fin del mundo, etc).

Según L. Boff en el cristianismo, la *utopía apocalíptica* se convierte en *topía*. Siguiendo a Rahner, afirma que los novísimos (cielo, infierno, purgatorio y juicio), “no son realidades que comenzarán a partir de la muerte, sino que ya ahora pueden ser vividas y experimentadas, aun cuando en manera incompleta. Comienzan a existir aquí en la tierra y van creciendo hasta que en la muerte se dé su germinación plena”.⁶⁰

Boff entiende la muerte como muerte total, y la resurrección, siguiendo a Boros, no como la vuelta a <<la vida de un cadáver, sino *como* la realidad exhaustiva de las capacidades del hombre cuerpo-alma>>. Por ello, el hombre resucita simultáneamente en su morir y en el fin del mundo, porque <<la muerte significa para la persona el fin del mundo>>.⁶¹

⁵⁹ Cfr. 1-1 de este estudio.

⁶⁰ *Hablemos de la otra vida*, Sal Terrae (<<Alcance>>, 3), Santander 1978, 224 pp. Ha alcanzado ya la novena edición.

⁶¹ Leonardo Boff hace suya la teoría rahneriana de la *pancosmicidad*, cuando describe la nueva condición de la corporeidad después de la muerte, que nos recuerdan ciertas afirmaciones teilhardianas, que Boff conocía bien, pues sobre Pierre Teilhard de Chardin había publicado sus primeros trabajos, en la década de los sesenta. Véase el libro de L. BOFF, *O Evangelho do Cristo cósmico*, Vozes, Petrópolis, 1971. Cfr. I. SARANYANA, *Escatologías latinoamericanas*, XXII simp. int de Teol, *Escatología y vida cristiana*, Pamplona 2002, 97 ss.

2. *La interpretación histórico-crítica de la Escritura* -la controversia de la <<desmitologización>> –opina nuestro autor que afectan de modo especial a las afirmaciones escatológicas. Para saber a qué se refieren propiamente y hasta qué punto pertenecen a una proposición de fe.

Rahner desarrolla un criterio hermeneútico para distinguir (si bien nunca del todo adecuadamente) en las declaraciones escatológicas entre lo que es en ellas la cosa propiamente mentada y lo que no es sino esquema de representación.

Ahora bien, es evidente que la imagen de la antigüedad contrasta –desde la Edad Moderna- con la visión y con las opiniones del hombre actual a propósito del mundo y su futuro.

El hombre tiene que hablar siempre en imágenes y semejanzas y puede hacerlo sin reservas, pero un hombre de épocas anteriores expresaba su escatología con el material intuitivo que le brindaba su situación espiritual e histórico social. Es preciso descubrir el *contenido esencial* inspirado con aquellas imágenes antiguas que contrastan con nuestra visión del mundo para *expresarlo en categorías* adecuadas a la *actual situación cultural*.

Por ejemplo, si leemos en San Pablo que Cristo vuelve al son de la trompeta del arcángel, o -en el apocalipsis sinóptico- que los hombres son congregados por los ángeles y divididos en grupos, los buenos y los malos, los cabritos y las ovejas; si la tradición posterior desplazó luego este acontecimiento al valle de Josafat, etc., no hay duda de que todo ello son imágenes que quieren decir algo muy esencial y auténtico, pero debe ser interpretado como material representativo, propio de la esfera imaginativa cambiante de expresión necesaria en las afirmaciones escatológicas conservando su contenido.⁶²

3.2 *Muerte y escatología intermedia. Purgatorio.*

Nuestro A. *no acepta que se hable de la inmortalidad del alma separadamente del cuerpo*. El fideista Rahner postula (se trata de un postulado de estilo kantiano) que el yo humano, en la muerte, se desprende del cuerpo que va al sepulcro (y no resucita), y –en sus obras primeras- adquiere ahí una nueva corporalidad por su relación nueva con el cosmos que denomina pancósmica.⁶³

3.2.1 *La muerte como final y como acción personal, compleción definitiva del tiempo, acontecimiento del hombre entero, espíritu y materia..*

Rahner ha negado que sea posible una definición de la muerte,⁶⁴ y por ello, al referirse a la separación entre el alma y el cuerpo que se opera en la muerte, ha señalado que se trata de "una descripción clásica de la muerte desde el punto de vista teológico", porque desde el punto de vista filosófico le resulta "oscuro el concepto de separación" entre ambos. Esta posición, depende de una antropología platonizante, de inspiración heideggeriana, que en el fondo supone cierto menosprecio de la materia, en contraposición a la doctrina católica, que asume decididamente lo material del hombre. Así se cumple, una vez más, la afirmación de Pieper, según la cual "la interpretación de la muerte es algo que depende de la concepción que se tenga sobre el hombre y sobre su existencia corporal".⁶⁵

<<En la muerte habría que entender que el alma, que hasta ese momento informaba un cuerpo concreto y a través del cual mantenía una relación con el cosmos, adquiere una nueva relación con él. Entonces el alma, que había sido durante la vida terrena la forma del cuerpo, en cuanto que este es una parte

⁶² T. IV, *Hermeneútica*, 411 ss.

⁶³ Cfr. *supra*, 1.3.

⁶⁴ Cfr. *Sentido teológico de la muerte*, p. 19.

⁶⁵ J. PIEPER *Muerte e inmortalidad*, p. 50.

del universo material, por la muerte deja de estar limitada en su relación con el mundo por la parcialidad material de su cuerpo, y empieza a abrirse a una nueva relación con el mundo en cuanto totalidad, empieza a abrirse de una forma más profunda y universal a cierta relación pancósmica con el mundo. En otras palabras, supuesto que el alma continúa teniendo alguna relación con el mundo material, cuando por otra parte de de informar un cuerpo concreto, entra por ello justamente en mayor cercanía y más íntima relación *con el fondo de unidad del mundo, fondo más difícil de aprehender, pero muy real, en el cual todas las cosas se hayan trabadas y en que, aun antes de su mutua interacción, se comunican*>>. ⁶⁶

Según Rahner, *en el más allá no existe el tiempo* –sin más matices- *sino consumación de lo definitivo en el momento de la muerte*. Con esto se compromete claramente la escatología intermedia en pro –al modo protestante- de una resurrección en el momento de la muerte que no tendría lugar en la parusía del Señor. Es una perspectiva ampliamente difundida hoy en día.

Puesto que el alma tiene por medio del cuerpo una relación para con la unidad material del mundo, no podrá su “separación” del cuerpo significar sin más la supresión de esa relación, de tal modo que entonces fuese el alma sólo ultramundana. Rahner afirmaba en sus primeras obras que el alma humana llega en la muerte a una mayor cercanía y habitud interior para con el fundamento material de la unidad del mundo, resultándole así posible repensar de nuevo la determinación histórica del mundo por medio de los “muertos” (santos, purgatorio, etc.).

La separación del alma y del cuerpo no es –según él- separación total con la materia del cosmos. La realidad humana espiritual de Cristo adquiere por la muerte una relación abierta, real y ontológica con el todo del mundo en su unidad, una unidad que subyace a su diversidad en el tiempo y el espacio. El mundo como la resultante de todas las cosas particulares que influyen en el hombre, es condición y supuesto previo de las posibilidades de decisión para las personas espirituales. Pero recordemos que la unión substancial del alma con la realidad material, llega hasta lo más profundo de la misma realidad (según esta teoría de la pancosmicidad del alma que sigue a la muerte como acción que recapitula la vida entera a modo de consumación). Ahora bien, *la realidad de Cristo fue consumada por la muerte y en ésta se incorporó a ésta unidad del mundo*. Así se convirtió en una determinación, en un principio interno del mundo entero y, consiguientemente, en un elemento existencial previo de toda la vida personal. Esto quiere decir concretamente que el mundo como todo y como espacio del obrar personal de los hombres se ha hecho diferente del que sería si Cristo no hubiera muerto. Quiere decir, consiguientemente, que se han abierto posibilidades para el obrar personal de los otros hombres, de naturaleza real ontológica, que no se hubieran dado sin la muerte del Señor, por la que su realidad humana y la gracia definitivamente ratificada con libertad humana precisamente por esta muerte, se convirtió en determinación del mundo entero. *Así interpreta Rahner el “sentido” del descenso a los infiernos, deshistorizándolo como hecho salvífico* (no hacerlo sería utopía apocalíptica, en el sentido negativo que debe ser desmitologizado).

Cristo se derramó, digámoslo así –dice nuestro A.-, sobre el mundo entero en el momento que por la muerte se quebró el vaso de su cuerpo y se convirtió, aún en su humanidad, en lo que era ya realmente por su dignidad: en el corazón del mundo, en el centro íntimo de toda realidad creada. Así comprenderíamos mejor este hecho radical: queramos a o no, digamos sí o no, en nuestra vida espiritual personal siempre tenemos que ver con esta profundidad última del mundo que Cristo tomó al bajar por la muerte a lo más hondo del mismo. La muerte de Cristo ha creado una situación de salud de todos los espíritus que por su corporeidad pertenecen al mundo. ⁶⁷

Más tarde, cuando asumió, tan decididamente como acriticamente, la concepción evolutiva del mundo, Rahner abandonó el concepto de pancosmicidad, pero convencido que la escatología intermedia no pertenece a la fe, terminó por negarla. De este tema tratamos en el epígrafe siguiente.

⁶⁶ *Sentido teológico*, cit. Ibid. p.25.

⁶⁷ “La doctrina de la causalidad instrumental física de la humanidad de Cristo para la gracia de todos los hombres después de Cristo podría, según Rahner, ser aplicada aquí. La humanidad de Cristo estaría además en relación inmediata, aunque sólo instrumental con la gracia operada por Dios en el hombre. En este caso, la teoría por nosotros expuesta explicaría mejor cómo la humanidad de Cristo puede entrar, por su operación, si se admite en relación con todos los hombres en virtud de la relación del alma separada del propio cuerpo con la totalidad del mundo en su unidad”. *Sentido teológico de la muerte*, cit.

3.2.2 Negación progresiva de la escatología intermedia. “La muerte pone fin al hombre entero” que pasa del tiempo a la eternidad a través –no después- de la muerte. Importancia teológica de distinción correcta entre tiempo sucesivo, tiempo discontinuo (evo) y eternidad. Ambigüedad acerca del Purgatorio.

“Debe evitarse la impresión –escribe nuestro A.- de que tras la muerte la realidad del hombre es transformada en una manera de existencia, continuación lineal de su temporalidad empírica, como si hablando con Feurbach, se cambiaran sólo los caballos y se siguiera viajando, o sea, como si continuara la dispersión peculiar y apertura indeterminada, vacía, determinable siempre de nuevo de la existencia temporal. No, en este sentido *la muerte pone fin al hombre entero*. Quien hace simplemente como si el tiempo durara más allá de la muerte del hombre y como si el “alma” perdurara en este tiempo, de modo que surgiera un tiempo nuevo, en lugar de que *los tiempos queden superados en lo definitivo*, ése se enreda hoy en dificultades insuperables de pensamiento y realización existencial en relación con los significado realmente en el cristianismo. Un tiempo tejido hasta el infinito en su curso vacío y que camina hacia lo siempre nuevo, anulando sin cesar lo antiguo, propiamente no es concebible e incluso es más terrible que un infierno.

La realidad –dice Rahner- es que *el tiempo se hace la eternidad como su propio futuro maduro. Eternidad no es una forma largamente duradera de puro tiempo, sino una manera de la espiritualidad y libertad realizadas en el tiempo*. Hemos de aprender a pensar en forma no intuitiva y desmitizante, diciendo en consecuencia: *a través* de la muerte –no *después* de ella- existe lo definitivo, hecho en la existencia libremente temporalizada del hombre.

La experiencia de eternidad escatológica que el hombre hace en la historia llega a la consumación de lo definitivo. Escribe Rahner:

“El hombre hace en la historia la experiencia de lo eterno en la medida en que en el amor vive el resplandor de un misterio inagotable, en la medida en que prefiere la autenticidad moral al cinismo, en la medida en que no pierde la fidelidad ni en la misma muerte, en la medida en que opta por la verdadera bondad ante la aparente inutilidad de su esfuerzo. Con todo ello acaece algo eterno y el hombre se experimenta como sustraído al tiempo. La revelación, lo que hace entonces es decirle al hombre objetiva y temáticamente que ese deseo de eternidad tiene efectivamente una consumación en lo definitivo. La palabra reveladora lo lleva por primera vez a una experiencia objetivada, refleja y valerosa de su posible eternidad, en cuanto revela la eternidad llena y real”.⁶⁸

La eternidad lleva la temporalidad del hombre a la consumación definitiva en la muerte. Esta consumación puede ser bien –dice nuestro A.- en la apertura al sí a Dios como un llegar ante Dios en su inmediatez y cercanía cara a cara, bien el encierro definitivo contra Dios, pues no se puede negar la posibilidad de la perdición definitiva del individuo. (CFF, último capítulo).

En qué medida –se pregunta Rahner- tal diferencia de fases, que resulta de la estructura plural del hombre, se distingue entre escatología singular y general-, cae todavía de algún modo bajo *categorías temporales*, de modo que allí puede hablarse aún de un devenir “después” de la muerte, constituye una pregunta que podemos dejar planteada y que no está decidida en la doctrina dogmática auténticamente definitiva del purgatorio, sobre la diferencia que se da entre la consumación personal del individuo en la muerte y la consumación conjunta del mundo y la glorificación del cuerpo.

Por tanto, si no puede impugnarse un estado intermedio en el destino del hombre entre la muerte y la escatología colectiva, cabe cuestionar en qué sentido y grado aquí pueden aplicarse categorías temporales, bien sea como inevitable modelo de representación, bien sea como un auténtico callejón sin salida.⁶⁹

⁶⁸ CFF 509.

⁶⁹ El A. se pregunta (cfr. CFF, 509) si en la representación católica de un “estado intermedio”, que a primera vista parece tan anticuada, podría haber un punto de apoyo para avenirnos mejor y de forma más positiva, con la doctrina –tan difundida como cosa obvia en las culturas orientales- de la “metempsicosis”, de la

Rahner, quizá por contagio de la teología protestante, se refiere en estos textos con ambigüedad a la escatología intermedia que terminó negando, como consecuencia lógica de su negación de la toda duración sucesiva –no tempórea, por supuesto, en eso tiene razón- después de la muerte.

Desde comienzos de nuestro siglo la teología protestante ha intentado dar razón de la vida eterna o vida perdurable prescindiendo de la subsistencia del alma, cuando no negándola expresamente. El resultado ha sido, no podía ser otro, la evaporización de la realidad escatológica intermedia. Para Barth, la muerte situaría al hombre en la eternidad, en esa otra dimensión de la cual no se puede ni juzgar, ni siquiera hablar, desde nuestra dimensión temporal. Así quedaban puestas ya las bases para el ulterior desarrollo de la teología protestante por las vías de la "muerte total" (Ganztod), de la "resurrección de la muerte" (o la muerte como resurrección), y de la "resurrección de todo el hombre" (no de la carne), entendida esta resurrección a modo de una especie de re-creación. En tal contexto doctrinal no puede hablarse ya, como resulta obvio, de sobrevivencia después de la muerte.

Rahner desconoce el término medio entre el tiempo continuo y la eternidad -propio del alma separada-, que la tradición teológica denomina *evo*,⁷⁰ por lo que no se podría hablar de una escatología intermedia, sino de consumación de lo definitivo en el momento de la muerte. Con esto parece asumir la doctrina protestante, muerte total y resurrección total en el momento de la muerte como paso a la eternidad, que no tendría lugar en la parusía del Señor. Es una perspectiva ampliamente difundida hoy en día,⁷¹ quizá también por influencia del prestigio de nuestro A.

El Magisterio de la Iglesia ha defendido siempre que la escatología cristiana posee dos fases: la escatología del alma, que comienza en la muerte del individuo, y la escatología final, que implica también la resurrección del cuerpo y que tiene lugar con la venida última del Señor. El documento de 1979 de la Congregación de la Fe y el Catecismo (362), recuerdan la doctrina dogmática del Lateranense V, que definió la inmortalidad del alma, y la bula de Benedicto XII la escatología intermedia.

No es fácil concebir desde nuestra experiencia de viadores el modo de obrar del alma humana después de la muerte, que no es lo mismo, aunque contiene cierta semejanza con la de los espíritus puros, ángeles buenos y malos. Es un tema que ha sido "crux philosophorum", ya desde el pensamiento griego

Santo Tomás se encuentra en evidente dificultad al tratar el tema del alma separada. ¿Cómo es posible que subsista separada una forma que no agota toda su especie? ¿cómo puede individualizarse una forma cuya esencia consiste en animar un cuerpo, si ya no hay tal cuerpo? Es la gran aporía que Aristóteles dejó irresoluta. El Angélico apela al poder omnipotente de Dios, que conserva en su subsistencia el alma separada. Tal intervención, de Dios no es de carácter sobrenatural -entendiendo por sobrenatural lo que supera toda naturaleza creada o creable, y no es ni exegitivo, ni consecutivo, ni constitutivo de tal naturaleza-; sino de carácter natural, es decir, un concurso especial de la Omnipotencia divina que sostiene en el ser, al alma separada. La subsistencia del alma separada es, por consiguiente, algo natural -por creación- en el alma; pero constituye una propiedad distinta de la inmortalidad y no fluye naturalmente de ella (Ratzinger).⁷²

"reencarnación", por lo menos bajo el presupuesto de que tal reencarnación no puede entenderse como un destino nunca suprimible del hombre, como un destino que en forma temporal se continúe sin fin.

⁷⁰ Duración sucesiva de actos espirituales discontinuos –mórlas- que en la conciencia psicológica se experimentaría como una duración más o menos prolongada (como cuando se habla de "años de purgatorio"). La tradición atribuye a los Bienaventurados un doble nivel de conocimiento: "visio in Verbo" –la visión beatífica, que participa de la eternidad, que es inefable e incommunicable- y la "visio extra Verbum" por ideas intuitivas infusas –connaturales a los ángeles, pero no al hombre- por las que se comunican entre sí y con los viadores. Son los llamados respectivamente, "visio matutina" y "visio vespertina", medida esta última por el tiempo discontinuo

⁷¹ J. A. SAYÉS, ES, 288.

⁷² Cfr. *Escatología, cit.*, Los teólogos enseñan comúnmente- cfr. R. GARRIGOU LAGRANGE, *La vida eterna y la profundidad del alma*, Madrid 1960, 235-, que siendo preternatural el modo de ser del alma separada del cuerpo (ya que el alma está hecha para animar su cuerpo), ésta tiene también un modo de obrar preternatural; y sostienen

En la escatología intermedia el alma en espera de la resurrección pasa del tiempo continuo a una duración diversa: el evo, propia de una sucesión discontinua de actos de amor y conocimiento.

Alfaro, por ejemplo, hablando de una visión beatífica, dice que el hombre no pierde toda sucesión de actos, una transición de potencia o acto, un movimiento, pues es la movilidad radical pura de la criatura. Y, sin esta movilidad, el hombre se identificaría totalmente con Dios perdiendo su autonomía de criatura. Ratzinger distingue claramente –en su conocido tratado de escatología- el tiempo físico del antropológico o evo; en el alma separada queda la marca de la historia y no pierde toda relación con ella.

La Iglesia, consciente de la alta dificultad especulativa inherente a los temas de la escatología intermedia, ha explicitado cuidadosamente –saliendo al paso de los errores actuales- la doctrina de la fe sobre la sobrevivencia y subsistencia del alma separada, en dos proposiciones de la Carta, citada, del 79:

"La Iglesia, en conformidad con la Sagrada Escritura, espera la gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor considerada, por lo demás, como distinta y aplazada con respecto a la condición que los hombres tienen inmediatamente después de la muerte".

"La Iglesia afirma la supervivencia y la subsistencia, después de la muerte, de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y de voluntad, de manera que subsiste el mismo yo humano. Para designar este elemento, la Iglesia emplea la palabra alma, consagrada por el uso de la Sagrada Escritura y de la Tradición. Aunque Ella (la Iglesia) no ignora que este término tiene en la Biblia diversas acepciones, opina, sin embargo, que no se da razón alguna válida para rechazarlo, y considera al mismo tiempo que un término verbal es absolutamente indispensable para sostener la fe de los cristianos".

"La Iglesia, en su enseñanza sobre la condición del hombre después de la muerte, excluye toda explicación que quite sentido a la Asunción de la Virgen María en lo que tiene de unido o sea, el hecho de que la glorificación corpórea de la Virgen es la anticipación de la glorificación reservada a todos los elegidos".

(Una vez más los dogmas marianos son ayuda para sortear errores doctrinales que promueve la antigua serpiente).

Como puede deducirse de una atenta lectura de este documento, *la Iglesia no acepta así como así la herencia de los pensadores griegos*. De entrada *rechaza el dualismo platónico*, que consideraba que sólo el alma sería verdaderamente el hombre, de forma que el alma en el cuerpo constituiría una situación antinatural para el hombre, que sólo alcanzaría su verdadera condición humana por medio de la muerte. *También se aparta del monopsiquismo aristotélico*, para el que, como se sabe, el nous -principio del conocer y del querer- que carecería de toda comunidad fisiológica con el cuerpo, sería lo divino en nosotros.

La positiva inmaterialidad del alma, es decir, su espiritualidad, exige su subsistencia después de su muerte. Sin embargo, *no implica necesariamente una subsistencia individualizada después de la muerte*, en el sentido de que subsistan tantas almas cuantos hombres murieron. También quedaría garantizada con una subsistencia única, común a todos los hombres. Aristóteles fue claramente consciente de tal dificultad y no pudo resolver lo que se ha llamado *la "aporía aristotélica": que lo que era diverso en los distintos hombres y era el fundamento de los distintos "yoes" humanos, podía ser al mismo tiempo lo mismo en todos los hombres*. Por ello,

también que recibe de Dios, en el instante de la separación, ideas infusas semejantes a las de los ángeles, de las cuales puede servirse sin el concurso de la imaginación (I, q. 89, a. 1).

El uso de las ideas infusas es difícil, porque son, en cierto modo, demasiado elevadas para la inteligencia humana, que es la última de todas y que tiene por objeto proporcionado a ella la última de las cosas inteligibles en la sombra de las cosas sensibles. Estas ideas infusas son, por decirlo así, demasiado altas, como las concepciones metafísicas para un espíritu no preparado: o como un arma gigantesca para un adolescente: el joven David prefería la honda a la armadura de su rey.

De aquí se sigue que las almas separadas se conocen naturalmente las unas a las otras, aun cuando menos perfectamente que los ángeles. Por las ideas infusas que han recibido, no conocen solamente lo universal, sino también lo singular, por ejemplo, las personas dejadas en la Tierra, las cuales tuvieron relaciones especiales con ellas, bien por lazos de familia o de amistad, bien por una misteriosa disposición divina. La distancia local no impide estas relaciones que no provienen de los sentidos, sino de las ideas infusas (loc. cit., aa, 4 y 7).

precisamente, la Iglesia salió al paso de las ideas neo-aristotélicas de Pomponazzi, en 1513, definiendo la multiplicidad de las almas humanas inmortales.

Ni el alma encarcelada en un cuerpo, ni la "máxima aporía" del sistema aristotélico podían dar razón del hombre, que se nos aparece en la Sagrada Escritura como una criatura, salida de las manos de Dios unitaria y dual al mismo tiempo. La Iglesia -al custodiar y explicar a las categorías bíblicas (si se nos permite la expresión), es decir, al dualismo antropológico bíblico. Esto fue también lo que pretendió Santo Tomás, cuando interpretó a Aristóteles, no sin corregirle. No se olvide que Santo Tomás no fue propiamente aristotélico pues, aunque tomó muchos elementos de Aristóteles, después los recompuso según su propia síntesis. Averroes, el Comentador del Estagirita por excelencia, fue mucho más genuinamente aristotélico, llevando hasta su culminación el sistema del Corpu es aristotélico: por ello Averroes concluyó que el intelecto (tanto agente o activo como paciente o material) era único para toda la humanidad (C.G.II, 73 y 75).

Por otra parte, la carta del 79 –nótese- evita el uso del término "persona" referido al alma separada. No lo evita porque ponga en duda que el alma separada sea sujeto de atribuciones, puesto que está claro que el alma separada es consciente y que goza de voluntad, sino porque "persona" según la tradición filosófica clásica, de la cual es testigo Santo Tomás, no sólo significa sujeto de atribuciones sino principalmente "aquello que es lo más perfecto de toda la naturaleza, es decir, lo que subsiste en la naturaleza racional". Y resulta obvio, como expresamente lo recuerda el Angélico, que el alma separada es algo imperfecto: "El alma separada es una parte de la naturaleza racional, es decir, humana, pero no es toda la naturaleza humana racional, y por ello, no es persona".

Cuando el alma se separa del cuerpo deja de existir el hombre -la persona- y el cuerpo del hombre vivo deja de existir en cuanto a tal, porque recibía el "esse" por el alma que ya no lo informa. El alma, en cambio, arrastra tras de sí, mejor dicho, consigo misma, el "ese" que antes tenía, que posee ya como algo propio. No hay duda de que el "ese" del alma separada es el mismo que tenía antes unida al cuerpo, y que, por consiguiente, no ha habido nueva creación, porque la dependencia que guarda el alma separada con relación al cuerpo que tuvo es un signo de que el "esse" es el mismo.

Además del sí a Dios que conduce a la bienaventuranza eterna –escribe Rahner-, se da también, según la fe de la Iglesia, el *Purgatorio*, que implica la maduración personal, integrando plenamente en sí la decisión fundamental positiva que el hombre hizo en la historia, que explicaba, en sus primeras obras, por el contrachoque con el mundo, en virtud de su desarmonía experimentada en la vinculación pancósmica que sigue a la muerte, que continúa, ya en armonía, tras la resurrección. El cuerpo glorificado sería la expresión de la cosmicidad permanente que ya no se pierde. Ahora bien, este proceso de purificación que implica el Purgatorio, supone una sucesión de actos hasta completar la santidad requerida. En ello se basa la posibilidad de ofrecer sufragios por los muertos. Por eso Rahner está implícitamente suponiendo la instantaneidad de la purificación en el momento final de la vida.

Ruiz de la Peña, influido por la teología de Rahner, interpreta el Purgatorio no como un estado o proceso de purificación, sino como un instante purificador debido al encuentro con Dios. La purificación, más que extensiva, es intensiva y podría ser bien entendida como una purificación intensiva e instantánea desde la experiencia revolucionaria del encuentro con Cristo.⁷³

⁷³ RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, 321. "Pero esta perspectiva tiene dos grandes inconvenientes: 1) El purgatorio no es aún el encuentro de visión con Cristo, el cual podría, ciertamente, acelerar el proceso de conversión; 2) no encaja con la convicción que tiene la Iglesia, en su intercesión por los difuntos, de que estos están necesitados de nuestras oraciones no sólo en el momento de morir (no se reduce la oración a una oración por los moribundos) sino en todo un proceso que dura; 3) la idea de la purificación ultraterrena ha de ser análoga a la del proceso de justificación que se da en la vida terrestre. Si esta se concibe como un proceso, no menos la consolidación y perfeccionamiento de la misma tendrá que ser también un proceso. Por ello, nos parece más consecuente la idea de H. KÜNG cuando, hablando asimismo del Purgatorio como un instante (cf. *¿Vida eterna?*, Cristiandad, Madrid 1983, 235-236), postula que la oración de la Iglesia por los difuntos se convierta por una oración por los moribundos.

Pero sin admitir una sucesión de actos en el más allá, el hombre se confundiría panteísticamente con Dios. Sólo Dios carece de sucesión y de tiempo, porque posee un ser inmutable e infinito. En Dios no hay tiempo. recordemos a este respecto que la tradición ha hablado del tiempo de los ángeles (evo).

Si la Iglesia mantiene la escatología de las almas, es porque sabe que la escatología de los cuerpos tendrá lugar al final de la historia. Nunca la Iglesia ha pensado –interpretando la revelación bíblica- que se resucite con una corporeidad diferente de la que va al sepulcro y en el momento de la muerte. La fe de la Iglesia habla de una resurrección final de nuestros cuerpos, los que ahora tenemos. Ello implica, por tanto, la escatología intermedia de un elemento espiritual y no corporal.

Ratzinger afirma que “la teología moderna se encuentra más próxima a los griegos de lo que ella misma quiere reconocer”.⁷⁴ Los defensores de la antropología unitaria caerían en una concepción platónica de la historia. El realismo cristiano de la resurrección de los cuerpos, es un tema que paradójicamente es olvidado por los llamados enemigos del platonismo, que es en realidad en lo que caen: es en un cierto docetismo al despreciar el cuerpo real con el que hemos vivido y luchado en esta vida. Una nueva corporalidad en el momento de la muerte (que no se sabe bien qué es) y que deja el cadáver en el sepulcro, supone caer en una espiritualización del cuerpo propia del gnosticismo. La fe cristiana implica una identidad básica (dentro de la transformación) con el cuerpo con el que hemos vivido, del mismo modo que el cuerpo eucarístico de Cristo es básicamente el mismo que nació de María.⁷⁵

3.4 *Juicio, Infierno, Cielo.*

Según Rahner –recuérdese- deben interpretarse las afirmaciones escatológicas del Antiguo y del Nuevo Testamento a partir del principio hermeneúico que distingue entre contenido y forma de expresión, entre lo propiamente afirmado en forma no intuitiva y el modelo de representación. Y, en consecuencia, deben ser leídas las frases de Jesús sobre *el último juicio* y su desenlace (y también p. ej., sobre Judas, en el sentido de que debe contar con la posibilidad de una perdición definitiva). Puesto que Dios llama a todos con su propio nombre, puesto que todo hombre se halla en el tiempo ante el *Dios* que es *salvación* y *juicio*, en consecuencia cada persona es un hombre de la eternidad.

La eternidad como fruto del tiempo es –afirma Rahner- un llegar ante Dios, o bien en la decisión absoluta del amor a Él, a su inmediatez y cercanía, cara a cara, o bien en el encierro definitivo en sí mismo frente a Dios, el cual conduce a las tinieblas ardientes de la privación eterna de Dios. El hombre es el ser que en su historia, todavía en curso, debe contar absoluta e insuperablemente con esta posibilidad de una consumación definitiva en el no a Dios de la libertad culpable, que acarrea la condenación.

“En la doctrina del infierno sostenemos la posibilidad de una condenación definitiva para todo individuo .en cada caso para mí-, pues de otro modo no se daría ya la seriedad de una historia libre”.

“Pero esta apertura en el cristianismo no es necesariamente la doctrina de dos caminos de igual rango, los cuales están ante un hombre que se halla en el cruce; más bien esa apertura de una posible consumación con libertad en la condenación, se halla en un plano subordinado junto a la doctrina de que el mundo y la historia universal en su conjunto desembocan *de hecho* en la vida eterna de Dios”. (CFF, Ibid)

Sabemos en fe cristiana y en una esperanza incommovible que la historia de la salvación, a pesar del dramatismo y de la apertura del hombre particular, considerado en conjunto para

Pero la Iglesia no lo hace ni lo hará, porque siempre ha tenido conciencia de que reza no sólo por ellos, sino por los difuntos que han pasado ya el umbral de la muerte. (J.A. SAYÉS, ES, 150).

⁷⁴ J. RATZINGER, *Escatología*, 153.

⁷⁵ Cfr. J. A. SAYÉS, ES, 185.

toda la humanidad, tiene un desenlace positivo por la propia gracia poderosa de Dios. Mas sobre el desenlace del individuo en la *perdición definitiva* no podemos ni tenemos que decir sino que el hombre, que se mueve todavía en la historia, y por primera vez ahora realiza su libertad, debe contar seriamente con tal posibilidad, sin que él, en una anticipación de una doctrina teórica positiva de la apocatástasis –de una salvación universal- pueda suprimir indiscretamente la condición abierta de su historia individual de la salvación.

Pero en virtud de la antropología y escatología cristianas, en una interpretación seria y cauta de la sagrada Escritura y de sus afirmaciones escatológicas, no estamos obligados a afirmar que sabemos con seguridad que para determinadas personas la historia de la salvación como historia de la perdición termina efectivamente en la condenación absoluta. Por eso, en cuanto cristianos, no tenemos que considerar el cielo y el infierno como afirmaciones de igual rango de la escatología cristiana. (No hay una especie de canonización al revés, como dice C. Pozo). (ET, IV, 425)

Rahner, que había afirmado en sus primeras obras –como acabamos de comprobar-, que: “La predicación acerca del infierno debe descubrir al hombre de hoy toda la seriedad en la pérdida de la salvación que le amenaza, seriedad que él ha de aceptar de lleno sin contar marginalmente con una apocatástasis”,⁷⁶ más adelante (cfr. vol 15 de sus “Schriften”) cambió de parecer y *llegó a rechazar la realidad del infierno incluso como autoexclusión*, es decir, como la situación de aquél que rechaza el perdón de Dios.

Dice Rahner, en efecto –yendo más lejos que Von Balthasar en su conocido y polémico ensayo sobre el infierno- que podemos mantener la esperanza universal de salvación, que “cabe esperar la salvación definitiva de todos los hombres como si fuera un dato real. El cristiano cree en la bondad infinita y en la verdadera voluntad salvífica de Dios y ha recibido de Jesús la promesa del reino victorioso de Dios que vendrá a través de la acción de Dios y no como resultado de la buena voluntad humana. Por eso el cristiano espera una redención universal y en una culminación bienaventurada de la historia.”⁷⁷

La Escritura –escribe Rahner- describe en mil imágenes el contenido de *la vida bienaventurada de los muertos en el cielo*, como quietud y paz, como banquete y gloria, como un estar en la casa del Padre, como reino del dominio eterno de Dios, como comunidad de todos los bienaventurados consumados, como herencia de la gloria de Dios, como día sin ocaso, como saciedad sin tedio. A través de todas las palabras de la Escritura presentimos siempre una misma cosa: Dios es el misterio simplemente. Y por ello la consumación, la cercanía absoluta respecto de Dios mismo es también misterio inefable, al que nosotros nos encaminamos y que encuentran los muertos, los cuales, como dice el Apocalipsis, mueren en el Señor.

Dios ha de ser precisamente el futuro absoluto del hombre, él y sólo él, permanece para tal antropología cristiana, y en consecuencia para una escatología que no es ninguna apocalíptica, el misterio inabarcable, que debe venerarse en silencio; por eso nosotros, como cristianos, no hemos de hacer como si conociéramos familiarmente el cielo. Esta consumación absoluta sigue siendo un misterio que hemos de venerar en silencio desprendiéndonos, por así decir, de toda imagen ante lo inefable.

“*Incluso allí donde conocemos como somos conocidos y contemplamos rostro a rostro lo contemplado, amado y alabado es y seguirá siendo el eterno misterio que como tal se entrega al corazón y con ello no se empequeñece, sino que se hace más incomprensible y devorador; por todo ello, la theologia viatorum tiene que llegar a ser necesariamente una iniciación a la experiencia del misterio por antonomasia, aunque desde luego el misterio que se ha hecho próximo*”.⁷⁸

Confieso que esta descripción del cielo no me resulta nada ilusionante

⁷⁶ K. RAHNER, *Infierno*, en *Sacramentum mundi.*, 3, 906.

⁷⁷ *Schriften zur Theologie*, 15, 14.

⁷⁸ Discurso del doctorado honoris causa, Madrid 1975, cit.

3.5 Escatología colectiva.

Junto a la consumación individual se da también, escribe Rahner, una consumación colectiva en la medida en que la humanidad en conjunto se encamina a través de un recorrido histórico a una consumación que ha de ponerle fin.

“Las afirmaciones escatológicas sobre la consumación del alma y la consumación del cuerpo no son tales que puedan separarse adecuadamente entre sí y distribuirse entre realidades diferentes. El único hombre concreto está consumado cuando se halla glorificado en Dios como el espíritu concreto, como el hombre corporal. La felicidad del alma y resurrección de la carne se refieren, en definitiva, al único hombre entero. No pueden intercambiarse entre sí o distribuirse entre realidades diferentes, ni tampoco trascender y superarse en una afirmación superior”.⁷⁹ En estas expresiones rahnerianas laten sus ambigüedades sobre la escatología intermedia, que al final desembocaron en su negación práctica –como en tantos autores actuales-. Son muy escasas sus afirmaciones sobre los acontecimientos del fin de la historia salvífica. No trata de la Ascensión ni de la Parusía como hechos salvíficos, sino como dimensiones salvíficas de la Resurrección del Señor, aceptada en la fe, en la medida en que encaja en la espera trascendental al Salvador absoluto que vence definitivamente a la muerte, sin apoyos en hechos históricos.

Es cierto, como dice Rahner, que no ha llegado todavía la fase final del Reino, que se manifiesta en la victoria de Cristo sobre el cosmos y la muerte. Y que, consecuentemente, no se ha realizado aún la salvación definitiva. Pero no quiere ello decir que no posea el alma humana en la escatología intermedia entre la muerte y esa fase final -que acabó por negar- la bienaventuranza, antes de la resurrección final. El conocimiento sensible es condición en la tierra de todo conocimiento intelectual, pero no es causa del mismo. Puede, por tanto, subsistir el alma después de la muerte, y conocer y amar, pues pervive sin el complemento del cuerpo, esperando que en el gozo de Dios participe también el cuerpo propio tras la victoria final de Cristo sobre la muerte. La plenitud del gozo en la escatología intermedia se refiere al objeto contemplado: Dios en sí mismo; no a la plenitud del sujeto que contempla.

Como justamente ha señalado H. de Lubac, el alma separada, ya glorificada en el gozo de la visión beatífica, sólo llegará a la perfecta posesión de Dios cuando supere una doble separación: la separación de su propio cuerpo por la propia resurrección corporal, y la separación (el “todavía no”) respecto a la plenitud del Cuerpo místico de Cristo, plenamente vivificado por el Espíritu – que llevará a su pleno despliegue y fructificación las primicias de la vida eterna propia de la inhabitación de la Trinidad en la oscuridad de la fe –; separación que sólo cesará cuando se complete el número de los hermanos. Ambos aspectos son coincidentes, ya que nuestra resurrección no será un fenómeno aislado, sino que tendrá lugar en la Parusía, cuando el número completo de los elegidos esté corporalmente glorificado, en un universo transfigurado, en el que “Dios sea todo en todos” (1 Cor 15, 30).⁸⁰

Los bienaventurados “esperan”, pues, la consumación del reino de Dios en la recapitulación escatológica de todas las cosas del cielo y de la tierra en Cristo (Ef 1, 10)⁸¹. Según S. Agustín, se daría entonces también un aumento intensivo de la visión beatífica⁸² por

⁷⁹ CFF, último capítulo.

⁸⁰ I Cor 15,28. Santo TOMÁS no es ajeno a esta perspectiva. Pese a su acentuación de la escatología individual, escribe en C. Gentes (IV, c.50) que “*el fin de la criatura racional es llegar a la bienaventuranza, la cual no puede consistir sino en el reino de Dios, que no es a su vez otra cosa que la sociedad ordenada de los que gozan de la visión divina*”, en un universo transfigurado que sigue, por redundancia, a la resurrección gloriosa de toda carne (en los elegidos). Cf. S. Th. III,8,3,2.: “*Esse Ecclesiam gloriosam, non habentem maculam tneque rugam, est ultimus finis ad quem perducimur per passionem Christi*”. Cfr. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Los aspectos sociales del dogma*, Madrid 1988 (Encuentro) C. IV, 81 ss

⁸¹ Cfr. H. De LUBAC, o.c. p. 101.

⁸² Cfr. C. POZO, *Teología del más allá*, Madrid BAC, 2 ed. 1992.

una nueva comunicación del Espíritu, que llevaría así a su plenitud la filiación divina en Cristo, que redundaría en la redención – transformación – del cuerpo (cfr. Rm 8), en un universo transfigurado (nuevos cielos y nueva tierra), cuando se cumpla al fin el número de los elegidos.

Rahner asume acriticamente la concepción evolutiva del mundo (desde el átomo hasta Cristo, punto omega de la evolución), a la manera de Teilhard y supone que la gracia actúa también en otros mundos, <<entonces podemos acercarnos a la idea de que el cosmos material, cuyo sentido y fin es de antemano la consumación de la libertad, llegará a desembocar (transformado) a través de varias historias de libertad, que no acontecen sólo en nuestra tierra, en la comunicación consumada de Dios mismo a este mundo material y espiritual a la vez>>. ⁸³

Estas afirmaciones de Rahner me evocan fantasías gnósticas de Teilhard de Chardin y de la “Fenomenología del espíritu” de Hegel.

Después de la resurrección de los muertos, en la Parusía del Señor, Cristo rey ejercerá su señorío universal directamente y con un pleno esplendor divino sobre el mundo transfigurado. El tiempo histórico de nuestro mundo habría sido ya redimido y llegado a su fin por el “anuncio de la muerte del Señor hasta que venga”: los elegidos habrán entrado en la plenitud de la gloria con la “redención del cuerpo” ⁸⁴; la duración de la materia transfigurada habrá pasado a la condición del espíritu, es un tiempo discontinuo como el de los ángeles. Habrá entonces pleno ejercicio, absolutamente total, de la realeza de Cristo glorioso, participada, “miro ordine”, por la sociedad de los santos, sobre el mundo y sobre la Iglesia que serán ya una sola cosa. Ya no habrá ejercicio del poder judicial universal, propio de su realeza, porque habrá tenido lugar el Juicio final; y será Dios todo en todo, una vez vencidos el dolor y la muerte, después de haber puesto a todos sus enemigos debajo de sus pies, en la nueva y celestial Jerusalén “ubi pax erit, unitas plena atque perfecta”, en un incesante cántico nuevo de glorificación a Dios en el que participará toda la creación ⁸⁵.

REFLEXIONES CONCLUSIVAS

1/ La influencia de K. Rahner ha sido especialmente extensa e intensa antes, durante y en el postconcilio, hasta hace algún tiempo que coincide, significativamente, con la actual crisis de la modernidad -de la que Rahner es un brillante epígono-. ⁸⁶ De hecho parece que, pese a lo que vaticinaban sus admiradores, ha decaído en los últimos decenios notablemente el interés por su obra. Sí positiva ha sido su capacidad de incitación a superar rutinas y abrir nuevos horizontes; no puede afirmarse, a mi juicio, que su influjo haya sido -pese a sus positivas contribuciones en no pocos sectores del saber teológico-, beneficioso, en conjunto para el avance de la teología; más por los “a priori” metafísico-antropológicos que vehiculan y reducen el horizonte de su

⁸³ CFF, 511.

⁸⁴ Rom. 8,23. Cf. J. MARITAIN, *De la grace*, cit, 178.

⁸⁵ Cf. S. AGUSTÍN, trad. 26 in Ioam. sub finem. El documento “sobre libertad cristiana y liberación”, del entonces Cardenal Ratzinger aprobado por Juan Pablo II, describe así la justicia del Reino consumado: “La Iglesia es el germen y el comienzo del Reino de Dios aquí abajo, que tendrá su cumplimiento al final de los tiempos con la resurrección de los muertos y la renovación de toda la creación... En la nueva Jerusalén que esperamos con ansia, “Dios enjugará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, por que todo esto es ya pasado” (Apoc. 21,4). La esperanza es la espera segura de “otros cielos nuevos y otra nueva tierra, en la que tiene su morada la justicia...” La espera vigilante y activa en la venida del Reino es también la de una justicia perfecta para los vivos y los muertos, para los hombres de todos los tiempos y lugares, que Jesucristo, constituido Juez supremo, instaurará. Esta promesa que supera todas las posibilidades humanas, afecta directamente a nuestra vida en el mundo, porque una verdadera justicia debe alcanzar a todos y debe dar respuesta a los muchos sufrimientos padecidos por todas las generaciones” (Libertatis conscientiae”, S. C. para la doctrina de la fe, de 22-III-86, nn. 58 y 60).

⁸⁶ El relativismo postmoderno del “pensero devole” no es tanto una repulsa del pensamiento postcartesiano, sino una manifestación de la agonía de inmanentismo subjetivista que de él derivan. Habría que calificarlo, más bien, de “tardomoderno”

pensamiento teológico -ha ido gradualmente degenerando en un sistema cerrado y a priori, que desvirtúa la palabra de Dios-, que por sus desarrollos, que son en ocasiones brillantes y acertados.

2/ En lo que se refiere a su Escatología, el reduccionismo del giro subjetivista de su metafísica transcendental del conocimiento, condiciona su inteligencia del misterio de Cristo, concebido como la plenitud no rebasable de dinamismo del hombre como espíritu en el mundo y como potencia obediencial no pasiva, sino como apertura dinámica a la autocomunicación cuasiformal e inmediata al misterio de Dios Trino, Salvador absoluto. A El -al misterio- tiende atemáticamente de modo anónimo, todo hombre, concebido como “el que alejándose de su presente actual, existe hacia el futuro”; como futuro absoluto. “Sólo sabemos de los novísimos lo que sabemos desde el hombre, del redimido y asumido por Cristo y por la gracia, que espera en el presente el absoluto salvador futuro escatológico”.

Hay que reinterpretar las afirmaciones escatológicas de la Escritura con una lectura desmitologizante de la Escritura y asumiendo el horizonte reductivo del giro subjetivo de la modernidad postcartesiana con el consiguiente cambio radical de perspectiva. Así entendidas no nos ilustran acerca del futuro en sí mismo como un reportaje de anticipación -eso sería apocalíptica utópica no cristiana-, sino como la traducción al futuro a modo de consumación de lo que experimentamos en la gracia del presente. “Sólo sabemos de los novísimos lo que sabemos de nuestro presente salvífico”, de modo existencial, en la fe que espera su consumación -como esperanza transcendental “apriórica”- en un futuro absoluto.

3/ Rahner no conoce un estado intermedio entre tiempo y eternidad. En su huída de toda concepción dualista concibe al hombre como espíritu inseparable del mundo material. La relación pancósmica que sigue a la muerte -que es pasión y acción de libre autorrealización del espíritu (que *es*, no tiene libertad)-, fue abandonada más adelante por el A. y habla sólo de eternidad como consumación definitiva en la temporalidad. Una eternidad que puede ser de cercanía salvífica o de rechazo y perdición. De cercanía cara a cara a Dios cuando el amor -sustraído al tiempo- de aquél que vive el resplandor del misterio inagotable, se consume en cercanía absoluta -cara a cara- del misterio crecientemente incomprensible y devorador de Dios Trino, que encuentran los que mueren en el Señor -todo lo contrario del “de claritate ad caritatem” paulino-. O bien una eternidad de perdición definitiva posible del individuo en su encierro definitivo contra Dios. No de la humanidad en su conjunto, pues la cumbre escatológica de la comunicación histórico-salvífica de Dios en Cristo, es irreversiblemente victoriosa. Más adelante habló de una redención universal llegando a negar la realidad del Infierno, aún como autoexclusión. El Purgatorio -como maduración personal de la decisión fundamental positiva en la historia, sería, a su vez, con esos presupuestos, ininteligible, a no ser que fuera instantáneo, como dice alguno de sus discípulos-.

Nada de pensar que tras la temporalidad de la tierra surja una perduración no tempórea, sino aviterna del alma separada. Se acerca así, en definitiva a la teoría de la muerte total de numerosos teólogos protestantes, que pareció asumir plenamente en sus últimos escritos, que -también por su gran influencia-, no pocos teólogos católicos hacen suya, en contra de la declaración de la carta del 79 de la CDF.

4/ Una característica de Rahner es el complejo de que el hombre moderno rechace como míticas las intervenciones divinas. De ahí su propensión a limitar al máximo la intervención de Dios en la historia (desde arriba, diríamos) intentando explicar lo más posible desde sus energías propias intramundanas (desde abajo), como con la obsesión de ahorrar energías divinas.⁸⁷ Todo se explica por las causas segundas o categoriales. Lo transcendental actúa sólo como término

⁸⁷ Se ve en su teoría sobre la Inspiración de la Eucaristía y sobre la institución de los sacramentos desde la misma Iglesia, como condición de posibilidad por su autorrealización. Es llamativo que no trate de la ascensión de la humanidad del Señor y de la Parusía como acontecimientos histórico-salvíficos. Parece concebirlas como formas de expresión simbólico-míticas. Todo concluye con la Pascua.

asintótico del dinamismo del espíritu que se autorealiza –con la gracia crítica (existencial sobrenatural)-. como libertad trascendental.

5/ Hemos podido también comprobar un cierto fideísmo. La filosofía de la religión rahneriana afirma que la apertura transcendental al ser en general es, ella misma conocimiento atemático de Dios misterio infinito, con la consiguiente mediación de la inferencia analógica causal del ser Transcendente a partir del ser del ente participado. Rahner niega -como buen nominalista- la participación categorial en el “ser del ente” transcendental que funda el conocimiento analógico de la existencia y la esencia de Dios, Aquél que es por Sí mismo.

También en Teología fundamental es fideísta; pues en ella priman los motivos subjetivos al modo modernista (los únicos válidos, al parecer, para nuestro A.). En nuestro tema la espera del salvador absoluto implícita en la transcendencia al hacia donde inabarcable del misterio como futuro absoluto. Pero no podemos deshistorizar el cristianismo. La resurrección de Cristo, fundamento de nuestra fe, es un acontecimiento que ha tenido ya lugar, pues ha dejado huellas en la historia; no así la parusía –acontecimiento también histórico, que pone fin a nuestra historia, de la que es consumación-, que coincidirá con la transformación final del cosmos. El mismo Señor nos invita a escrutar los signos de los tiempos que acontecen en la historia, que no son reportajes anticipados míticos. Entre ambos acontecimientos hay un “tiempo” sucesivo (continuo para vivos y discontinuo para los muertos), hasta que llegue la consumación del Reino con la venida última delo Señor, cuando se complete el número de los elegidos, y Dios sea todo en todos.

6/ Nuestro A. cede más de lo debido en la deshistorización de los Evangelios por un uso, acrítico y no teológico, de los métodos histórico-críticos. Rahner no era escriturista, pero asume hermeneútics reduccionistas de la exégesis racionalista de de cuño bultmaniana. El Jesús prepasual tendría conciencia temática muy limitada , si bien progresiva, de su Filiación Natural. Experimenta dudaa, rectifica errores... De lo contrario –nos asegura-, no sería hombre intra-histórico, como lo es el Cristo prepasual.

Es cierto que una teología renovada ha de poner más atención a la existencia histórica de Jesús de Nazaret superando las deficiencias de que adolece gran parte de la especulación cristológica del pasado, pero sin abandonar sus logros y riquezas, como tantos han hecho sin el debido control de las fuentes teológicas con una hermeneútica adecuada. Ha de recuperar, en especial, la dimensión histórica de la vida humana de Jesús en su estado de kenosis, el aspecto personal de sus relaciones con Dios, su Padre, en obediencia y libre sumisión, y finalmente, el motivo soteriológico que constituye el fundamento de su misión mesiánica. Esta vuelta y esta mirada renovada al Jesús real de la historia someten a la teología de su psicología humana de su conciencia y conocimiento objeto de nuestro estudio a una cierta revisión. Es preciso prestar más atención a los misterios de su vida, felizmente recuperados en el nuevo catecismo oficial, muy rico en la mejor teología bíblica⁸⁸. No es ese el camino que sigue Rahner, que preconiza una exégesis reductiva racionalista que no está en continuidad con la tradición viva de la Iglesia,⁸⁹ que afirma que Jesús es “verus, sed non solus homo, simul viator et comprehensor”.⁹⁰

Como Paul Ricoeur afirma acertadamente para captar a fondo el sentido de las parábolas evangélicas, es necesario reconocer que Jesús es el Mesías.⁹¹ Es decir, el enfrentamiento con el texto bíblico necesita, además del empleo de los métodos adecuados para hacer una primera penetración en las circunstancias históricas, lingüísticas, psicológicas, etc., contemplarlo con unas

⁸⁸ Los misterios de su infancia, vida oculta, tentaciones, bautismo y transfiguración, de la agonía en el huerto y del grito en la cruz, de su conciencia de la mesianidad y filiación, de su conocimiento e ignorancia, de su oración y confianza en Dios, de su entrega a su misión y de su obediencia a la voluntad del Padre, de su libre autoentrega y del "abandono" en las manos de su Padre. Cf. DUPUI, *Cristologia*, trad, ed. Verbo divino, 1997.

⁸⁹ Cf. I. DE LA POTTERIE, RATZINGER, et al., *L'Exegesi cristiana oggi*, Casale Monferraru 1991.

⁹⁰ Véase mi estudio citado en nota 44, *Sobre el conocimiento humano de Jesucristo*.

⁹¹ Cfr. P. RICOEUR, *The Bible and Imagination*, en O. Betz *The Bible as a Document of The University*, Scholar Press, Chicago 1981, 54-58)

claves hermeneúicas de lectura que trascienden a los métodos, evitando los *a priori* filosóficos.

"No es -escribe Ratzinger- la exégesis la que engendra la filosofía, sino la filosofía la que engendra la exégesis". De ahí la necesidad de partir de una *precomprensión basada sobre las certezas de la fe* (Cf, IBI, III, D, 1 y 1º). Así, la <<*Dei Verbum*>> enseña que para obtener <<el sentido exacto de los textos sagrados, hay que atender no menos diligentemente, al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe (n.12d). Sólo con ese presupuesto noético es factible discernir y controlar el uso de los métodos -de cuales (desde luego no el bultmaniano) y de qué modo- que tienen un carácter meramente instrumental, para abandonar sentido bíblico, ya precontenido en el "Sensus_fidei", que transmite la tradición viva de la Iglesia.⁹²

"La Iglesia de Cristo toma en serio el realismo de la Encarnación, y por eso atribuye gran importancia a estudio histórico-crítico de la Biblia. Lejos de condenarlo, como querían los partidarios de la exégesis mística, mis predecesores lo aprobaron decididamente". (n.7). Bien entendido que todos y cada uno de los métodos no son sino instrumentos parciales útiles, algunos incluso indispensables, a la hora de realizar la tarea exegética. Pero ninguno, ni la suma de todos es la Exégesis. El método histórico-crítico no puede pretender el monopolio. Debe tomar conciencia de sus límites y de los peligros que lo amenazan. Debe tenerse en cuenta si el desarrollo reciente de hermeneúicas filosóficas, pero sobre todo la Tradición bíblica y la Tradición de la Iglesia, que deben ser el horizonte de la precomprensión creyente, que evita lamentables reduccionismos en la interpretación bíblica.

7/ La reinterpretación del dogma de Calcedonia en categorías existenciales "modernas" -*ontológicas* -en terminología conciliar rahneriana- *no ónticas* -las propias de la metafísica objetiva precrítica de la escolástica, que no pierde ocasión de descalificar-, propuesta por Rahner en su Cristología conciliar y evolutiva "desde abajo", es, a mi juicio, desafortunada y llena de ambigüedades doctrinales. Pero, es, además, "epigonal". La modernidad ilustrada en la que se inspira, está en trance agónico de extinción -en acelerada fase de derribo- desde el advenimiento del relativismo postmoderno, (que brota -dicho sea de paso- de la misma línea de pensamiento que ha tomado conciencia de sus contradicciones). Sus características son bien conocidas⁹³: irracionalismo, fin de la metafísica y de la historia, el axfixiante relativismo del "pensiero devolve" de tan irritante superficialidad, la disolución de lo humano en el cosmos.

Esta situación está pidiendo a gritos volver los ojos al evento sapiencial de los grandes doctores de la Iglesia, en especial de Santo Tomás de Aquino y San Buenaventura, que dieron

⁹² Antes del documento de la Pontificia comunión bíblica de 1993 (*La interpretación de la Biblia en la Iglesia*), muchos autores se habían planteado la cuestión siguiente: ¿son separables las puras técnicas investigativas aportadas por los métodos, de un lado, y los presupuestos filosóficos, sociológicos, confesionales, etc., que impregnan en sus orígenes dichos métodos, de otro? No pocos respondían que, en teoría, parece que sí, pero en la práctica es muy difícil tal discernimiento. Incluso un buen sector se adhería a considerar que <<no hay método inocente>>, en el sentido de que, al menos en su origen y en el desarrollo de muchos de sus propugnadores, los métodos se habían aplicado en mayor o menor dependencia de tales presupuestos. La Pontificia Comisión Bíblica, -escribe J. CASCIARO (*El método histórico crítico en la interpretación de la Biblia*, en *Scripta theologica*, 27 (1995) 131-9) se ha situado en una posición que recuerda a una especie de bautismo como hicieron de Aristóteles, Alberto Magno y Tomás de Aquino. *Mutatis mutandis* podemos estar ante una circunstancia semejante a la recepción del aristotelismo por parte de la Filosofía y Teología cristianas del siglo XIII, en los que se refieren al uno en la exégesis de los diversos métodos histórico-críticos en sus aspectos técnicos depurando el inmanetismo de la exégesis racionalista, con el consiguiente rechazo "a priori" de la dimensión sobrenatural de la historia bíblica y del carisma de inspiración de los hagiógrafos. Un ejemplo de uso inteligente, desde una precomprensión de fe, de esos métodos, nos propone Benedicto XVI en su "Jesús de Nazaret", guía segura para una exégesis que nos muestra el Jesús histórico de los evangelios (no de todos, pone en guardia ante la desmitologización bultmaniana, que depende de presupuestos de raíz existencial heideggeriana, que dejan la Biblia, que es historia de salvación, sin contenido).

⁹³ Una buena descripción del fenómeno postmoderno, -cuyo origen no es otro que la crítica a los "siete pilares básicos de la modernidad" -que concluye invitando a volver los ojos a TOMAS DE AQUINO y al personalismo cristiano integrado en sus principios inspiradores- puede verse en E. FORMENT, *Modelos actuales del hombre*. Curso del Escorial de Julio de 1995. Cf. Verbo 323-4 (1996) 241-277. Recoge su autor la bibliografía esencial sobre la postmodernidad (a lo que cabe -sin peligro de equivocarse- augurar corta vida, dado su carácter "anti-natural", a contracorriente de la natural y óntica apertura del hombre peregrino del Absoluto, al Dios de la alianza salvífica (según aquello de Pascal: "el hombre sobrepasa infinitamente al hombre").

origen a dos fecundas tradiciones teológicas (sin olvidar al beato Juan Duns Scot, Suárez, etc.), que están llamadas a enriquecerse mutuamente en fecunda simbiosis, sin perder por ello su identidad, como reclamo de un sano pluralismo teológico. Un pluralismo de complementariedad dialógica, no dialéctica de contrarios “more hegeliano; a la que propende nuestro A., (así lo hace notar el Cardenal Siri en su conocida obra “Cordula”)-. Una complementariedad de aproximaciones a la misma verdad ontológica *objetiva* que se impone al espíritu humano, la Revelación histórica del misterio de Cristo por hechos y palabras, que nos transmite la tradición apostólica, “in lumine fidei sub ductu “Ecclesiae”, explicitada y profundizada por una reflexión teológica especulativa bajo la guía sapiencial de una metafísica realista, sin adherencias de antropología trascendental Kantiana inmanentistas, que obturan la vía de la trascendencia ontológica al “ser del ente”-, irrenunciable punto de partida de la inferencia del Ser trascendente imparticipado e infinito (Aquél que es, YHWH), Creador del orden de participación finita en el ser. Ella es capaz de asumir cuanto de valioso -que no es poco- ha emergido de la proteica modernidad, como puede comprobarse en el personalismo contemporáneo -dialógico y relacional- de inspiración bíblica,⁹⁴ que coincide con la metafísica prendida en el uso espontáneo de la inteligencia, connatural a quienes han tenido la inmensa fortuna de evadirse de los “*ídolos de la tribu*”.

⁹⁴ Para una amplia información sobre él, Cf. J. FERRER ARELLANO, *Metafísica de la relación y de la alteridad*, Pamplona 1997; Juan Luis LORDA, *Antropología del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Madrid 1996. Entre nosotros son ejemplares las contribuciones de X. ZUBIRI, Julián MARIAS, y Leonardo POLO.