

ÁNGEL CORDOVILLA PÉREZ *

«LA TEOLOGÍA ES PENSAR»

La relación entre teología y filosofía en K. Rahner

La publicación de la encíclica *Fides et Ratio* (1998) ha despertado una nueva preocupación por pensar la relación entre filosofía y teología. En un momento donde la teología tiene el peligro de encerrarse sobre sí misma, cayendo en un nuevo positivismo bíblico o dogmático; en un momento donde la teología está recibiendo sutiles invitaciones a que abandone su *tozudez dogmática* para convertirse en un capítulo más de fenomenología o historia de las religiones, la relación entre filosofía y teología adquiere una importancia fundamental. La teología puede recibir de la filosofía la fuerza y el impulso necesarios para que su trabajo consista principalmente en pensar la *realidad misma*, ayudada por los nuevos métodos y técnicas que han aflorado en el discurso teológico durante los últimos cuarenta años. Por su parte, la filosofía, corre el riesgo de perder esa vocación innata por dejarse asombrar y sorprender ante la realidad y el misterio del ser, habiendo reducido su campo de investigación a los límites de su razón, de su técnica o de las reglas y leyes del lenguaje. Así, la teología puede ayudar a ésta a que ensanche el horizonte desde el que piensa, a que recupere la confianza en la razón y a que se mantenga siempre abierta a la realidad en su totalidad, estando atenta al lugar por donde alborea la verdad (S. Agustín).

* Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas.

La teología más fecunda del siglo XX ha sido aquella que se ha realizado en esta mutua interacción. Un ejemplo supremo de esto ha sido Karl Rahner. Como todo gran teólogo ha sido elevado a los más altos lugares, a la vez que defenestrado. Una de las acusaciones más comunes es que su teología no era en el fondo más que la filosofía kantiana, hegeliana y heideggeriana —según los casos— barnizada con conceptos teológicos. Nada más lejos de las intenciones y los resultados de nuestro autor. La publicación de las obras completas de Rahner está posibilitando un acercamiento más riguroso a su obra. Tanto a sus ideas originales, como a las fuentes y obras que han influido en su obra teológica posterior. K. H. Neufeld —director del archivo Rahner y excelente conocedor de su vida y obra— ha puesto de relieve que incluso las obras de Rahner que nos pueden parecer más filosóficas (*Espíritu en el mundo* y *Oyente de la palabra*), tienen como origen preocupaciones teológicas-espirituales. Las fuentes de la teología de Rahner hay que buscarlas por lo tanto en la Escritura, los Padres, la Tradición de la Iglesia, la mística y su personal experiencia de Dios. Todo ello pasado por el prisma de la espiritualidad Ignaciana (R. Siebenrock).

«SIN FILOSOFÍA NO HAY TEOLOGÍA»

La expresión no es de Rahner, sino de H. U. von Balthasar¹. Sin embargo en esto, como en muchas otras cosas, ambos teólogos están totalmente de acuerdo. Para Rahner es imposible hacer teología sin *servirse* de la filosofía². Ésta es un momento *interno* de la misma reflexión teológica. La teología, en cuanto reflexión sobre la revelación, presupone desde su propia esencia y como su condición de posibilidad la filosofía. A la vez que ésta, si es verdaderamente filosofía tiene que estar abierta *necesariamente* a la revelación y a la ciencia que de ella deriva (teología). Esta característica de la filosofía (momento interno y condición de posibilidad de la teología) hace que esté en una relación de unidad y diferencia a la vez respecto de la teología³.

¹ H. URS VON BALTHASAR, *Teológica 1: Verdad del mundo*, Madrid 1997, 11.

² Sobre los fundamentos filosóficos de la teología de Rahner se puede leer un buen resumen en E. CORETH, *Philosophischen Grundlagen der Theologie Karl Rahners: Stimmen der Zeit* 212 (1994) 525-536. M. SCHULZ, «Por qué los filósofos cultivan la filosofía: K. Rahner y Hans Urs von Balthasar», *Revista de Occidente* 258 (2002) 32-61.

³ K. RAHNER, «Filosofía y teología», *Escritos de Teología* 6, 98-99. La relación entre ambas está vista desde la relación naturaleza y gracia y desde la relación historia del mundo e historia de la salvación.

Algunos han pensado que Rahner, al decir que la filosofía es momento interno de la teología y en cierta medida su condición de posibilidad, estaba imponiendo a la revelación unos presupuestos que hacen que la primera no aparezca en toda su novedad o esplendor (reducción antropológica), disolviendo la filosofía en teología, sin respetar la autonomía de la primera.

Para comprender esta relación desde el punto de vista de la teología de Rahner, hay que entender la relación entre naturaleza y gracia o entre creación y encarnación. El punto de partida es la voluntad de Dios de comunicarse a sí mismo. Para realizar este deseo, ejecuta un proyecto, que implica la creación de un mundo o naturaleza como destinatario futuro de esa comunicación. Pero Dios lo realiza de tal manera que piensa en su comunicación no desde fuera de esa creación, sino que la piensa desde dentro de ella misma, siendo así no sólo la destinataria de esa comunicación, sino la gramática (condición de posibilidad) por la cual Dios mismo se va a decir y a dar a la criatura. En este sentido Dios se crea su propia condición de posibilidad, para después comunicarse. Pero esa gramática o condición de posibilidad no impone o reduce a Dios su capacidad, forma y el contenido de su comunicación, sino a la inversa. Es la creación como gramática la que está diseñada y realizada de tal manera que su ser más íntimo y su naturaleza sea ser cauce y expresión de su palabra y su revelación⁴. De forma análoga tenemos que pensar la relación entre teología y filosofía, desde el punto de vista del teólogo.

Sin embargo, Rahner no se ha contentado con formular de una manera abstracta esta relación entre filosofía y teología, sino que la ha aplicado a su propia labor teológica. En este sentido tenemos que comprender el uso que realiza de la filosofía moderna para la reflexión sobre la revelación y la comprensión de la fe en el momento en el que le tocó vivir. En este sentido el giro antropológico comenzado por Descartes y consumado por la filosofía existencial de Heidegger, para Rahner ha sido posible por el *kairós* del cristianismo y la reflexión que este mismo ha provocado.

«La filosofía de Occidente ha sido de mil maneras explícita e históricamente perceptibles alumbrada en su propia vida por la revelación y teología cristianas... Pero tal vez sea bueno confesar que ello no ha sucedido únicamente en la filosofía de la época patristica y de la Edad Media, sino igualmente en la filosofía moderna hasta nuestros días [...] Las cuestiones, las posiciones de temas, la apertura de

⁴ Cf. A. CORDOVILLA PÉREZ, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y H. Balthasar*, Madrid 2004.

nuevos horizontes tienen en sí más de cristiano que lo que nosotros, cristianos de poca fe, que servimos más a la letra de una filosofía cristiana que a su espíritu, querríamos verificar. Sería correcto decir que el giro desde la filosofía proposicional y cosmocéntrica de los griegos a la filosofía trascendental y antropocéntrica de la modernidad es en su punto de partida fundamental cristiana y se inicia ya con Tomás [de Aquino]»⁵.

RAHNER Y EL DIÁLOGO CON LA MODERNIDAD

La relación que Rahner establece entre teología y filosofía tenemos que analizarla en concreto. Para esto hemos reunido una serie de términos característicos de la teología de Rahner. En ellos se muestra la relación entre teología y filosofía. Son términos que él siempre utiliza en sentido *amplio* y *análogo*, entendiendo esta analogía como una semejanza con su uso filosófico, en su mayor desemejanza. Los términos parecen referirse a tres de los grandes exponentes de la filosofía moderna: Kant, Hegel y Heidegger. Estos conceptos no serán presentados desde el punto de vista de la filosofía de Kant, Hegel o Heidegger, sino su recepción en la teología de Rahner.

a) TRASCENDENTAL, A PRIORI/A POSTERIORI Y CONDICIÓN DE POSIBILIDAD: EL DIÁLOGO CON KANT

Para comprender la influencia o el diálogo que Rahner realiza con Kant tenemos que analizar el significado de tres palabras significativas de su teología: trascendental, *a priori* y condición de posibilidad.

Trascendental

Es quizás una de las palabras que más se ha utilizado para definir la teología y la cristología de Rahner. Él mismo en *Sacramentum mundi* tiene un artículo en el que estudia y define explícitamente la *teología trascendental*⁶. En una crítica y valoración que Rahner mismo hace del que es el resumen y concentración de su teología trascendental, el *Cur-*

⁵ K. RAHNER, «Filosofía y teología», 98.

⁶ K. RAHNER, «Teología trascendental», *Sacramentum Mundi IV*, Barcelona 1975, 610-617.

so *fundamental sobre la fe*, dice sobre este adjetivo que normalmente se coloca para definir su teología:

«Muchas veces se ha calificado mi teología de trascendental. No tengo nada contra esta denominación, a condición de que sea bien entendida y no despierte la impresión de que con ella se expresa de forma unívoca la totalidad de mi pensamiento teológico. Desde mi punto de vista, este calificativo significa simplemente el reconocimiento del hecho siguiente: para que todas las afirmaciones de fe y de la teología puedan ser realmente responsables, hay que preguntarse cómo y por qué el hombre, desde su mismo ser y existencia (que es concreta y se halla siempre, en consecuencia, inevitablemente bajo la gracia de la comunicación de Dios), es siempre sujeto a quien pueden y deben afectar realmente estas afirmaciones»⁷.

Hasta cuatro significados diferentes se encuentran de esta palabra en la teología de Rahner⁸. Parece claro que uno de ellos es aquel que nos lleva hasta la filosofía de I. Kant, especialmente a su nueva teoría del conocimiento y el llamado «giro antropológico»⁹. En palabras del propio Kant, «llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*. Un sistema de semejantes conceptos se llamaría *filosofía trascendental*»¹⁰.

La teología trascendental de Rahner asume este nuevo desafío de Kant que en principio va dirigido a la metafísica y a la teoría del conocimiento, pero que repercute directamente en la teología. Rahner sigue la tradición, dentro del pensamiento católico, de aquellos que han intentado integrar a Kant en la teología a través de una lectura kantiana del pensamiento tomista (Maréchal) y de la aplicación del conocimiento trascendental a la teología y a las verdades de fe¹¹. Y así, en sentido

⁷ K. RAHNER, «Fundamentación de la fe cristiana», *Razón y fe* 199/1 (1979) 31.

⁸ B. J. HILBERATH, *Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch*, Mainz 1995, 73-79: «a) Como característica de aquello que se refiere a lo trascendente; b) para caracterizar, en sentido lógico, los conceptos «supracategoriales», es decir, los trascendentales; c) la reflexión, en sentido kantiano, de las condiciones de posibilidad apriorísticas del conocimiento; d) para caracterizar estas condiciones de posibilidad mismas».

⁹ Cf. K. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg 1975, 230-232.

¹⁰ I. KANT, *Crítica de la razón pura* A, 12. Prólogo, traducción, notas e índices de P. Ribas, Madrid³1984, 58.

¹¹ Cf. K. RAHNER, *Die Grundlegung einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal*: SW 2, 373-406.

kantiano, si se aplica este término a la teología, y concretamente a la cristología, Rahner quiere referirse «a las condiciones de posibilidad *a priori* de una experiencia histórica presupuesta»¹².

El cristianismo es un hecho (Lubac-Congar). Y tiene su fundamento en un acontecimiento histórico. Rahner nunca ha puesto esto en duda. Al utilizar este *método trascendental*, no quiere más que justificar razonablemente este *acontecimiento*, como él siempre repetía, con honestidad intelectual. Este dar razón, se concreta para Rahner en mostrar que ese hecho particular es universalizable, por lo que la pretensión de verdad del cristianismo no es algo que se sitúe contra la libertad de cada sujeto.

El fundamento de la teología trascendental de Rahner es claramente teológico, porque al preguntarse por las condiciones de posibilidad *a priori* en el sujeto creyente para el conocimiento de las verdades de fe, da por supuesta la revelación que ha acontecido y sólo, en un segundo momento, se pregunta por la estructura humana que es creada por el mismo Dios que se revela para acoger esa revelación acontecida¹³. El método trascendental es en realidad —para Rahner— el instrumento necesario para salir de la falsa disyuntiva que se planteó la teología del siglo XIX que, o bien ve a Cristo como un hecho particular que lo aleja de la significación actual y universal respecto de la historia humana, o bien el exponente de una moral universalizable que nada tiene que ver con la persona histórico-concreta de Jesús de Nazaret. Por eso, una de las cuestiones claves en esta cristología o teología trascendental es el equilibrio y la relación existente entre historicidad y trascendentalidad. Pero éste no es sin más un problema teórico, sino que en él está en juego la significación escatológica y por lo tanto también protológica del misterio de Cristo respecto otras propuestas de salvación y de cosmovisión de la realidad. El mismo Rahner nos pone en el nervio y el núcleo del problema al preguntarse por la estructura fundamental que tiene que tener el cristianismo cuya oferta de salvación va dirigida a todo el hombre (integral) y a todos los hombres (universal). Sólo de esta manera puede ser hoy razonable teóricamente y asumible en la práctica, la pretensión de Cristo y el

¹² X. TILLIETTE, *El Cristo de la filosofía*, Bilbao 1993, 104.

¹³ Esta implicación del sujeto en el objeto del conocimiento quedó claramente subrayada en el artículo de Rahner en «Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología», *Mysterium Salutis* 2, Madrid 1992, 341-353.

cristianismo de poseer un valor absoluto¹⁴ sobre otras tradiciones y caminos de salvación.

«Si un acontecimiento histórico ha de significar la salvación del hombre entero deberá estar estructurado, sin perjuicio de su historicidad, de su libre producción de parte de Dios y de la posibilidad de deducirlo de algo previo, en forma tal, que comprometa al hombre entero. Por consiguiente debe afectar a su esencia (incluyendo sus existenciales, que respecto de su “naturaleza” pueden ser libre disposición de Dios) y por ello tener la posibilidad de hacerse inteligible mediante un método trascendental, lo cual no excluye, sino que implica precisamente que la orientación trascendental del hombre hacia un acontecimiento histórico salvífico sólo comienza a ser objeto de una reflexión temática cuando el hombre se encuentra con él en la historia»¹⁵.

A priori

En estrecha relación con el término trascendental se encuentra el de *a priori*, que remite a las condiciones de posibilidad que se dan en el sujeto (en sentido kantiano) para conocer una realidad «independientemente» y con «anterioridad» a la experiencia histórica presupuesta. Rahner lo ha aplicado a la teología, y fundamentalmente a la cristología. Pero nuevamente tenemos que decir, que Rahner no quiere deducir del *a priori*, de la estructura antropológica, el dato y la realidad histórica revelada *a posteriori* (revelación), sino que piensa el *a priori*, desde la revelación acontecida *a posteriori*. Porque ésta ha acontecido como una novedad absoluta para la historia humana, posteriormente nos preguntamos por las condiciones de posibilidad o los *a priori* necesarios para que eso que ha acontecido pueda ser acogido por el ser humano. El objetivo de Rahner es que las afirmaciones de la teología categorial (dato revelado en la historia y formulado dogmáticamente) no sean entendidas de forma mitológica por el sujeto que las escucha dentro de un horizonte de comprensión y de un ámbito distinto en el que nacieron (NT) y se expresaron en la conciencia de la Iglesia (Concilios). Es decir, Rahner intenta crear los *puentes necesarios* para que el hombre de su tiempo pueda acceder a la revelación (con sus textos y testimonios) sin tener que dar un salto en el vacío sin elementos que puedan hacer *razonable* y plenamente humano el acto

¹⁴ ID., «Über den Absolutheitsanspruch des Christentums», *Schriften zur Theologie* 15, 171-184.

¹⁵ K. RAHNER, «Jesucristo», en *Sacramentum Mundi IV*, Barcelona 1973, 44.

de fe. Por otro lado, este *a priori* teológico no anula ni ahorra el encuentro personal con quien es la revelación de Dios en persona, antes al contrario lo incluye en sí mismo y lo posibilita, ya que lo trascendental no anula ni llega a superar nunca lo histórico, sino que es «siempre una condición interna de lo histórico mismo»¹⁶.

«Una cristología trascendental, aunque en sí es apriorística respecto de la relación histórica con Jesucristo y de la cristología que reflexiona sobre ello, tal como ésta se desarrolla tradicionalmente, sin embargo, temporal e históricamente es posterior a la cristología usual y sólo puede aparecer con plena claridad explícita cuando el hombre por su parte, ha hallado ya esta relación histórica con Jesús que se funda a sí misma»¹⁷.

Condición de posibilidad

En relación directa con los conceptos trascendental y *a priori* se encuentra la expresión «condición de posibilidad». Cuando Rahner aplica este concepto a la filosofía respecto de la teología, a la naturaleza respecto de la gracia, a la creación respecto de la encarnación, el hombre respecto de Cristo, no está definiendo o contemplando la segunda realidad desde la primera, sino más bien a la inversa. Porque Dios quiere y libremente decide comunicarse a la criatura, crea la naturaleza del hombre (cultura, arte, filosofía) como condición de posibilidad para que Dios pueda decirse y comunicarse a ella. En un lenguaje y con una expresión que la criatura puede a la vez reconocer como suya propia. Si el hombre es definido como potencia obediencial para la unión hipostática o el ser que constitutivamente está abierto al misterio ilimitado de Dios, esto no significa que esta estructura humana sea la norma de la revelación de ese Dios que quiere comunicarse. Más bien hay que entender que es Dios mismo el que crea su propio supuesto y condición de posibilidad para que su Palabra se manifieste, se comunique y pueda a su vez ser acogida. El término que une y a la vez establece esta jerarquía entre las dos es el de autocomunicación (*Selbstmitteilung*). En este sentido, la condición de posibilidad, que Dios mismo se crea a sí mismo, es un momento interno de la historia de Dios mismo en su autocomunicación a la criatura.

En resumen, podemos decir que Rahner no tiene problemas en asumir el reto que en su día significó la filosofía de Kant para la teología:

¹⁶ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 249.

¹⁷ *Id.*, 248.

pensar su objeto permanente (Dios) dentro de la correlación de la estructura del conocimiento humano (trascendental). Sin embargo, tenemos que darnos cuenta de la genialidad de Rahner, ya que utiliza a Kant, para ir más allá de él (Kant contra Kant). El análisis que Rahner hace de la estructura del conocimiento humano, como *a priori* o condición de posibilidad del conocimiento de los objetos, de la realidad y de Dios mismo, le lleva a sostener que el hombre no es sólo alguien abierto constitutivamente a la trascendencia, al Misterio, sino que ese misterio trascendente es el origen último y radical que lo constituye en el dinamismo de su libertad y de su conocimiento. Si el análisis de Kant sobre la estructura trascendental del ser humano, le lleva a reducir al Trascendente a un postulado regulativo, pero en el fondo sin contenido objetivo real, Rahner demuestra que Kant no ha sido suficientemente radical en su análisis. La estructura trascendental del ser humano abre necesariamente al Trascendente, como origen (*Wovonher*) que sostiene y funda, y como fin (*Woraufhin*) que orienta y consume. Para esto se ayudará del análisis de uno de los existenciales heideggerianos expuestos en su obra *Ser y tiempo*, como veremos más adelante.

b) MANIFESTACIÓN Y ALIENACIÓN: EL DIÁLOGO CON HEGEL

La filosofía de Hegel ha tenido una importancia decisiva en la teología del siglo XX. Sobre todo si tenemos en cuenta la doctrina de la Trinidad y el dogma de la encarnación. A su filosofía le debemos el impulso decisivo para poder poner en relación el misterio trinitario de Dios y su revelación en la creación y en la historia¹⁸. No es que Hegel fuera el primero en poner en evidencia esta relación, pero sí tuvo el coraje de poner en el centro de su filosofía lo que ni los mismos teólogos se atrevían a tomar en consideración después de la crítica de Kant a la metafísica y teodicea clásicas, incluida la doctrina de la Trinidad. Entre estas influencias tenemos que destacar la conexión que establece entre la Trinidad y la creación. Particularmente haber hecho de la alteridad intradivina —el Hijo— el fundamento y la condición de posibilidad de la creación como una realidad a la vez distinta y en relación con el Dios trino.

A pesar de las coincidencias que se dan en el lenguaje entre Rahner y Hegel, son más significativas las diferencias, pues aunque Rahner comprende la generación del Hijo, la encarnación y la creación, en una

¹⁸ W. PANENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, 329.

estrecha relación, distingue claramente entre generación intradivina y manifestación *ad extra*. Para Rahner, a diferencia de Hegel, la creación (ya gracia) no sería tanto la revelación de Dios cuanto *gramática, condición de posibilidad* que Dios mismo se crea para una posterior revelación en persona. Podríamos hablar de revelación en cuanto una etapa deficiente que apunta hacia la revelación definitiva, creada por Dios para su posterior revelación. Es revelación en cuanto entra en el proyecto de revelación, pero no en sí misma considerada¹⁹. Esta comunicación como alineación y la alienación como comunicación sería lo característico del acontecimiento de la revelación en la historia, pero nunca un proceso que explique la génesis del misterio trinitario en sí mismo, haciendo a Dios radicalmente necesitado de la dramaticidad de la historia. Para Rahner la kénosis y la alienación de Dios se refiere a un acontecimiento histórico y no al ser de Dios en sí mismo. La kénosis es la génesis, es decir, el inicio de Dios en la historia²⁰. La libertad y gratuidad de Dios en su autocomunicación-alienación queda totalmente asegurada.

Alienación

En el escrito realizado junto con Balthasar en 1939 *Proyecto de una dogmática (Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik)* ya aparecen unidos los términos *Offenbarung* y *Kenose* con una clara referencia a Flp 2, 6-8 y como expresión y contenido de la *theologia crucis*²¹. La kénosis es la forma en la que Dios mismo se manifiesta. La Revelación acontece como kénosis y la kénosis es la forma concreta de la revelación. Con el propio lenguaje Rahner formulará la estrecha conexión entre estas dos realidades que en principio nos podrían parecer contrapuestas: utiliza la misma raíz para designar la revelación y la kénosis: *Selbstäußerung* (automanifestación) y *Selbstentäußerung* (autoalienación).

La alienación de Dios es el fenómeno originario del que hay que partir para poder contemplar en toda su verdad el hecho de la encarnación

¹⁹ Id., 328: «Para Hegel, revelarse es algo connatural al ser de Dios como sujeto o espíritu. Este último punto guarda una íntima relación con la teoría especulativa hegeliana de la Trinidad, pues revelarse y alienarse —como premisa para conocerse-en-otra-cosa— no son sino las dos caras de la misma moneda. Revelarse restaura la unidad con lo alienado. En este sentido Hegel entendió la revelación como revelación de Dios».

²⁰ Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe*, 264.

²¹ Cf. *Die deutsche protestantische Christologie der Gegenwart*, SW 4, 303.

de Dios, es decir, que Dios pueda realmente llegar a ser algo nuevo (*egéneto*: Jn 1,14) sin que implique la pérdida de su condición divina:

«El fenómeno originario dado en la fe es precisamente la propia alienación de Dios, el devenir, la kénosis y génesis de Dios mismo, que puede devenir en cuanto en él, al poner lo otro originado, se hace él mismo lo originado, sin tener que devenir en lo suyo propio, en lo originado mismo. En cuanto Dios se aliena a sí mismo en medio de su permanente plenitud infinita, surge lo otro como su propia realidad divina»²².

Dios es libre posibilidad primigenia, no la necesidad de *tener que*²³ y es desde esta plenitud infinita desde donde se aliena para asumir como propia la naturaleza creada para ser gramática y expresión de su auto-comunicación en la encarnación. Es por lo tanto desde el fenómeno originario en Dios desde donde tiene que ser entendida la creación y la encarnación como dos momentos distintos, unidos intrínsecamente entre sí, de la única historia y manifestación de Dios para con lo no divino.

Aplicar el concepto de alienación a la vida trinitaria ya sea en la perspectiva inmanente como en la dimensión económica fue el gran punto de renovación que Hegel aportó a la teología y en la que a distancia, pero influenciado por él, se sitúa K. Rahner²⁴. La diferencia radical entre el filósofo y el teólogo es que Hegel pone en el seno trinitario el momento negativo haciendo de la creación y encarnación dos momentos necesarios para la constitución plena de las procesiones trinitarias, para que llegue a su plenitud. Rahner parte de la plenitud y de la pura posibilidad de Dios, no del momento negativo. Dios es plenitud de amor que se desborda como expresión y auto-comunicación en el Hijo y desde él surgen y hay que comprender la creación y el mundo. Pero aunque la

²² K. RAHNER, «Para una teología de la encarnación», *ET* 4, 150-151.

²³ Este *tener que* es una expresión que Rahner utiliza para designar una necesidad primigenia de la que uno no se puede separar. En este sentido el hombre es necesidad primigenia no *posibilidad originaria* como lo es Dios trinitario. El hombre no puede no preguntarse, es necesariamente pregunta porque constitutivamente es pregunta (*Espíritu en el mundo*, 74). Esta es la diferencia entre Dios y el hombre. Dios no necesita de ninguna respuesta pues en su seno trinitario es a la vez pregunta y respuesta permanente. No necesita necesariamente salir de sí y preguntar, ya que toda necesidad está satisfecha en su propia vida intradivina. En Dios libertad y necesidad coinciden.

²⁴ Rahner ha mostrado explícitamente la separación y su postura crítica respecto de la teología trinitaria de Hegel. Cf. K. RAHNER, «Problemas actuales de cristología», *ET* 1, 197, nn. 28-29; 201, n. 32; «Para una teología de la encarnación», *ET* 4, 149-150, n. 3; «Exégesis y dogmática», *ET* 5, 104.

palabra kénosis, como la de alienación, recogen bajo algún aspecto un sentido negativo, es absolutamente claro que parte de la plenitud, de la libertad en el amor y nunca de la necesidad divina. «Dios no llega por el mundo a su propia plenitud. El mundo llega a ser porque Él es plenitud, pero Él no llega a ser creando el mundo»²⁵.

c) EXISTENCIAL, GRAMÁTICA, PREGUNTA-RESPUESTA:
EL DIÁLOGO CON HEIDEGGER

La relación entre Rahner y Heidegger sigue siendo uno de los temas de mayor discusión en torno a la teología de Rahner. Pero quizá tiene razón K. Neufeld cuando, apoyado en declaraciones del propio Rahner, señala que éste ha sido un tema que se le ha dado una importancia excesiva²⁶.

La relación con Heidegger hay que comprenderla fundamentalmente no como una influencia en temas concretos, sino una influencia en la manera de enfrentarse a los problemas, es decir, más que de una influencia material se trataría de una influencia formal. Quizá el texto que mejor nos explica esta influencia formal es el artículo de Rahner en el que explícitamente se enfrenta a la filosofía existencial de Heidegger. Creo que la visión que tiene Rahner de la filosofía de Heidegger, tal y como está expuesta en este artículo, es el mejor ejemplo de la verdad y los límites de esta relación. En el fondo creo que su visión de la metafísica existencial de Heidegger es una parábola de lo que Rahner ha que-

²⁵ K. RAHNER, *Der Mensch in der Schöpfung, Sämtliche Werke* 8, Düsseldorf-Freiburg 1998, 51.

²⁶ K. RAHNER, *Confessare la fede nel tempo dell'attesa*, 47. Para una valoración justa y equilibrada de esta relación desde un punto histórico-biográfico y desde la perspectiva global de la obra de Rahner Cf. K. H. NEUFELD, *Die Brüder Rahner*, 110-123; A. RAFFELT, *Editionsbericht, Geist in Welt, Sämtliche Werke* 2, Düsseldorf-Freiburg 1996 (SW, 2), XV-XXIII. Desde un punto de vista estrictamente filosófico E. BRITO, «La réception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique», *NRT* 119 (1998) 356-357, y «Vision dell'essence et écoute du Verbe (K. Rahner)», in: *Heidegger et l'hymne du Sacré*, Leuven 1999, 692-703. Para este autor hay una relación (y crítica) de Rahner respecto del primer Heidegger, pero tal y como Rahner lo comprende, fruto, al menos en parte, de no tener disponible toda su obra posterior. Es muy significativa la afirmación de este autor cuando pone a Rahner como ejemplo de la utilización de un concepto heideggeriano para articular un tema teológico. Así el concepto existencial para su teología de la gracia (285). Creo que este es el verdadero tono en el que hay que entender el diálogo y la influencia de la filosofía de Heidegger en Rahner.

rido hacer en la teología²⁷. Rahner quiere subrayar que la tarea filosófica de Heidegger ha consistido en hacer propia y fundamentalmente metafísica, frente a una *precipitada y falsa* interpretación de ésta, que la reduce a antropología o a moral por no comprender en serio la *forma* o el *modo* nuevo en que Heidegger se plantea la cuestión que ha sido el centro de la metafísica clásica desde Heráclito hasta Hegel: la cuestión del ser en cuanto tal y en general. En otras palabras, no se ha comprendido lo que significa el método trascendental y existencial. Análogamente nosotros podemos aplicar este pensamiento a la obra teológica de Rahner cuando desde una falsa y precipitada interpretación, ésta se caracteriza como una teología que opera un *reduccionismo antropológico*. Rahner, al igual que Heidegger en filosofía (tal como él lo entiende), quiere plantear las cuestiones de siempre, propiamente teológicas, desde un método nuevo que, siguiendo la línea iniciada por Descartes y articulada y formulada por Kant, se puede denominar *método trascendental*. El contenido es el mismo: para Rahner Dios (así como para Heidegger la cuestión del ser), pero el *modo* o el *lugar* en el que se plantea esta cuestión no es el lugar clásico de la teología (Dios como objeto), sino el sujeto que conoce o las condiciones de posibilidad del conocimiento que tiene el sujeto. Pero plantear aquí la cuestión no significa que en el fondo y en primer lugar no sea una cuestión propiamente metafísica, en Heidegger, y teológica, en Rahner. Quieren plantear la cuestión de Dios o del ser²⁸ en el nuevo areópago en el que se ha situado la filosofía moderna, el hombre, pero nada más opuesto a su pensamiento, como al de Heidegger, querer reducir la teología (o la filosofía) a antropología, psicología, o sociología.

Pero otra premisa de importancia. Si ambos autores son comparables en la forma, no lo son en el contenido. Cuando Rahner utiliza una expresión o un concepto de la filosofía de Heidegger no podemos pensar inmediatamente que Rahner asume sin más lo que significa esa palabra para Heidegger, sino más bien lo contrario. O al menos tenemos que pensar que al utilizar Rahner esa expresión, lo que quiere es hacer teología de una manera responsable —es decir, en el momento actual de la historia del espíritu y del pensamiento humano— y crítica, pues al

²⁷ K. RAHNER, *Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger* SW 2, 317-346. Publicado por primera vez en francés en 1940.

²⁸ Cuando comparo la filosofía de Heidegger como aquella que se preocupa e investiga por la cuestión del Ser y la teología de Rahner como aquella que se ocupa de la cuestión de Dios no me estoy refiriendo a que Rahner desde un punto de vista filosófico confunda a Dios y el Ser. Cf. E. BRITO, *Heidegger et l'hymne du Sacré*, 702-703.

acercarse a una determinada expresión (semejanza) se nos hace más evidente y patente la diferencia en el contenido (desemejanza). Tan significativa es la relación o semejanza entre ambos como la desemejanza. Lo que para Heidegger es el *mundo*, para Rahner es *creación*; y lo que para Heidegger es el *hombre*, para Rahner es el hombre a la luz del *Hombre* (Cristo).

No es este el lugar para entrar en la discusión de si esta visión de la filosofía de Heidegger es correcta. Lo que me importa subrayar es *cómo* la comprende Rahner, porque es desde esta comprensión personal desde donde él formulará su método trascendental en teología.

Para ver en concreto esta relación he querido poner de relieve una serie de palabras y conceptos que pueden acercarnos, de manera general, y entendidos en un sentido amplio, a la filosofía de Heidegger y que Rahner aplica a uno de sus programas más significativos de su teología: el paso de una cristología óntica a una ontológica. Entre estas palabras destacamos onto-logía, *logos*, gramática y el binomio pregunta-respuesta. El punto de partida o el fundamento de posibilidad para este cambio de perspectiva en la cristología se encuentra estudiado en sus dos primeras obras filosófico-teológicas: *Espíritu en el mundo* y *Oyente de la Palabra*. Si el contenido material del primer estudio es la metafísica del conocimiento de Santo Tomás, la forma de afrontarlo (uso formal) es el nuevo planteamiento filosófico de Heidegger —sin olvidar el influjo de Kant a través de Maréchal— que concibe la metafísica desde un plano más fenomenológico y existencial. Para Rahner «la filosofía existencial es en el fondo un análisis trascendental del hombre concreto, del *Dasein*, una analítica que sirve como fundamento a una ontología»²⁹.

Se trata de pasar de concebir el ser en sentido cosista (óntico) que reduce «la ontología (metafísica clásica) a una teoría de los objetos o a un sistema de categorías» a otra visión donde ser y conciencia son realidades coextensivas (onto-logía) convirtiendo así la ontología clásica en una «metafísica de la existencia cuya misión sería el descubrimiento de la constitución del ser de la Existencia, aquello que hace posible las existencias»³⁰. En cierta medida, en la nueva interpretación que Rahner hace de la metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás, sigue la antropología de Kant en cuanto que comprende al hombre como espíritu creado (*Geist*), en quien se manifiesta esa correlación entre ser y

²⁹ K. RAHNER, *Einführung in den Begriffe der Existentialphilosophie bei Heidegger*, 344.

³⁰ J. FERRATER MORA, «Ontología», en *Diccionario de Filosofía* 3, Madrid 1981, 2425. Cf. M. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires 1953.

conciencia. Pero sigue a Heidegger —en cierta medida contra Kant—, al menos en su análisis fenomenológico del «primer *a priori* de la existencia humana que en su último estadio se revela como el infinito del Absoluto»³¹, para separarse de una comprensión del hombre desde la pura idea (*Geist*) y concebirlo en su propia existencia e historia (*in Welt*) como aquel que está abierto desde su ser (*Hörer*) a una revelación de Dios en la historia, a la revelación del Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, en definitiva la revelación de Jesús de Nazaret (*des Wortes*)³².

El programa que Heidegger realiza en el plano de la filosofía lo aplica Rahner —análogamente— a la teología³³:

«Pero junto a una cristología óptica, es decir, una cristología que hace sus enunciados con ayuda de conceptos (“naturaleza”, “hipóstasis”) que puede tomarse de realidades objetivas (cosificadas), en principio es posible también una cristología ontológica, es decir, una cristología cuyos conceptos, modelos de inteligencia, etc., se orientan a realidades estrictamente onto-lógicas y a su identidad originaria de ser y conciencia»³⁴.

Un programa que tiene un fin claro y determinado:

«Bajo muchos aspectos, esta última cristología podría de antemano evitar mucho mejor el peligro de una tergiversación monofisita-mitológica que una *cristología óptica*.»

Y que se desarrolla desde un fundamento clásico de la tradición tomista:

«El presupuesto de tal “cristología ontológica” es la idea formulada ya en el tomismo clásico de que en definitiva ser y conciencia son lo mismo, de que el ser está dado a sí mismo, y con ello está confiado a sí mismo en el conocimiento y la libertad y precisamente así está abierto al todo de la realidad.»

Desde esta perspectiva podemos entender la preferencia de Rahner por aquellas categorías que proceden del campo semántico del «lenguaje

³¹ K. RAHNER, *Einführung in der Begriffe der Existentialphilosophie bei Heidegger*, 345. Sólo en el primer existencial porque el segundo «*ser en la historia*» lleva a Heidegger a un nihilismo y ateísmo radical en el que se llega a identificar el ser con la pura nada. Cf. *Id.*, 339-345.

³² *Id.*, 345-346.

³³ Coincide esta apreciación con la que hace Neufeld (*Die Brüder Rahner*, 122) al afirmar que es a partir de la mitad de los años 50, especialmente a partir de 1957 cuando Rahner comienza a tener más en cuenta su libro anterior *Geist in Welt*.

³⁴ K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe (CFF)* 354. También para los dos textos siguientes.

je»³⁵. Así para designar a la segunda persona de la trinidad —aunque como es lógico lo fundamental es el dato bíblico del prólogo joánico y la cristología del Logos del siglo II— casi siempre utiliza el título de «Logos» (muy pocas veces el de Hijo). El hombre, cifra de Dios y palabra abreviada, es descrito como aquél que constitutivamente es «pregunta» en búsqueda trascendental por esa «respuesta» que lo colme y plenifique³⁶. La creación es definida como la «gramática»³⁷ del posible decirse de Dios hacia fuera de lo no divino o el contexto (creación) o el texto (hombre) en el que Dios, en su Palabra inmanente, se expresa *ad extra*, cuando quiere comunicarse fuera de lo no divino.

LA TEOLOGÍA ES PENSAR

Esta expresión es del propio K. Rahner cuando hacía sus esbozos para el plan de una nueva dogmática³⁸. Su preocupación a la hora de renovar la teología no se situaba sólo en un cambio de terminología o de esquemas, sino en aprender y decir algo sobre la *cosa* y la *realidad* misma que la teología tiene entre manos. En realidad «una cosa es hablar del ente en forma narrativa y otra, captar el ente en su ser». Esta afirmación que Rahner pudo escuchar cuando asistía a las clases y seminarios de Heidegger durante los años de estudio de filosofía en Freiburg, o sencillamente leerla en el párrafo 7.º de su obra *Ser y tiempo*,

³⁵ Para Heidegger el lenguaje es siempre el *lenguaje* sobre el *ser*.

³⁶ Cf. K. Rahner, *Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger*, 322-324; 339. De la pregunta por el *ser* en cuanto tal y en general (ontología) Heidegger pasa a preguntarse por *aquél* que pregunta por el ser (antropología) para terminar analizando el acto de *preguntarse* en sí mismo (lenguaje-hermenéutica) como lo constitutivo de la filosofía y del ser hombre. El hombre está siempre y en primer lugar subordinado a la cuestión universal del ser.

³⁷ Cf. M. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, 89: La gramática de las palabras ni sólo ni en primer lugar se ocupa de la forma literal y fonética de las palabras. Toma los elementos morfológicos que aparecen en ellas como señales dirigidas a determinadas y diferentes direcciones del posible significado de las palabras y de la inserción de las mismas, de este modo señalada, en una proposición, en una ulterior estructura del habla». Hay que tener en cuenta que es un curso dado por Heidegger en WS/1936 y en el que Rahner participó (Cf. SW 2, XVII). Anteriormente F. Rosenzweig había hablado de la relación entre Gramática y Palabra para poner de relieve la relación entre creación, revelación y redención *La estrella de la redención*, Salamanca 2002, 150-153.

³⁸ «Ensayo de esquema de una dogmática», *Escritos de Teología (ET)* 1, 26. Cf. SW 4, 415.

puede ayudarnos a comprender lo que Rahner quiere decir. Para Rahner la teología no consistió tanto en narrar lo que otros decían, sino que escuchándolos atentamente, con ellos, hacer teología. Por eso él define la teología como pensamiento. La teología es pensar. Pero podríamos continuar con el filósofo alemán anteriormente citado, y preguntarnos, ¿qué significa pensar? Si para Rahner pensar y ser se encuentran estrechamente entrelazados, esto significa que el pensar es el ejercicio en el que intentamos captar los entes para que nos hagan transparente el ser. Así, se da una relación casi inmediata entre la palabra que intenta expresar el ser y el ser que se nos revela en la palabra.

Rahner ha ejercido este pensamiento al hacer teología a través de tres momentos centrales que están íntimamente relacionados: la mirada a la realidad que se nos da y se nos ofrece, asombrándonos ante ella; el momento en el que intentamos comprender (*verstehen*) esa realidad en su lógica y sentido último (*logos*), pero sin apresarla (*begreifen*); y por último, presuponiendo esa realidad dada, vivida, experimentada y comprendida por mí en su propia lógica y sentido, nos preguntamos por las condiciones de posibilidad y el fundamento necesario para que esa realidad acontecida haya podido suceder de la manera como ha acontecido³⁹. En la última lección en torno a la pregunta ¿qué significa pensar?, Heidegger comenta que la palabra pensar implica y significa a la vez memoria, gratitud y recuerdo. Rahner ejerció la teología como memoria agradecida a una Palabra preveniente. Pensó a fondo la realidad misma no para apresar en su sistema o en sus conceptos al Dios incomprendible, sino para expresar su actitud agradecida y doxológica a Dios (*Deus semper maior*) y ejercer su responsabilidad ante los hombres de su tiempo. A la teología no le basta narrar, contar ni repetir lo que otros ya han dicho, sino que tiene que pensar. Se acusa a la teología de ser una ciencia muerta o a punto de extinguirse. No está mal que recordemos que sólo quien es capaz de pensar lo más profundo, puede vivir la realidad más viva⁴⁰.

³⁹ Cf. *Grundkurs des Glaubens* SW 26, 199 [CFF, 246-247]. La conexión de estos tres momentos tiene su correspondencia con los cuatro verbos que aparecen *Grundkurs des Glaubens*, 139 [CFF, 175]: «[...] Die Geschichte gerade im letzten die Geschichte der Transzendentalität ist: und umgekehrt kann diese Transzendentalität des Menschen nicht als ein Vermögen verstanden werden, das unabhängig von der Geschichte gegeben, erlebt, erfahren, reflektiert wird». Creo que este texto muestra muy bien el camino que realiza Rahner en su proceso de conocimiento y en su quehacer teológico: desde la realidad dada y acogida, hasta el concepto reflexionado (lo dado, lo vivido, lo experimentado, lo reflexionado).

⁴⁰ HÖLDERLIN, *Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste*.

CONCLUSIÓN

Este breve e incompleto análisis de la relación entre la teología de Rahner y tres de los grandes filósofos de la modernidad (Kant, Hegel y Heidegger) nos muestra que Rahner siempre se movió dentro del discurso y la reflexión teológica. Tanto el fundamento último de su teología como su objetivo, era la revelación, testimoniada en unos documentos escritos (Biblia) e interpretada por la tradición y el magisterio eclesial. La filosofía o el lenguaje filosófico desde el cual expuso su teología, no era más que el instrumento conceptual necesario para expresar la teología de siempre con honestidad intelectual y a la altura del tiempo, queriendo dar razón y ofreciendo universalidad al evangelio de nuestra salvación y de la palabra de la verdad (Ef 1,13).

Un ejercicio de memoria agradecida (pensar) por el primer centenario del nacimiento de Rahner, no puede consistir en repetir sin más sus afirmaciones, ni tampoco en narrar y contar fielmente lo que el dijo o quiso decir, sino cómo él y con él, *hacer teología*.