

MICHAEL SCHULZ *

LA NECESARIA MEDIACIÓN FILOSÓFICA DE LA FE Y DE LA TEOLOGÍA SEGÚN KARL RAHNER

Fecha de recepción: enero 2005.

Fecha de aceptación y versión final: febrero 2005.

RESUMEN: Este artículo reconstruye los argumentos filosóficos con los cuales Karl Rahner intenta justificar racionalmente la *posibilidad* de la fe en una autocomunicación definitiva del Dios Trino en el acontecimiento de Cristo. La necesidad de una demostración filosófica de la posibilidad e inteligibilidad de una revelación definitiva de Dios en la historia humana resulta de la negación de tal revelación (Lessing, Hick) y de la exigencia intrínseca de una automediación de la fe misma en el horizonte de la razón.

PALABRAS CLAVE: Karl Rahner, sistemática, fe y razón, filosofía, teología.

The necessity of a philosophical mediation in faith and theology according to Karl Rahner

ABSTRACT: This article reconstructs Karl Rahner's attempt at philosophically justifying the *possibility* of a faith in a triune God's definitive self-communication through the event of Christ. The necessity of such a philosophical demonstration of the mere possibility and plausability of a definitive revelation of God in history results from the fact of its having been denied (Lessing, Hick) as well as

* Facultad de Teología de la Universidad de Bonn (www.dogmatik.uni-bonn.de); michael.schulz-2@koeln.de

from the demand for self-mediation within the horizon of reason which is intrinsic to faith.

KEY WORDS: Karl Rahner, systematic theology, faith and reason, philosophy, theology.

1. UNA TAREA DE LA FILOSOFÍA CRISTIANA: EXPLORAR LA RACIONALIDAD DE UNA VOCACIÓN SOBRENATURAL

«Entre los elementos objetivos de la filosofía cristiana está también la necesidad de explorar el carácter racional de algunas verdades expresadas por la Sagrada Escritura, como la posibilidad de una vocación sobrenatural...», subraya Juan Pablo II en su encíclica *Fides et ratio* (n.º 76). Explorar el carácter racional de la posibilidad de una vocación sobrenatural ha sido exactamente la meta que el jesuita Karl Rahner (1904-1984) se puso en la parte filosófica de su pensamiento sin, por eso, comprometer la identidad de la reflexión filosófica¹. Sabía, como también el papa lo expresa, refiriéndose a Tomás de Aquino y al Concilio Vaticano I, que «algunas verdades que, aun no siendo por naturaleza inaccesibles a la razón, tal vez no hubieran sido nunca descubiertas por ella, si la revelación la hubiera dejado sola» (Ibid.).

Un ejemplo de estas verdades accesibles a la razón, pero descubiertas gracias a la revelación, es «el concepto de un Dios personal, libre y creador» (Ibid.). La realidad de una vocación sobrenatural, sin embargo, queda siempre inaccesible a la razón filosófica. La razón jamás puede deducir una acción libre, como la vocación del hombre a participar en la vida divina, de un puro concepto de Dios. No obstante, como dice Juan Pablo II, es posible y necesario mostrar la *razonabilidad* de esta experiencia de la gracia en la forma de tal vocación sobrenatural, mediada por la libre auto-revelación de Dios.

¹ Cf. MICHAEL SCHULZ, *Por qué los teólogos cultivan la filosofía: Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar*: Revista de Occidente, n.º 258 (2002) 32-61; *Theologen als Philosophen: Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar. Zum 100. Geburtstag von Karl Rahner (5. März 1904) und Hans Urs von Balthasar (12. August 1905)*: Rivista teologica di Lugano 9 (2004) 61-92.

2. LA BASE «NATURAL» DE UNA VOCACIÓN SOBRENATURAL Y LA EXPERIENCIA DE LA GRACIA COMO MOTIVOS PARA UNA FILOSOFÍA DEL *OYENTE DE LA PALABRA*

En su escrito *Oyente de la palabra* (1941)², Rahner pretende hacer comprensible que el hombre como tal tiene abiertos sus «oídos» a la revelación y a una posible vocación sobrenatural. El hombre es por su naturaleza el destinatario de una posible palabra divina por la cual Dios se comunica en la historia humana. En el contexto de su teología, Rahner quiere mostrar con esta demostración de tipo filosófico-religioso, que también es posible una experiencia de la gracia divina. De esta experiencia de la gracia habla el libro que constituye la base y el fundamento de la espiritualidad de la Compañía de Jesús: los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Sin embargo, la teología neoescolástica en tiempos del joven Rahner no consiguió hacer comprensible de forma satisfactoria la posibilidad de una experiencia de Dios y de su gracia, porque para garantizar la plena libertad de la gracia separó en exceso gracia sobrenatural y naturaleza humana. La conclusión desde esta perspectiva era obvia: el hombre no puede hacer una experiencia de la cercanía de Dios en su naturaleza, en su horizonte humano. La demostración de que la naturaleza humana está abierta a la gracia de Dios y de que por sí misma está orientada de forma dinámica hacia lo sobrenatural, expone la razón de una posible experiencia de la gracia en la naturaleza humana, en el horizonte del hombre. Rahner se sitúa así en la línea del planteamiento de la *Nouvelle theologie*, de su compañero Henri de Lubac (1896-1991), y de Maurice Blondel (1861-1949) quien con su libro titulado *La acción* (*L'Action*, 1893) hizo época, mostrando que el hombre necesita la revelación en modo absoluto, pero que al mismo tiempo, el hombre es absolutamente incapaz de esta revelación. Es decir, que el hombre de ninguna manera puede conseguir por sus propias fuerzas el acontecimiento de la autocomunicación de Dios.

Karl Lehmann y Nikolaus Schwertfeger ponen de relieve que la teología de Rahner tiene su centro de gravitación en esta idea de la experiencia de la gracia³. Es decir, que la teología rahneriana, también en su

² KARL RAHNER, *Hörer des Wortes* (Sämtliche Werke 4), Freiburg u.a. 1997.

³ KARL LEHMANN, *Einführung: Karl Rahner. Ein Porträt*, in: ders.; A. RAFFELT (Hgg.), *Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch*, Freiburg u.a., 13*-53*, 1979; NIKO-

parte filosófica, tiene la función de explicar razonablemente esta posibilidad de la experiencia de la gracia en el ser humano: de la posibilidad de encontrar a Dios y escuchar la llamada sobrenatural. De esta posibilidad de un encuentro con Dios y de la llamada en la propia vida trata Ignacio en los Ejercicios Espirituales. Precisamente las últimas publicaciones sobre la obra de Rahner se sitúan en esta misma perspectiva al intentar hacer evidente la base espiritual del pensamiento de este teólogo.

Pero hay otros motivos para esta proyectada mediación filosófica de la revelación, de su simple posibilidad —un razonamiento filosófico que ciertamente presupone el hecho de la revelación.

3. MOTIVOS EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO PARA UNA FILOSOFÍA DE LA REVELACIÓN: EL FOSO DE LESSING Y UNA TEOLOGÍA ANTI-ENCARNATORIA

El primer motivo consiste en la problemática puesta por la Ilustración. En ella se impugnó que Dios, lo infinito, absoluto, necesario, tenga la capacidad de revelarse de una vez por todas, en lo finito, relativo y casual-contingente de los acontecimientos históricos. Se afirmó que a una revelación histórica jamás le puede competir una exigencia de verdad universal. G. E. Lessing (1729-1781) habló de un foso horrible e insuperable entre verdades racionales generales, tales como las que conoce la matemática, y verdades históricas ocasionales, relativas, que sólo tienen importancia para un ámbito cultural, determinado espacial y temporalmente⁴. En un acontecimiento histórico no tiene cabida nada universal y necesario. La historia de un hombre contingente es, por decirlo así, demasiado estrecha para la amplitud, necesidad y verdad universal del Dios infinito. La libertad humana hace historia, poniendo sólo hechos contingentes, no-necesarios, que, por tanto, no pueden mediar la cercanía de la libertad absoluta.

Los ilustrados no niegan una cierta forma filosófica del conocimiento de Dios; Dios como ser necesario y general es concebible por la razón pura,

LAUS SCHWERTFEGER, *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der «anonymen Christen»* (= FThSt 123), Freiburg u.a. 1982.

⁴ GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, in: ders., *Werke VIII*, hg. v. H.G. Göpfert, Darmstadt 1996, 9-14.

por la razón que trasciende la dimensión de lo contingente e histórico. No pocos, como los deístas ingleses, están convencidos de que también la libertad divina y creadora es accesible por la demostración filosófica. Pero no hay un contacto vital de Dios con esta capacidad humana que llamamos libertad y voluntad y que es capaz de realizar hechos históricos. Por este motivo una historia salvadora, que resulta de la interacción de libertad humana y divina, no es posible. Jesús, el carpintero de la aldea de Nazaret en Galilea, es imposible que sea la encarnación de Dios. De la misma forma, Dios no es capaz de hablar a los hombres, tal como la fe de Israel confiesa, acerca de Abraham, Moisés y los profetas: Dios no cabe jamás en palabras limitadas humanas. Por el mismo motivo es también imposible *a priori* un libro divino como el Corán, lo mismo que una Sagrada Escritura inspirada por el Espíritu de Dios. En este contexto, la Iglesia sólo puede ser considerada como un club de simpatizantes de Jesús o de su ideal moral, pero no como comunidad sustentada por Dios, en la que su revelación es transmitida auténticamente y comunicada en la predicación y en los sacramentos. En una palabra, judaísmo, cristianismo y también el Islam son imposibles *a priori*, en cuanto religiones con una exigencia universal de verdad (para el budismo no se presenta el problema de esta manera, ya que la doctrina de Buda Siddharta Gautama no se considera como revelación de un Dios personal).

Immanuel Kant (1724-1804) pretende mostrar además la imposibilidad de un conocimiento metafísico de Dios que los ilustrados y racionalistas todavía admiten. Si bien, según Kant, tenemos que *pensar* la idea de Dios como la idea suprema de unidad y última condición trascendental del determinar objetos, sin embargo, no hay un camino que sea capaz de pasar del pensar a Dios al conocimiento real de Dios, porque Kant pone como criterio de toda forma de conocimiento la relación con objetos que permiten una posible experiencia física⁵.

Actualmente hay una serie de teólogos cristianos que, siguiendo la tradición de la Ilustración y de Kant, dicen que el Dios ilimitado puede revelarse sólo parcialmente en hombres diferentes, esto es, limitado y ocasionalmente, porque tanto el hombre como el lenguaje humano son realidades limitadas. No hay, por tanto, una revelación verdadera de Dios mismo. Ya en el nivel filosófico sería evidente que Dios queda inaccesible por el cono-

⁵ Cf. IMMANUEL KANT, *Die Kritik der reinen Vernunft*, B 369-398, 600-670 (Werke ed. por W. Weischedel, Bd. 4), Darmstadt 1975, 321-340, 515-563.

cimiento humano; no se puede decidir si Dios es una realidad personal, impersonal o más allá de la alternativa del ser personal e impersonal. Dios es identificado con la así llamada cosa-en-sí de la epistemología kantiana, de la que no podemos tener ningún concepto. Me estoy refiriendo al protagonismo que ha adquirido en nuestros días la teología pluralista de la religión: Wilfred Cantwell Smith, John Hick, Paul Knitter y otros⁶.

Otra forma de una teología negativa se encuentra hoy también en la filosofía posmoderna que subraya la alteridad de Dios y ve en el Dios de la encarnación una concreción (*Konkretheit*) peligrosa de Dios para la libertad humana y para el misterio de Dios, que de suyo es imposible representar. Jean-François Lyotard (1925-1998) interpreta el guión que aparece en la expresión «judeo-cristiana» no como un guión que une la historia de judaísmo y cristianismo, sino como una línea divisoria, porque mientras que el cristianismo conoce una imagen que define a Dios, el judaísmo prohíbe toda imagen o representación de Dios. Por este motivo la historia del judaísmo y del cristianismo son historias muy diferentes, son historias que no pueden unirse mediante un concepto de Dios o bajo la comprensión de una única historia de salvación. No forman una única metanarración⁷.

4. PRIMERA CONDICIÓN DE LA REVELACIÓN: DIOS, UNA REALIDAD PERSONAL, NO SÓLO UNA IDEA

Para mostrar ahora que en general y fundamentalmente es *posible* una revelación definitiva como acontecimiento histórico y que una revelación no representa ya desde el principio una aceptación contradictoria en sí y carente de sentido, Rahner intenta mostrar la existencia de un Dios personal y con ello la posibilidad de una revelación definitiva en la historia de un hombre, valiéndose de medios filosóficos. Precisamente con medios filosóficos, porque con argumentos filosóficos se negó la posibilidad de la revelación.

⁶ Cf. JOHN HICK, *God Has Many Names*, London 1980; *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi im Dialog mit den Religionen*, hg. G. L. Müller und Massimo Serretti, Freiburg 2001.

⁷ Cf. JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *Un trait d'union*, Québec-Grenoble 1993; ders. u. EBERHARD GRUBER, *Ein Bindestrich. Zwischen «Jüdischem» und «Christlichem»*, Düsseldorf-Bonn 1995.

Rahner se aprovecha del método trascendental de Kant, es decir, la reflexión que analiza las condiciones del sujeto humano de conocer, pensar y actuar. Pero Rahner intenta de atravesar los límites epistemológicos puestos por Kant.

Primero, Rahner desarrolla la idea de que el hombre es un ser orientado a la trascendencia en todas sus capacidades espirituales y por eso es el posible destinatario de una revelación definitiva de un Dios personal⁸.

Rahner acepta la demostración de Kant de que tenemos que pensar a Dios como última condición trascendental para entender y conocer todo lo que es limitado y finito. Es verdad, sólo un ser infinito, ilimitado y necesario nos posibilita captar lo finito y limitado. Pero este ser necesario, infinito y divino no puede ser concebido sólo como una idea o un concepto sin referencia clara a una realidad correspondiente. ¿Por qué? Porque el mero concepto de Dios sería una realidad finita, incapaz de mediar una relación con lo infinito. Antes al contrario, el puro concepto de lo absoluto cierra lo finito en sí mismo y por eso no aclara el hecho de que el hombre entiende y conoce lo finito como tal. Es evidente que una simple realidad finita, una simple construcción de nuestro pensar, como dice Rahner, un simple concepto de Dios no puede ser el principio que nos haga posible trascender lo finito⁹.

Rahner concluye que la única condición que aclara el hecho que comprendemos lo finito, consiste en el pasar la realidad de los límites de lo finito hacia una dimensión del infinito, que es asimismo real. En este contexto, Rahner se refiere a una sentencia de Tomás de Aquino: «*Omnia cognoscuntia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito*»¹⁰. Todos los seres que conocen algo conocen en manera implícita a Dios en cualquiera realidad conocida. Es decir: sin relación a un Dios *real*, no hay un conocimiento de algo limitado y finito.

Rahner continúa su argumentación para mostrar que este ser infinito posee una voluntad libre y autoconsciente: Lo finito captado, lo contingente, que no lleva consigo el fundamento de su existencia y por eso no existe necesariamente por sí mismo, exige un fundamento que *quiere* la existencia de lo finito y no-necesario. Exige un ser absoluto que posee *voluntad* y, en consecuencia, capacidad cognoscitiva, porque una

⁸ Cf. KARL RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 62003, 66-116, 147-171.

⁹ Cf. *Ibid.*, 90-91.

¹⁰ Cf. RAHNER, *Hörer des Wortes*, 102; De ver. 22, a. 2 ad 1.

voluntad no menoscaba la perfección divina. Todavía esta conclusión era aceptada por los representantes de la Ilustración, dicen: no podemos poner en duda la existencia de un creador de todos los seres no-autosuficientes. Sin embargo, permanece la cuestión de cómo la libertad divina puede interactuar con la libertad humana constituyendo una historia de salvación.

5. SEGUNDA CONDICIÓN: LA POSIBLE RELACIÓN DE LA LIBERTAD ABSOLUTA CON LA LIBERTAD HUMANA

Rahner escoge dos caminos para mostrar la posibilidad de una historia de salvación. En primer lugar plantea la reflexión sobre la realidad divina. Según Lessing existe ese foso horrible e insuperable entre lo divino y lo finito. Rahner replica que no hay un *entre* - entre Dios y el mundo, no hay algo que distingue o separa Dios y la realidad creada, tampoco un foso. Dios mismo es la diferencia entre Dios y lo finito¹¹. O con otras palabras: no hay ni fosos ni abismos ni límites invencibles e insuperables para Dios. Limitar a Dios, ponerle fronteras, significa negar la infinitud de Dios y reducir a Dios a una realidad limitada y finita. La exclusión de Dios de la historia humana en nombre de la alteridad e infinitud de Dios coincide con la reducción de Dios a una realidad limitada. Pensar verdaderamente a Dios, significa tener abierta la posibilidad de una presencia de Dios en historia que supera su presencia como creador —significa contar con una interacción entre libertad divina y humana en la historia.

6. LA TEOLOGÍA NEGATIVA DEL POSTMODERNO Y EL MISTERIO PERSONAL DE DIOS

Podemos añadir otra conclusión: Una teología negativa como la del pensamiento postmoderno no corresponde en verdad al misterio de Dios, *excluyendo a priori* la no-deducible autodefinition de Dios en su encarnación; esta teología pone límites a Dios, por tanto, ni piensa ni respeta el misterio divino.

¹¹ Cf. RAHNER, *Curso fundamental*, 103.

En particular, tanto la filosofía como la teología de Rahner subrayan la permanencia del misterio de Dios: Dios se revela y se encarna como misterio, jamás captable en simples conceptos o representaciones. Misterio, aclara Rahner, no coincide con la semántica de las palabras *acertijo* o *rompecabezas*¹². Cuando hablamos de un acertijo, uno se rompe la cabeza, pero al final se entiende la adivinanza. El misterio personal de Dios es una realidad distinta. La experiencia humana ya nos enseña que, en el encuentro interpersonal, cuando otra persona se nos revela y se nos comunica, esa persona no pierde su realidad de misterio, ni se convierte en un simple concepto de nuestro intelecto. El ser personal posee tal intensidad y complejidad que jamás podemos sondearlo de manera exhaustiva. Con cuanta más razón el ser personal de Dios se escapa a toda intención de abarcarlo en conceptos y definiciones. Por eso el cristianismo tiene una idea clara y distinta del misterio de Dios, como también el judaísmo. El guión en la expresión «judeo-cristiana» no es una línea divisoria, como afirma Lyotard, sino un símbolo ortográfico que expresa justamente la unidad de las dos religiones, porque ambas se basan en el inagotable misterio de Dios.

Según Rahner, el misterio personal de Dios, accesible por la reflexión filosófica, y revelado en la encarnación, no pone tampoco en peligro la libertad y personalidad del hombre, al contrario, es la base y ganancia del misterio inagotable de la persona humana. Es el Dios inefable que quiere liberalmente la libertad humana creándola y la salva de cada forma de auto-alienación por la encarnación. Podemos concluir: El pensamiento de Rahner que intenta mostrar la posibilidad de la revelación, también muestra y prueba su eficacia en relación con el desafío que representa la filosofía postmoderna.

7. TERCERA CONDICIÓN DE LA REVELACIÓN: LA LIBERTAD HUMANA EN BUSCA DE LA LIBERTAD DIVINA

Junto a la reflexión sobre la realidad divina, Rahner plantea también la cuestión de la interacción divino-humana desde el punto de vista de la realidad finita, desde el hombre:

¹² Cf. *Ibid.*, 80-84.

Debido al hecho de que el hombre y la realidad creada, en cuanto realidades contingentes, no ponen límites a la libertad divina, se hace evidente que la relación entre Dios y hombre, instaurada en la creación, no agota las posibles modificaciones de esta relación, o un desarrollo posterior de ella. La relación entre Dios y hombre, realizada por el creador, puede conocer un desarrollo, una modificación por la libertad divina y humana, es decir: tiene una historia.

Además, la libertad humana está relacionada con la libertad divina porque sólo un ser absoluto que se acepta y se quiere a sí mismo puede representar el fundamento de la deseabilidad de todo el ser creado. Deseando algo o a alguien, la libertad humana se refiere a la causa de todos los bienes deseables, esperando encontrar un definitivo cumplimiento de su aspiración y sus esperanzas en un encuentro con el bien absoluto, con la libertad divina.

Porque la libertad y la voluntad del hombre están abiertas a la libertad divina, es posible que la libertad divina se relacione con la libertad humana, dándose a sí mismo, revelándose. Y la libertad humana tiene la capacidad de contestar a esta iniciativa de la libertad divina relacionándose en forma completa a la libertad divina.

8. EL CONCEPTO DE SALVADOR ABSOLUTO

Rahner desarrolla, a continuación, el concepto de un salvador absoluto (*Heilbringer*), en quien se realiza este encuentro de las dos libertades de manera definitiva y completa¹³. Este salvador absoluto existe y subsiste inmediatamente por la llamada sobrenatural; no existe primero y después acoge en su vida esa vocación sobrenatural, sino que *es* y existe por la llamada misma, por la palabra de Dios que el salvador absoluto también acoge por su libertad humana.

Sólo de este modo, palabra, llamada, mensaje de Dios, por un lado, y mensajero humano, por otro, forman una unidad insuperable. Si esta unidad pensable se realiza, acontece una sola vez. Se trata, por tanto, de un acontecimiento pensable de naturaleza contingente y universal, cuya simple posibilidad es negada por Lessing.

¹³ Cf. *Ibid.*, 233-235.

Por otro lado, es evidente que una pluralidad de realidades supremas e insuperables es contradictoria. Por eso la tesis de una multitud de encarnaciones, formulada por la teología pluralista de la religión, separa de manera definitiva a Dios y a la libertad humana, destruyendo la posibilidad de pensar una salvación definitiva. Y que podamos pensar la realidad de una salvación universal es otra condición de posibilidad para afirmar la posibilidad de redención y gracia fuera de los límites del cristianismo.

Rahner justificó siempre la suposición de una salvación fuera del cristianismo pero no negando, sino explicando la condición necesaria de una salvación universal, que es la unidad histórica insuperable y única entre libertad divina y humana en la forma de la unión hipostática.

Con estas consideraciones precristológicas, Rahner se mueve más bien en el campo de la teología, pero es un camino hacia la teología por un motivo filosófico: el motivo de mostrar cómo el hombre está orientado hacia una posible llamada sobrenatural de Dios, hacia una revelación de Dios que tendría que ocurrir en la forma de una encarnación de Dios. Para profundizar esta reflexión, Rahner continúa y transforma la mediación filosófica de la fe en una reflexión de naturaleza teológico-trascendental (*transzendentaltheologisch*). Pero, según mi valoración, esta reflexión no pierde su dimensión filosófica. Se trata de dos direcciones en las cuales Rahner desarrolla sus reflexiones sobre la relación entre ser humano y revelación: una dirección cristológica y otra trinitaria.

9. LA MEDIACIÓN FILOSÓFICA DE LA FE EN LA RESURRECCIÓN

Partiendo del hombre, Rahner desarrolla el pensamiento de una cristología en búsqueda y de una esperanza de la resurrección para hacer plausible la racionalidad de la fe en Jesús, el Cristo, y en su resurrección¹⁴.

En primer lugar, Rahner señala la ambivalencia de la muerte. Siguiendo parcialmente a Martin Heidegger en su análisis del existir (*Dasein*) en *Ser y tiempo* (1927), el teólogo de Friburgo muestra que el hombre vive siempre en referencia a su muerte y que es la muerte la que presta a la vida su peculiaridad única (*Einmaligkeit*) e irrepetibilidad, ya en los actos

¹⁴ Cf. *Ibid.*, 247ss, 315s, 324s, 345ss.

cotidianos. El tiempo que empleo para determinadas cosas o que paso con determinadas personas expresa mi apreciación de ellas, ya que este tiempo ha pasado sin posibilidad de rehacerlo. Porque nuestro tiempo es limitado, tomamos nuestros actos en serio. En la muerte alcanza la vida su configuración y figura definitiva.

Pero, por otra parte, la muerte destruye esta figura definitiva de nuestra vida. Así, la muerte da seriedad (*Ernsthaftigkeit*) y definitividad a la vida. Mas la muerte arrebatada de nuevo la totalidad realizada de la vida, la muerte expone la vida al sin-sentido. Esta disyunción sólo es superada cuando se parte de que la totalidad de la vida, adquirida en la muerte, no se desgarrar, sino que es salvada y preservada: esto es, si hay resurrección.

Con estos pensamientos Rahner no pretende en modo alguno demostrar la realidad de la resurrección, sino que desde su reflexión filosófica quiere hacer comprensible que es justificable por la razón creer en la resurrección, porque la vida humana siempre se afana hacia algo así como la resurrección. La filosofía puede mostrar el sentido antropológico de la resurrección, la necesidad de ella para el hombre, aunque esto no significa que pueda deducir su realidad. El hecho de la llamada sobrenatural a la vida eterna proviene sólo de la libertad divina. Ningún hombre puede conseguir demostrar o deducir desde sí mismo que él participa ya en la definitiva comunión de vida escatológica con Dios. Solo Dios puede conceder y admitir gratuitamente en su comunión.

La mediación filosófica de la resurrección ayuda a superar la impresión de que la resurrección de Jesús constituye simplemente un milagro especial, que para algunos suena como un cuento. Rahner consigue aclarar que el hombre en cuanto hombre debe justamente ansiar que llegue a sus oídos el mensaje de la resurrección, porque a él también le puede atañer.

10. LA MEDIACIÓN FILOSÓFICA DE LA FE EN LA TRINIDAD

Rahner quiere mostrar también que la posible revelación de Dios, que a su vez es filosóficamente pensable, hace necesariamente referencia a un Dios trino¹⁵. Así, el dogma de la Trinidad, que según no pocos auto-

¹⁵ Cf. KARL RAHNER, *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en: *Mysterium Salutis*, ed. por J. Feiner y M. Löhrer, Madrid 1992, 269-338.

res es una superflua complicación y agravación de la fe, documenta su lógica. Precisamente hacer más comprensible la dimensión trinitaria de la fe cristiana ha sido uno de los motivos más importantes de la teología de Rahner.

Hemos visto que según Rahner, desde el punto de vista filosófico, se puede deducir que sólo Dios basta al hombre como ser de una apertura ilimitada, como ser de la trascendencia. Sólo una realidad infinita puede ser el cumplimiento definitivo del hombre. Como consecuencia, en la perspectiva antropológica, una revelación entendida como definitiva satisfacción del ser humano tiene que tener un contenido de cualidad divina. Pero ya el concepto de una revelación definitiva nos deja la misma idea: Sólo puede ser calificada como revelación definitiva aquella que tiene un contenido tal *quo maius cogitari nequit*. Solamente un contenido que es de naturaleza divina corresponde a esta definición, puesto que es Dios exclusivamente aquello por encima de lo cual el pensamiento no puede concebir nada mayor. Por tanto, la revelación tiene que ser la auto-expresión de Dios, es decir su palabra que contiene en sí el saber de Dios de sí mismo. La revelación definitiva y escatológica de Dios tiene que ser, según Rahner, auto-comunicación de Dios. Dios se muestra así como existente en sí mismo. De eso se deduce que en Dios está el origen carente de origen y la auto-expresión de Dios, su palabra.

La auto-comunicación de Dios filosóficamente pensable, también incluye en sí su aceptación por el destinatario humano; sin tal aceptación no hay comunicación. Es decir, que la aceptación de la auto-comunicación no se debe exclusivamente al hombre que cree en ella, sino que pertenece también a la revelación de forma esencial. Este aspecto de la aceptación que pertenece a la auto-comunicación misma es designado por la Biblia «Espíritu Santo». Con otras palabras: Sólo una aceptación de la revelación que es definitiva, infalible y que es, por eso, de naturaleza divina, puede ser el cumplimiento del deseo ilimitado del hombre.

Según Rahner, la revelación existe en dos modalidades: ella es verdad como auto-expresión y auto-comunicación en la palabra divina; ella es además misterio de amor en cuanto la revelación es realidad aceptada y querida. Por consiguiente, Dios existe como unidad: es origen sin origen; existe como verdad y palabra, subsiste como amor y eterna auto-aceptación. De este modo, una filosofía cristiana que concibe el concepto de una revelación definitiva y la posibilidad de pensar una vocación sobre-

natural del hombre, llega a la puerta de la fe en la Trinidad y aclara la lógica inmanente del dogma trinitario.

Sin duda, la filosofía de Rahner continúa teniendo una gran importancia para el futuro porque nos ayuda y nos obliga a mostrar la posibilidad y la condición racional del dogma cristiano. Sin mediación filosófica, la fe arriesga y pone en peligro su comprensibilidad y comunicabilidad. El pensamiento de Rahner es un gran tesoro para el futuro de la teología y de la iglesia.