

«La teología es pensar»

La relación entre teología y filosofía en K. Rahner

Ángel Cordovilla Pérez

La publicación de la encíclica Fe y Razón (1998) ha despertado una nueva preocupación por pensar la relación entre filosofía y teología. En un momento en que la teología tiene el peligro de encerrarse sobre sí misma, cayendo en un nuevo positivismo bíblico o dogmático; en un momento en que 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).

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.

«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 filosofía. 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 teología².

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

² K. RAHNER, «Filosofía y teología», *Escritos de Teología* 6, Madrid 1968, 98-99.

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 comuni-

*la teología, en cuanto reflexión
sobre la revelación, presupone
desde su propia esencia y como
su condición de posibilidad la
filosofía*

carse. Pero esa gramática o condición de posibilidad no impone o reduce a Dios su capacidad, forma y 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 revelación. 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 éste 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 cristiana. 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 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 pro-

*el giro desde la filosofía
cosmocéntrica de los griegos a la
filosofía antropocéntrica de la
modernidad es
fundamentalmente cristiano*

posicional y cosmocéntrica de los griegos a la filosofía trascendental y antropocéntrica de la modernidad es, en su punto de partida fundamental, cristiano y se inicia ya con Tomás de Aquino³.

Rahner y el diálogo con la modernidad

Rahner asumió e interpretó el giro antropológico de la modernidad con dos palabras que normalmente aplicamos a las acciones de Dios en la historia de la salvación: «tiempo oportuno» (*kairós*) y «es necesario» (*dei*)⁴. La primera hace referencia al tiempo que ha llegado a su madurez. Bien por la temperatura que ha alcanzado desde dentro de sí mismo (cfr. Gal 4, 4), o por la presencia del fuego mismo en el corazón de sus entrañas (cfr. Mc 1, 15). Es el tiempo propicio y preparado para acoger la salvación, o el tiempo que por la presencia de la salvación en su interior llega a su maduración. El otro término aparece en el Nuevo Testamento, especialmente en la teología de Lucas, para caracterizar *algo* que sucede en la historia y que puede ser interpretado de forma diferente (por ejemplo: la muerte de Jesús). Visto desde una perspectiva a ras de tierra (historia), puede ser una acción aparentemente contraria a los planes de Dios sobre la humanidad, pero desde un plano más profundo (misterio) se trata de una acción que está *prevista y querida* por Dios de antemano en su proyecto salvífico, desde la cual nos revela la hondura de su amor. En este

³ K. RAHNER, «Filosofía y teología», 98.

⁴ ID., «Antropología teológica», *Sacramentum Mundi* 1, Barcelona ³1982, 290.

sentido lo que parecía un fracaso del proyecto de Dios, se ha convertido en la revelación definitiva e insuperable de su victoria.

Desde estas dos coordenadas ha leído Rahner el momento en el que el ser humano, siendo plenamente consciente de su dignidad y su grandeza, se ha vuelto sobre sí para pensar y comprender todo desde sí mismo. Y al definir esta situación como un *kairós*, nos está diciendo que este paso y este giro por un lado ha sido posibilitado por el propio cristianismo, que ha llevado a la humanidad a su maduración y plenitud, a la vez que es un paso propio hacia delante en el camino de maduración para acoger la plenitud. A pesar de esta lectura eminentemente positiva de este acontecimiento, Rahner no oculta la posibilidad de que en ese momento también esté mezclado con el pecado humano o una acción que parte de una interpretación equivocada de la libertad humana. Sin embargo esto no le impide seguir afirmando que, aun a riesgo de esa mal interpretación, ese momento constituyó un momento *necesario* dentro de la voluntad de Dios.

Si ésta fue su actitud de fondo respecto a lo que se ha venido llamando el giro de la modernidad, es lógico pensar que esta actitud la mantuvo ante los grandes sistemas filosóficos de Kant, Hegel y Heidegger. Rahner no hizo filosofía, pero pensó desde los retos, las preguntas y desafíos que ésta lanzaba a la metafísica clásica, a la forma en la que el ser humano tenía de conocer la realidad, a la afirmación de la posibilidad del ser humano para acoger una posible revelación de Dios, a la afirmación de la posibilidad misma de la revelación de Dios en la historia, a la necesidad de tener que pensar inseparablemente unidos a Dios (teología) y al hombre (antropología).

Si tuviera que decir brevemente cómo Rahner ha dialogado con cada uno de estos sistemas filosóficos y cómo los ha introducido en su reflexión teológica, diría que *Kant* le sitúa ante la cuestión de la posibilidad de que el hombre pueda acoger la revelación de Dios. Rahner intenta dar razón de esto después de Kant, ayudado por Kant mismo. *Hegel* le impele a pensar en toda su seriedad y en toda su hondura la encarnación de Dios en la historia. En realidad sólo el ser humano es capaz de Dios porque antes y más radicalmente Dios es capaz del hombre. Por último en la defensa que Rahner hace de la metafísica antropológica de *Heidegger*, diciéndonos que en realidad el filósofo no disuelve la metafísica en an-

tropología, sino que analizando al ser humano en el mundo, al ser en el tiempo, está haciendo metafísica, Rahner nos dice que ya no podemos hablar de Dios sin hablar del hombre, y no podemos hablar del hombre sin hablar de Dios.

a) *El hombre es capaz de Dios: el diálogo con Kant*

La historia del concepto *trascendental* bastaría para darnos cuenta de la revolución que supuso el pensamiento de Kant para la filosofía y la teología. Si hasta él, generalmente se utilizaba para nombrar esa realidad

Rahner no hizo filosofía, pero pensó desde los retos que ésta lanzaba a la necesidad de pensar inseparablemente unidos a Dios (teología) y al hombre (antropología)

que excede al ser humano y que está más allá de él, Kant la utiliza para nombrar la estructura del conocimiento humano, desde la que es posible que el hombre pueda acceder y conocer la realidad. No se trata del objeto que está

más allá de mí, sino la estructura de mi ser que me permite conocer los objetos y ser sujeto de experiencia.

Por todos es conocido que Rahner ha definido su teología como *trascendental*, siempre que esta característica «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»⁵.

De esta manera Rahner se sitúa en la perspectiva kantiana, aunque no sin un necesario discernimiento. El objetivo de Rahner es que las afirmaciones de la teología categorial (dato revelado en la historia y formulado

⁵ K. RAHNER, «Fundamentación de la fe cristiana», *Razón y fe*, 199/1 (1979) 31.

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 de fe.

Rahner no tiene problemas en asumir el reto que en su día significó la filosofía de Kant para la teología: 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 condición de posibilidad para el 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 que sostiene y funda, y como fin que orienta y consuma. El ser humano es capaz de Dios.

b) *Dios es capaz de llegar a ser hombre: el diálogo con Hegel*

Pero para Rahner este análisis no es el último ni el fundamental. Sólo el hombre es capaz de Dios porque Dios, en su mismo ser, es capaz de llegar a hacerse hombre. De tal manera que la disposición trascendental del ser humano, depende de la disposición de Dios en sí mismo (que es autocomunicación inmanente). Esta contemplación de la encarnación de Dios desde la altura y hondura del ser de Dios es realizada por Rahner desde la Escritura. Pero es pensada y articulada en gran medida desde el diálogo (nuevamente en la semejanza en la mayor desemejanza) con la filosofía de 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 historia. 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 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 considerada. Esta comunicación como alienación 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 historia⁶. En opinión de Rahner (situándose en continuidad con la mejor tradición teológica), si queremos comprender el acontecimiento de la encarnación de Dios en su ultimidad y profundidad, tenemos que partir desde arriba. «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 ori-

⁶ Cf. K. RAHNER, Curso fundamental de la fe. Introducción al concepto de cristianismo, Madrid 1998, 264.

ginado, 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»⁷.

De esta forma la encarnación de Dios nos revela el ser íntimo de Dios, que se convierte a su vez, en el fundamento de posibilidad de la encarnación y de la creación. Dios es libre posibilidad primigenia, no la necesidad de *tener que* y es desde esta plenitud infinita desde donde se aliena para asumir como propia la naturaleza creada, para ser gramática y expresión de su autocomunicación 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.

*Kant sitúa a Rahner ante la
cuestión de la posibilidad de que
el hombre pueda acoger la
revelación de Dios*

Esta comprensión de la creación y encarnación de Dios como alienación cuya condición de posibilidad está en el ser trinitario de Dios se acerca bastante a la filosofía de Hegel. La diferencia radical entre el filósofo y el teólogo es que mientras 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 autocomunicación en el Hijo y desde él surgen y hay que comprender la creación y el mundo. Pero aunque la 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»⁸.

⁷ K. RAHNER, «Para una teología de la encarnación», *Escritos de Teología* 4, Madrid '2002, 141-142.

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

c) *La teología es eternamente antropología y viceversa: el diálogo con Heidegger*

El hombre es capaz de Dios, porque Dios es capaz de llegar a ser hombre. Estas son las dos afirmaciones fundamentales que Rahner ha querido mantener unidas en su teología. Siendo este dato muy conocido a la hora de hablar de la teología rahneriana, el lector se puede preguntar qué sentido tiene aquí al afrontar el diálogo con la filosofía de Heidegger. Siendo conscientes que la relación entre el teólogo de Friburgo y el filósofo de Marburgo sigue siendo uno de los temas de mayor discusión en torno a la teología de Rahner, quiero darle la palabra al propio Rahner en un artículo sobre el concepto de filosofía existencial en Heidegger⁹. En este artículo el teólogo nos ofrece una defensa encendida (aunque crítica en algunos puntos de su filosofía) de la filosofía de Heidegger. La defensa consiste en demostrar que su filosofía existencial (en su obra *Ser y Tiempo*), a pesar de estar centrada en el análisis de los existenciales humanos, sigue siendo metafísica. Esta defensa de la metafísica antropológica de Heidegger, me parece una parábola de la labor teológica de Rahner. Cuando en su teología este último ha asumido el *giro antropológico* no es para renunciar a hacer teología, sino para hacer precisamente teología. Teología y antropología están ya eternamente unidas.

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 es caracterizada 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 de-

⁹ K. RAHNER, «Einführung in den Begriff der Existentialphilosophie bei Heidegger», *Geist in Welt, Sämtliche Werke* 2, Düsseldorf – Freiburg 1995, 317-346. Publicado por primera vez en francés en 1940.

nominar *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 ser 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, que querer reducir la teología (o la filosofía) a antropología, psicología, o sociología.

*Hegel impulsa a Rahner
a pensar en toda su seriedad y
hondura la encarnación
de Dios en la historia*

Pero 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 en el sistema filosófico del primero. Al menos podemos 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 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).

La teología es pensar

Pero quizá donde más se note la influencia de Heidegger respecto a Rahner no es en un tema o concepto filosófico concreto, sino en la manera en la que Rahner afronta los problemas teológicos e interpreta la tradición teológica. En este sentido la relación con la filosofía de Heidegger hay que comprenderla desde el punto de vista formal (manera de en-

frentarse a los problemas) y no tanto desde un punto de vista material (temas concretos)¹⁰.

La expresión que he escogido como título de este artículo y que encabeza este apartado es del propio K. Rahner, cuando junto con von Balthasar, en el patio de Canisianum en Innsbruck, hacía sus primeros esbozos para el plan de una nueva dogmática¹¹. 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 7º de su obra *Ser y tiempo*, puede ayudarnos

*desde Heidegger y su concepción del
hombre como ser en el tiempo,
Rahner muestra que no es posible
hablar de Dios sin hablar del hombre
ni hablar del hombre sin hablar
de Dios*

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 esa realidad en su lógica y sentido último, pero sin apresarla; y por último, presuponiendo esa realidad

¹⁰ Testimonio del propio Rahner en *Confessare la fede nell' atesa*, Roma 1994, 47.

¹¹ ID., «Ensayo de esquema de una dogmática», *Escritos de Teología* 1, Madrid 1967, 26.

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 acontecido. 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 incomprensible, sino para expresar su actitud agradecida a Dios 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 viva.

Conclusión

Rahner se sirvió de la mejor filosofía para hacer teología, respetando la autonomía y la identidad de cada una de ellas. Especialmente para poner en práctica esa afirmación que podríamos poner como eslogan programático de su teología: «La teología es pensar». En diálogo con Kant, ayudado por él y yendo más allá de él, pensó en radicalidad la estructura del ser humano en su dinamismo trascendente. El hombre es capaz de Dios. Pero esta verdad se apoya en última instancia en otra verdad más radical. Dios crea de esta manera al ser humano, porque él es en sí mismo posibilidad real y pura de llegar a ser hombre: Dios es capaz del hombre. Estas dos afirmaciones ya no se pueden sostener ni contemplar por separado. Teología y antropología son inseparables. La teología es eternamente antropología y la antropología es eternamente teología.

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).

Si somos fieles a la teología de Rahner, un ejercicio de memoria agradecida (pensar) por el primer centenario de su nacimiento no puede consistir en repetir sin más sus afirmaciones, ni tampoco en narrar y contar lo que él dijo o quiso decir, sino cómo él y con él, *hacer teología*. Por otro lado, la teología tendrá que asumir el nuevo momento histórico y la nueva reflexión filosófica (del giro al descentramiento antropológico) como algo *necesario*, ambiguo, pero inscrito en el plan salvífico de Dios para los hombres. ■