

KARL RAHNER, RENOVADOR DE LA TEOLOGÍA CATÓLICA

EL QUEHACER TEOLÓGICO

Celebramos durante este año el centenario del nacimiento de Karl Rahner (1904-1984), cuyo legado acoge con vocación exquisita aquel *lugar común* de la teología que es cavilación de la Iglesia de todos los siglos sobre la inagotable palabra de Dios: "A la teología actual le pertenece, desde luego, la riqueza total del ayer y de todos los tiempos pasados. En la Iglesia nada se olvida por completo"¹.

Como teólogo se sintió a gusto formando parte del pueblo de Dios –su teología de la Alianza, su espera de la definitiva salvación en el Mesías y sus dificultades externas y desgarros internos– en el que la Palabra se hizo carne; rastreando las relaciones entre Dios, el mundo y el hombre, que en los Padres de la Iglesia alcanzan su más alta e inesperada confirmación con la fórmula de la *homoiosis theo*: el hombre no es sólo una copia del modelo ejemplar divino (*secundum imaginem et similitudinem Dei*), sino que está destinado a asemejarse progresivamente a Dios. Expresado de otra forma, que el hombre finito se hace partícipe del mismo Ser divino y que en su camino gradual de deificación regresa a su procedencia². Siempre se vio obligado en el ejercicio de su reflexión al pensamiento claro,

1 Rahner, K., 'Naturaleza y gracia', *Escritos de Teología*, IV (Madrid 2002) 199.

2 San Ireneo lo expresa como sigue: "La obediencia a Dios significa persistir y no perecer, pero ser imperecedero constituye la gloria del Increado. Tales orden, armonía y práctica convierten al hombre creado en imagen y semejanza del Dios increado, siendo el Padre quien lo quiere y resuelve, el Hijo quien lo produce y lo forma, el Espíritu quien garantiza el alimento y el crecimiento, y, por

sistemático y por principios de la Escolástica, y especialmente de Tomás de Aquino, en el que descubrió que la reflexión teológica dio su primer gran paso desde la filosofía antigua, cosmocéntrica, a la de la Edad Moderna, personal. El sentido del recurso al pasado en su quehacer teológico, a las normas de fidelidad y de identidad cristianas en la historia de la Iglesia, no restaura en Rahner una *teología del pasado*; el mensaje de los hagiógrafos, de los Padres y de los Maestros de la fe es leído sobre el trasfondo de los interrogantes del presente, y se afana por entender el pensamiento y las esperanzas y sueños del hombre de cada hoy, que es, como teólogo, a quien tiene que decir y para el que ha de interpretar el Evangelio, y que por su parte le ayuda a una comprensión más profunda de la palabra de Dios³.

La teología "existencial" rahneriana, que ha sido tildada de *especulativa y alejada de la realidad*, adquiere su más profundo sentido cuando se la comprende no sólo como un intento significativo de mantener un diálogo con el pensamiento contemporáneo sino también, y en primer lugar, como preocupación por el hombre en el fundamento religioso de su situación. Vista así, su teología no es una mera exhibición erudita, pródiga al lucimiento entre colegas, sino un esfuerzo que, por causa del hombre, procura *redimir* las formas y conceptos de la tradición teológica con el fin de devolverles vida y dignidad, y desde ellos preguntar por el asunto en sí; "entonces, emergen Ireneo, Orígenes, los Capadocios, Agustín, Tomás de Aquino, Buenaventura, Suárez y, no en último término, los grandes místicos"⁴.

A nadie se le escapa que esta suma de conocimientos teológicos presupone un inmenso saber histórico y sistemático que partiendo de la pura aplicación, logra manifestar mejor que hasta ahora la doctrina eclesial. Su teología no es, desde luego, sencilla y requiere ser leída más de una vez, lo cual presupone buena volun-

fin, el hombre quien avanza poco a poco hasta alcanzar la perfección, es decir, hasta llegar a la vecindad del Increado. En efecto, perfecto es el Increado, o sea, Dios, mientras que el hombre tuvo primero que llegar a ser, luego fortalecerse, luego multiplicarse, luego ser sanado y glorificado, y por último ver a Dios. La contemplación de Dios es nuestra meta y la causa que nos hace imperecederos. Pero ser imperecederos es lo que nos conduce a la proximidad de Dios". Ireneo, *Adv. haer.*, IV,38,3; cf. V,6,1.

3 Cf. Kasper, W., 'Función de la teología en la Iglesia', *Concilium* (1970) 201-208.

4 Lehmann, K., 'El significado de Karl Rahner para la Iglesia', Lehmann, K., Wassilowsky, G., et al., *Karl Rahner: La actualidad de su pensamiento* (Barcelona 2004) 26-27.

tad y algo de alegría⁵; sin embargo da cuenta de que la teología progresa sólo si mantiene lo cavilado hasta el momento e inquiere sobre ello de nuevo más hondamente. Recelar de este modo de proceder, del esfuerzo del preguntar constante, y agotar la tradición cristiana en aquello que supuestamente se sabe desde hace tiempo para no apearnos de nuestros esquemas de pensamiento, conlleva firmar el acta de defunción del Evangelio. Como si la palabra de Dios hubiera salido al mundo para confirmar a la teología y no fuese inagotable en todo tiempo y circunstancias.

El análisis de la naturaleza humana conduce a Rahner a definir al hombre como pregunta más que respuesta⁶, por ello en su teología domina más el arte de la pregunta, todo se somete a la verificación para comprobar posibles perspectivas abiertas, que la mera costumbre del pensar; actúa así en contra del cansancio y la comodidad espirituales, que saben ya de antemano lo que la Palabra anuncia. El embotamiento espiritual fracasa ante lo que ha sido otorgado con riqueza a la teología rahneriana, a saber, inagotable celo por dar respuesta a las cuestiones fundamentales de la fe⁷; es decir, abordar aquellas preguntas cuya respuesta configuraba en tiempos pretéritos la dotación obvia del creyente y que en la actualidad provocan un intercambio de interrogantes y réplicas y que permiten la búsqueda de una respuesta honrada; lucha contra la frustración existencial, asociada a una carencia de sentido y a una sensación de vacío, que puede equiparar al cristiano con el *loco* nietzscheano que buscaba a Dios con un farol encendido en medio de la sorda carcajada: "Lo que pretendemos es reflexionar sobre la pregunta a primera vista sencilla: ¿Qué es un cristiano, y por qué este ser cristiano puede realizarse hoy con honradez intelectual?"⁸. Teología consciente de su responsabilidad crítica respecto a la fe cristiana y su tradición, que no puede pasar por alto las implicaciones práctico-sociales de los problemas que le plantean tanto su existencia pública, como el derecho, la libertad, el pluralismo, etc.⁹.

5 "Se trata de una teología del Pueblo de Dios, exenta de todo elitismo, aunque, por supuesto, de todos modos exigente". *Ibid.*, 28.

6 "El hombre no es la infinitud incuestionada -dada sin problemas- de la realidad; él es la pregunta que se levanta vacía, pero real e ineludiblemente, ante él, y que él nunca puede superar, responder adecuadamente". Rahner, K., *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona 1989) 51.

7 Como ejemplo, entre muchos, cf. Rahner, K.-Werger, K. H., *¿Qué debemos creer todavía? Propuestas para una nueva generación* (Santander 1980).

8 Rahner, K., *Curso fundamental sobre la fe*, cit., 18.

9 Pese a las diferencias que mantuvo con su discípulo J.B. Metz respecto a su 'teología política', el interés de Rahner estuvo desde el principio centrado en

“En realidad –escribe Rahner– la teología más rigurosa, entregada apasionada y únicamente a su objeto, en incesante preguntar siempre nuevo, la teología científica es a la larga la más kerigmática”¹⁰. Ello implica una doble tarea: llevar a cabo el trabajo teológico con rigor científico y confrontarse siempre con la pregunta: ‘¿y cómo se lo digo yo al padre de familia, al estudiante, al trabajador...?’. Rahner está convencido de que en teología hay que pensar si es que quiere decirse algo respetable. También está convencido de que se puede y se debe pensar desde la situación del presente, es decir, desde la *filosofía actual* y, por último, está convencido de que la tarea de la teología no es la consideración retrospectiva de su historia, sino el esfuerzo siempre nuevo acerca de cuestiones teológicas objetivas. Incluso cuando el desarrollo de los dogmas ha conducido a formulaciones clásicas del ministerio eclesialístico docente, queda algo más que hacer que repetir meramente estas fórmulas y contar a posteriori la historia que las ha ido conformando; no se trataría de “relatar teología antigua, sino, con la antigua, hacer teología”¹¹.

LA NECESIDAD DE CAMBIO

Las disputas sobre la *nueva teología* revelan el malestar que reina ante una teología oficial que deseosa de permanecer fiel a la tradición concede de manera demasiado exclusivista sus privilegios a la Neoescolástica. Pío XII en la *Humani generis* (1950) señala, entre otras cosas, los peligros de ciertas teorías relativas a la gratuidad del orden sobrenatural: “Otros desvirtúan el concepto de ‘gratuidad’ del orden sobrenatural, como quiera que opinan que Dios no puede crear seres intelectuales sin ordenarlos y llamarlos a la visión beatífica” (Dz., 2318). Se trata de una alusión apenas velada a

el entrelazamiento histórico-social del ser humano [cf. *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino* (Barcelona 1963)] y abordó, entre otros temas, la manipulación y la libertad en una sociedad pluralista y en la Iglesia [cf. *Libertad y manipulación* (Pamplona 1971)]; la libertad en la Iglesia [cf. *Escritos de Teología*, II (Madrid 2002) 93ss.; *Cambio estructural en la Iglesia* (Madrid 1974); *Lo dimánico en la Iglesia* (Barcelona 1968)]; el ateísmo/marxismo [‘Atheismus’, *LThK*, I (Freiburg i. Br. 1967) 983ss; ‘En torno a la doctrina del Vaticano II sobre el ateísmo’, *Concilium* 23 (1967) 377-399; ‘Christentum als Religion der absoluten Zukunft’, *Christentum und Marxismus*. Gespräche der Paulus Gessellschaft 1966 (Wien 1966); ‘Utopía marxista y futuro cristiano del hombre’, *Escritos de Teología*, VI (Madrid 1969) 76ss., etc.

10 Rahner, K. ‘Ensayo de esquema para una dogmática’, *Escritos de Teología*, I (Madrid 2000) 21.

11 *Ibid.*, 22.

los esfuerzos realizados por H. De Lubac, Rahner y otros a fin de interpretar la doctrina tomista del *desiderium naturale* y de la *potentia oboedientialis* como consecuencia de la discusión sobre el extrinsecismo de la gracia y del orden sobrenatural¹².

Sin embargo, los síntomas no engañaban. Se estaba fraguando lo que el historiador de la ciencia Th. S. Kuhn denominó paso de un período paradigmático a un período posparadigmático; el paradigma no desaparece pero cambia su naturaleza o el modo de concebir el problema y, después del cambio, es posible una investigación que resuelva las cuestiones¹³. La primera ola de renovación llegó a los estudios bíblicos ya antes de 1945, la exégesis católica se incorpora poco a poco a los avances e investigaciones lideradas por los protestantes; los estudios patrísticos se amplían en relación con la determinación de textos seguros, la elaboración de traducciones fieles y las investigaciones de teología positiva; el movimiento litúrgico produjo afortunadas repercusiones sobre la teología: en la teología sacramental, en las investigaciones sobre la eucaristía, la cristología, etc.

La segunda ola de renovación supuso la apertura al mundo moderno, rompiendo así el bloqueo al que estaba sometida la teología católica, atrapada en el formalismo de la Neoescolástica. Rahner describe la situación:

“Se conocía ciertamente, de una manera hasta cierto punto suficiente, la filosofía moderna no escolástica desde Descartes hasta el momento actual y también la teología evangélica desde la Reforma hasta nuestros días, aunque casi siempre a través de formulaciones simplificadas para el uso de la Escuela y para la apologética de los propios puntos de vista, pero ambas cosas representaban únicamente lo extraño, lo que había que combatir, y no aquello que en su aporética y su discutibilidad (es decir, digno de ser discutido, de acuerdo con el sentido originario de esta palabra) representaba algo que estaba dado dentro del propio ‘sistema’, como amenaza y a la vez como promesa de un horizonte más amplio. Podría afirmarse que hace tan sólo treinta años la situación de la teología católica era la de un sistema cerrado (...)”¹⁴.

A la teología se le presentaba una doble tarea. Por un lado, era preciso asumir y reelaborar creativamente en su dimensión teoló-

12 Cf. De Lubac, H., *Le surnaturel* (Paris 1946); *Id.*, *El misterio de lo sobrenatural* (Madrid 1991); *Id.*, *Petite catéchèse sur nature et grâce* (Paris 1980).

13 Cf. Kuhn, Th.S., *Estructura de las revoluciones científicas* (México 1975).

14 Rahner, K., *Schriften zur Theologie*, IX (Einsiedeln-Zurich-Colonia 1970) 82.

gica las cuestiones planteadas por el pensamiento moderno desde la Ilustración; y, por el otro, debían señalarse, en virtud de estos esfuerzos, las consecuencias que se extraerían para la existencia cristiana. A esta tarea de una transformación de la teología al servicio de la existencia cristiana práctica se consagró K. Rahner. Su método antropológico arranca de lo concreto y efectúa una correspondencia entre vida y verdad, entre experiencia y concepto; partiendo de la autoexperiencia del hombre se pregunta qué relación puede tener con la verdad cristiana. Intenta superar así la separación entre revelación y experiencia humana, sin convertir al hombre en medida y origen de todas las cosas y sin caer en una reducción subjetivista de la fe. La contribución de Rahner a la teología católica la describe J. B. Metz en estos términos: "La teología de Rahner ha roto el sistema de la teología escolástica centrándola en el 'sujeto'. Su teología ha hecho emerger al 'sujeto' sacándolo de la roca del objetivismo escolástico en que por doquier se encontraba encerrada esta teología escolástica"¹⁵.

TOMÁS DE AQUINO, UNA MIRADA RENOVADA

La *Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, fue el tema elegido para su tesis en Filosofía. En la introducción insiste el autor en poner de manifiesto la procedencia tomaziana de sus ideas; en este sentido podríamos afirmar que Rahner tiene especial interés en que el Aquinate pueda ser leído y oído en la época actual: "Con este trabajo (...) espera el autor encontrar gracia entre quienes comparten las preocupaciones problemáticas de la filosofía de hoy y están dispuestos, con el mismo Tomás, a hundir su mirada antes que nada en las cosas mismas (...)"¹⁶. Sin embargo, la insistencia en el origen de las ideas expuestas no implica un seguimiento a ultranza de la letra¹⁷; la originalidad rahneriana consiste en aplicar un criterio hermenéutico que lleve hasta la doctrina del mismo Tomás de Aquino (la metafísica del conocimiento) las cuestio-

15 Metz, J.B., 'Teología como biografía', *Concilium* 12 (1976) 770.

16 *Id.*, *Espíritu en el mundo*, cit., 16.

17 "El autor se declara partidario de aquel principio heurístico según el cual, cuando se trata de un filósofo verdaderamente egregio como lo fue sin duda santo Tomás, hay que alcanzar para sus afirmaciones un auténtico sentido filosófico (que, naturalmente, no es siempre lo mismo que un sentido objetivamente exacto). Cuando esto no se consigue, debe presumirse el fracaso del intérprete (...)" *Ibid.*, 15.

nes del presente, para alcanzar así lo verdaderamente filosófico en él y obviar "el Tomás religado a su tiempo, dependiente de Aristóteles, de san Agustín y de la filosofía de su momento histórico"¹⁸.

Espíritu en el mundo es, por tanto, una confrontación con Tomás de Aquino con el fin de reinterpretar su filosofía del conocimiento finito¹⁹, proponiendo como programa devolver la constitución del objeto al lugar que le había asignado la tradición filosófica aristotélico-tomista: la unidad relacional entre intelecto (el saber acerca del ser en el todo) y sensibilidad (saber de una cosa en un aquí y ahora)²⁰. Expresado con otras palabras: el conocer humano está situado en el mundo de la experiencia en el que se distingue un *a priori* y un *a posteriori*. El mundo de la experiencia humana, considerado en sus contenidos, es adquirido (*a posteriori*) y tematizado (*categorial*), pero está sostenido por un *a priori* (no adquirido) dado siempre con la existencia humana, y *trascendental* (a-temático) que hace posible las experiencias humanas (la realidad categorial: el conocimiento, la acción, etc.). En esto consiste la trascendentalidad: la estructura apriorística del espíritu humano como apertura radical a la Trascendencia y como condición de posibilidad de la experiencia en su diversidad categorial: "El hombre interesa a santo Tomás como el lugar en el que Dios se muestra de manera que puede ser oído en su revelación: *ex parte animae*. Para que podamos oír, si Dios habla, tenemos que saber que Él es; para que su palabra no encuentre a uno que ya sabe, tiene Él que permanecer oculto; para que Él hable al hombre, tiene que encontrarnos su palabra allí donde ya siempre estamos, en nuestra situación terrestre, en la hora terrestre. Al penetrar el hombre en el mundo *convirtiendo se ad phantasma*, se ha cumplido ya la revelación del ser en absoluto y, en el hombre, el saber de la existencia de Dios; y, sin embargo, este Dios nos permanece oculto como el más allá del mundo"²¹.

18 *Ibid.*, 13.

19 Cf. STh I, q. 84, a. 7.

20 Cf. González Montes, A., 'El conocer, trascendencia del ser: el problema de su mediación en la sensibilidad', *Id.*, *Fundamentación de la fe* (Salamanca 1994) 197ss.

21 Rahner, K., *Espíritu en el mundo*, cit., 388.

LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL

Rahner es plenamente consciente de que la pregunta kantiana sobre qué es el hombre no puede contestarse volviendo al mundo; a diferencia de la metafísica clásica que había designado al hombre un puesto dentro del cosmos, dentro de la compleja totalidad del ser, y que halló su expresión más elaborada en la concepción del hombre como un microcosmos; en la *era de la antropología* el hombre ya no busca insertarse en un orden del mundo, sino que quiere dominarlo, transformarlo (K. Marx), y la pregunta sólo puede ser contestada no volviendo al mundo sino insistiendo sobre el hombre mismo. Esto no significa que el hombre pueda ser caracterizado unilateralmente por contraposición a la naturaleza fuera de él (que sería lo mismo que definirlo por ella), sino comprenderlo como conectado al mundo, en continua apertura hacia él y, sobre todo, como ser *libre*, en sentido ontológico pleno, como decisión, autopregunta, etc. Se trataría, pues, de una antropología de *apertura al mundo*.

Esta visión moderna de la realidad alcanza su culmen en la filosofía de M. Heidegger, empeñada en elaborar una ontología fundamental a fin de descifrar el sentido del ser; Rahner plantea decididamente la pregunta por el ser²² tratando de fundamentar, como hemos expuesto, la relación interna entre antropología y metafísica siguiendo las huellas de santo Tomás y, a diferencia de Heidegger, trata de abrir al hombre a la Trascendencia. Cuenta para ello con el influjo de la filosofía trascendental de J. Maréchal²³, que le brinda la idea de considerar al espíritu humano-finito en su trascendental habitud a priori para con Dios. Aquí encuentra Rahner respuesta a la pregunta qué es el hombre: el hombre es *espíritu* porque es *apertura radical* al ser en general, al infinito y al misterio; el acceso tiene lugar por medio de la sensibilidad, de manera que todo lo metafísico sólo llega a ser conocido dentro del mundo y por inmediato contacto con él: el hombre es *espíritu en el mundo*²⁴.

22 "El hombre existe como la 'pregunta por el ser'. Para poder ser él mismo, el hombre pregunta por el ser en su totalidad. Esta pregunta es el 'tener que...', que el mismo hombre 'es', y en el que el ser mismo por el cual se interroga se anuncia, se presenta y al mismo tiempo, como aquello que necesariamente está en cuestión, se escapa". *Ibid.*, 74.

23 Cf. Rodríguez Molinero, J.L., *Antropología filosófica de Karl Rahner* (Salamanca 1979); Muck, O., 'La escuela marechaliana de lengua alemana', AA.VV., *Filosofía cristiana* 2 (Madrid 1994) 540ss.

24 "La palabra 'espíritu' se usa como título de una facultad que, desbordando el mundo, conoce lo metafísico. Mundo es el nombre de la realidad accesible a la inmediata experiencia del hombre". Rahner, K., *Espíritu en el mundo*, cit., 17.

La síntesis entre trascendencia e historia, que el hombre es y que él realiza, conduce a definir a éste como el que necesariamente está abierto a una revelación de Dios de posible acontecimiento en su historia. El hombre está llamado desde siempre a la comunión con Dios; el hombre es constitutivamente vocación a ser *oyente de la Palabra*. Esta llamada a la comunión con Dios es un *existencial sobrenatural*. Es un existencial, es decir, algo que pertenece a la existencia humana tal y como nos es dada; el hombre es, desde el principio de su existencia, un llamado a la gracia: "el hombre, sólo es hombre, por cuanto está siempre en camino hacia Dios, sépalo expresamente o no lo sepa, puesto que siempre será la infinita apertura de lo finito hacia Dios"²⁵.

En la medida en que el hombre se convierte en apertura para este misterio es situado ante sí mismo como persona y sujeto, y en la medida en que esta apertura fundamental nos remite a nosotros mismos nos conduce a la libertad. Es decir, el estatuto de la libertad es ontológico²⁶ y se encuentra bajo la perspectiva trascendental última de relación con Dios, porque el libre esconderse y revelarse de Dios es el fundamento ontológico de la misma condición de libertad de la criatura. Pero que el hombre esté abierto a la Trascendencia no significa que el encuentro con ella se produzca al margen de una decisión libre de apertura y acogida, existe por tanto una auto-determinación moral.

El hombre es *espíritu* como ser histórico, *espíritu* encarnado. Está orientado a la historia en cuanto en ella realiza la decisión de la libertad, que ha de cumplirse respecto a un *lugar* determinado y un acontecimiento concreto: "El hombre es el ente que en su historia debe prestar oído a la revelación histórica de Dios, posiblemente efectuada en forma de palabra humana"²⁷. El lugar de una posible

25 *Id.*, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión* (Barcelona 1967) 90. El concepto de *naturaleza pura*, desde este punto de vista, es secundario, ya que sería el resultante de sustraer de nuestra experiencia real lo que en ella ocurre por la gracia. Se trata de una hipótesis abstracta que sirve para iluminar la gratuidad de la gracia, no de una realidad existente, ya que la única realidad humana existente es la destinada a configurarse con Cristo, cosa que sólo puede conseguirse gratuitamente.

26 "El objeto de la libertad en su sentido originario es el sujeto mismo, y todos los objetos de la experiencia del entorno sólo son objetos de la libertad en tanto ellos median consigo mismo a este sujeto finito y espacio-temporal. Donde se entiende realmente la libertad, ésta no es la facultad de poder hacer esto o lo otro, sino la de decidir sobre sí mismo y hacerse sí mismo". *Id.*, *Curso fundamental sobre la fe*, cit., 58-59.

27 *Id.*, *Oyente de la palabra*, cit., 213.

autocomunicación de Dios no puede menos de estar históricamente determinado si el conocimiento está mediado por los sentidos, pero sin ninguna pretensión de agotarlo en sí, en la palabra. Escuchar la palabra es abrirse libremente a la autocomunicación libre de Dios, que en un proceso libre e históricamente determinado transparenta el ser a sí mismo que se cumple en la conciencia del hombre: “El hombre es el ente de naturaleza espiritual receptiva, abierto en cada caso a la historia, que libremente y en cuanto es libre se halla ante el Dios libre de una posible revelación, la cual, caso que tenga lugar, se produce en su historia (y como suprema actualización de ésta) ‘en forma de palabra’. El hombre es el ser que en su historia presta oído a la palabra del Dios libre. Sólo así es el hombre lo que ha de ser”²⁸.

APUNTES FINALES

La antropología trascendental rahneriana pretende dar respuesta al problema de la posibilidad de la revelación en diálogo con la filosofía moderna: la autocomunicación personal de Dios implica apertura trascendental hacia ella, es decir, implica una subjetividad trascendental. Rahner llega a la cuestión de Dios pasando por la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la autorrealización humana. El punto de partida es la dinámica del espíritu humano: dentro de todo hombre está la presencia reveladora de Dios (revelación *trascendental*), de lo contrario sería imposible la comunicación de Dios al hombre, ya que en cuanto revelación *sobrenatural* sería ininteligible por éste y al mismo tiempo el hombre no se podría comportar de manera libre y responsable respecto a la misma²⁹.

La experiencia que el hombre tiene de Dios, si bien se da en todo ser humano, no conlleva necesariamente el tránsito de la expe-

²⁸ *Ibid.*, 214.

²⁹ “El hombre está ante Dios, siempre y necesariamente, en cualquier circunstancia (...). El hombre está ante Dios ‘por naturaleza’. De lo contrario, no sería el que tiene que contar con una revelación, es capaz de oírla, y el no hacerlo no es mera deficiencia, sino culpa. Precisamente para poder experimentar como *gracia* la apertura personal de Dios, esto es, para poder entender como algo no natural e inmanente (...) el hombre tiene que contar necesariamente, desde sí mismo, o con un Dios que se abre y se comunica, o con un Dios que se cierra. Si el hombre no tiene por naturaleza algo que ver con Dios no puede experimentar que la manifestación efectiva y personal de Dios es libre e indebida”. *Id.*, ‘Theos en el Nuevo Testamento’, *Escritos de Teología*, I, cit., 93.

riencia a su conocimiento y afirmación explícita. Dios no es *como* un objeto de la experiencia que se ofrece inmediatamente por sí mismo en la percepción que hacemos de él, "sino que 'Dios lesl dado como el 'hacia donde' asintónico y oculto en la experiencia de una dinámica ilimitada del espíritu cognoscente y de la libertad"³⁰. Esto quiere decir que el hombre, todo hombre, incluso con anterioridad a la revelación 'categorial' (histórica), y como base que fundamenta la voluntad universal salvífica de Dios, está internamente constituido de manera *sobrenatural*: *dentro* de cada hombre se halla la presencia reveladora de Dios, de modo que cuando acontece la revelación en su forma 'categorial', histórica, no es extraña o heterónoma porque es también revelación de Dios, que en cuanto revelación histórica entronca con la trascendental y la interpreta.

El interés prioritario de Rahner ha sido determinar las condiciones antropológicas de la escucha de la Palabra misma, a fin de favorecer el encuentro entre la subjetividad moderna y la fe en la revelación. Su esfuerzo teológico recupera lo mejor de la tradición cristiana: repensar el pasado y traerlo al presente para dar respuesta a los problemas existentes. Rahner piensa la fe cristiana en el horizonte crítico de la Modernidad sin sacrificar aquello que es propio e irreductible del cristianismo en aras de la razón emancipada. La recepción creativa de la tradición conlleva expresarla con aquellas nuevas categorías que condensan el núcleo fundamental de su discurso: la antropología trascendental.

El triunfo de la subjetividad en la razón moderna no merma en su teología los derechos de la objetividad, heredada del pensamiento antiguo y medieval; ambas encuentran su espacio en la categoría *trascendental* que aúna las estructuras del sujeto y su consistencia universal y objetiva: el hombre es el ser estructurado objetivamente por la trascendencia porque es el ser de la apertura absoluta a lo Trascendente.

30 *Id.*, *Schriften...*, IX, cit., 162. "Dios no es 'algo' junto a las otras cosas, de manera que con éstas pueda ser englobado en un 'sistema' común y homogéneo. Al decir 'Dios' queremos decir el *todo*, pero no como la suma ulterior de los fenómenos que investigamos, sino el todo en su fundamento y origen inalcanzable, que de manera incomprensible e inexpressable está por detrás, por delante y por encima de aquel todo al que nosotros mismos y también nuestro conocimiento experiencial pertenecemos. La palabra 'Dios' significa este fundamento fundamentante, el fundamento que no es la suma de las diversas cosas fundamentadas y que (...) no constituye con ellas un 'todo mayor'". *Id.*, *Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge* (Freiburg i. Br. 1968) 19.