Y ese acto decisivo de la teología, "der die Offenbarung zum unmittelbaren Hören und Vollziehenkönnen bring" (1), quien mejor puede lograrlo es esta nueva dogmática fundamental, "die das einheitliche Ganze der Glaubensbotschaft in ihrer Grundstruktur und Glaubwürdigkeit zur wissenschaftlichen Reflexion bringt" (2). Porque no olvidemos que se trataría no sólo de un preámbulo de la teología dogmática sino que incluiría también la fundamental de ésta, al implicar una reflexión científica sobre la fe que realmente se profesa.

Georg Muschalek, impulsado por el artículo de Rahner que hemos comentado, propone una solución en parte parecida, aunque presentando algunas críticas que le merece el planteamiento de Rahner (3). Este discípulo de Rahner sostiene la posibilidad y la necesidad de un curso fundamental para la teología. El orden que hoy sigue la formación superior eclesiástica no ha sido el que ha seguido siempre y se basa en una concepción un tanto 'racionalista' de la fe, de la relación entre naturaleza y gracia, entre los preámbulos de la fe y la fe. Se requería entonces emepzar por la filosofía que nos hablase de lo que son naturalmente el hombre y las cosas; se pasaba después a la teología fundamental, que era como la aplicación de la filosófía al hecho religioso cristiano; con lo cual se contaba finalmente con los presupuestos necesarios para hacer una teología propiamente tal. Hoy, más bien, se va viendo que el hombre no tiene por qué cultivar algo así como una filosofía pura, ni tiene por qué conocer los argumentos que se dan en teología fundamental para que su fe tenga presupuestos razonables: "Der Glaube begründet und trägt sich selbst. Er ist trotzdem vollmenschlicher vernünftiger Akt, kein blinder Sprung, weil die rationalen Ueberlegungen, die Einordnung des Glaubens in seine sonstige Welterfahrung und Weltkenntniss, notwendig dazugehören" (4). Por otro lado, y atendiendo a la 'fe indigente' de la que Rahner hablaba al enfrentarse con la situación real del teólogo actual, comenta Muschalek; "Wenn wir in der Theologie sagen, dass das Wort Gottes allein, das an die Welt gerichtet ist und dem Einzelnem je neu in der gnadenhaften Begegnung gesagt wird, im Eigentlichen den Glauben wirkt, durch die freie Annahme des Menschen hindurch, dann sollten wir es auch glauben und in der

(1) l.c., 190; (2) ib.; (3) Muschalek, G., Zur Frage eines theologischen Grundkurses in der Priesterausbildung, Orientierung, 29 (1965) 54-57.
(4) Muschalek, l.c., 55.

S. J.

Gestaltung unserer Theologie damit rechnen" (1).

Las razones más generales que apoyarían la necesidad de un curso fundamental, de un curso-base para el resto de la teología, serían la necesidad de dar unidad a toda la esenñanza de la teología, la necesidad de dar un apoyo firme a la fe de los teólgos, el servir de entronque entre un noviciado y la teología, el posibilitar una ulterior especialización xxxxxxxxx, y el permitir una decisión vocacional más fundada. Muschalek entiende este curso de un modo distinto al de Rahner: sería un curso de Dogmática, es decir, de teología sistemática, con el que comenzaría el estudio de la teología, un curso "der die gesammte Glaubenslehre in ihren Grundlinien in wissenschaftlich zuverlässiger, aber nicht wissenschaftlich reflexer Weise darbietet, zusammen mit einigen anderen Fächern (etwa Kirchengeschichte und vor allem Bibelwissenschaft)xxxxx" (2). Y propone este tipo de curso básico, puesto que el apuntado por Rahner no le parece el más adecuado.

Esta inadecuación puede mostrarse analizando la realidad misma de lo propúesto. El tipo de reflexión propuesto por Rahner no hace patente el fundamento último y más auténtico de la fe; tal vez pudiera caer en el peligro de 'racionalizar' la fe, apuntado por el mismo Rahner; y, sobre todo, no tiene debida cuenta que la teología misma tiene la tarea de preocuparse por la génesis misma de la fe y no sólo la de reflexionar sobre lo que ya se cree firmemente. Por todo ello no se ve por qué xx la teología científica no pueda comenzar con una presentación de lo que se ha de creer, en la cual presentación "das Hinblicken auf das Mysterium des Glaubens im Vordergrund steht, und nicht die Reflexion auf dessen sekundäre Gründe" (3). Exxx No implica una renuncia a una aceptación responsable de la fe, "wenn man am Anfang der Theologie dem studierendem Menschen die Begegnung mit dém Glauben heischenden xWort vermittelt und auf die Wirkmacht dieses Wortes vertraut. Die Antwort auf die rationalen Fragen des denkenden Menschen kann und muss dan später in aller Gründlichkeit gegeben werden. Es ist noch nicht bewiesen, dass Theologie ihr Wesen verfehlt, wenn sie auch, und sei es ein Stück weit, Einweihung in das Mysterium Christi ist" (4).

---

(1) Muschalek, l.c., 55; (2) ib., 54; (3) ib., 56; (4) ib.

S. J.

La misma inadecuación aparece atendiendo a la situación espiritual en la que hoy se encuentran los teólogos jóvenes. Estos no están capacitados para enfrentarse con la radical tarea, que les toca tan a lo vivo, ppopuesta por Rahner en su curso básico. "Wenn die Reflexion auf die Gründe des Glaubens so beherrschen im Vordergund steht, wenn sie sich darauf richtet, dass am Anfang allen Glaubens (und Liebens) der nichtreflektierbare Vollzug stehen muss und dass (so könnte man hinzufügen) das Wesen der religiösen Aktes die Eigentümlichkeit hat, von sich und seinem Vollzug weg auf den Verehrten, Geglaubten, Geliebten hin zu blicken, wenn auf dies alles reflektiert wird, es aber nicht getan wird (wozu, wie gesagt, die Theologie 'Einführung' sein müsste), dann kann sie für die geistig-geistliche Entwicklung des Theologen verhängnisvoll die Weichen stellen. Ist es nicht eine spezifisch religiöse und theologische Versuchung, vor dem religiösen Akt der Auslieferung an Gott ausweichen zu wollen in die distanzierte Reflexion auf den religiösen Akt, ja sogar auf die Notwendigkeit des Sichauslieferns in Glaube und Liebe? "(1) Si el comportamiento religioso es el presupuesto adecuado para la apropiación de la teología cientffica,¿no será lo primero crear ese presupuesto en el cultivo de la teología? En conclusión, "es ist eine Form wissenschaftlicher Theologie moglich, die geboren ist aus länger und intensiver Reflexion auf das Wort des Evangeliums, aber nunmehr nur die Frucht dieser Reflexion in den Vordergrund treten lässt. Sie würde den Hörer dieser Tehologie eher in das von ihr Gemeinte hineinführen als in die Reflexion darüber. Dies wäre, so scheint uns, der angemessenere Beginn des Theologiestudiums. Er würde sich dann später vonselbst öffnen in eine entfaltete und genaue Reflexion auf die Gründe des Glaubens" (2)

Tanto la posición de Rahner como la de Muschalek atienden primordialmente a un aspecto práctico y formativo. En este punto su interés para nuestro propósito primordialmente teórico: la situación de la teología fundamental,

---

(1) Muschalek, l.c., 57; (2) ib.

S. J.

no es muy grande. Con todo conviene retener algunas de sus observaciones, porque, tras su planteamiento aparentemente práctico, puede observarse una orientación teórica.

Tanto Rahner como Muschalek insisten por razones distintas en la necesidad de que la teología fundamental tenga mucho de dogmática. Rahner llega a denominarla como 'Dogmática teológico fundamental, y Muschalek insiste en que el planteamiento de Rahner no es aún suficientemente 'dogmático'.

La razón de este planteamiento, fuera de las conveniencias formativas, está muy clara en Muschalek: aunque la fe no es un salto ciego ni algo que no pueda entroncarse en un planteamiento razonable, con todo "der Glaube begründet und trägt sich selbst": lo que realmente opera la fe en el hombre es la palabra viva de Dios, y la reflexión teológica, por tanto, debe seguir el mismo curso. Rahner no niega esto, pues él admite, y presupone, que la fe está ya fundada, cuando propone su nueva teología fundamental para creyentes. Lo que afirma es que se necesita una reflexión de tipo transcendental para explicitar el fundamento vivido de una fe vivida adultamente.

La diferencia en este punto estribaría en que Rahner considera suficiente punto de partida una fe adulta, y Muschalek pide reforzar aún esa fe adulta desde la fe misma con una presentación más plena del mensaje revelado.

Con ello ninguno de los dos negaría la necesidad de algo así como una teología fundamental. Muschalek no lo niega, porque lo propuesto por él no es propiamente una teología fundamental, y porque espresamente recomienda una ulterior respuesta a las preguntas racionales que el pensamiento humano propone. Tampoco lo niega Rahner, porque, en primer lugar, da por supuesta la existencia de una ciencia que sería la teología fundamental clásica, la cual no sirve practicamente para fundamentar la fe no tanto por ella misma cuanto por su complicación técnica; en segundo lugar, porque lo propuesto por él como fundamentación refleja de la fe supone una fe razonablemente fundamentada y pretende ser una reflexión transcendental sobre esa fundamentación. Que ésta se extienda no sólo al hecho mismo de la revelación sino al contenido

de la misma, no niega el carácter 'fundamental' que debe tener una parte de la teología sobre el resto de la misma.

Tanto Rahner como Muschalek sostienen que el tipo clásico de teología fundamental no es suficiente. Y no lo es, porque de un lado penden excesivamente de una interpretación racionalista de la inteligencia y sus razones; y, de otro, porque no distinguen bien, aun como estructura mental, lo que es la fe de lo que es la razón. De ahí que Muschalek sostenga que no es necesario conocer los argumentos de la teología fundamental clásica para que la fe tenga presupuestos razonables, ni siquiera para que pueda emprenderse un estudio científico de la teología; de ahí, que Rahner no empiece por algo anterior a la fe misma, sino por la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la fe actual que el creyente adulto posee. Esto nos muestra que es distinto 'razonar' la fe, que llevar por razones a la fe.

Frente a la teología fundamental clásica que justificaba la posibilidad y el hecho de una revelación objetiva, la nueva tendría que reflexionar tan sólo sobre el fundamento dado implícitamente en toda fe adultamente fundamentada. Este fundamento no tiene por qué ser el mismo para todo tiempo; al menos, hecha abstracción de este punto, se reflexiona sobre el fundamento actual de una fe actual.

Por ello, la teología fundamental nueva debe considerarse como una parte de la Dogmática, porque también a ésta le compete mostrar la intrínseca credibilidad de los contenidos de la revelación, es decir, la intrínseca credibilidad de la revelación en concreto; y porque parte de la fe actual por cuyo fundamento pregunta reflejamente; una fe que no abarca sólo el hecho de la revelación sino el contenido mismo de la revelación. A esto se añade, el que no pueda entenderse concretamente lo que es la revelación, sino a partir de lo que ha sido la revelación misma como automanifestación y autoentrega de Dios, es decir, sin atender a lo que es tema propio de una Dogmática.

Con todo, la dogmática teológico-fundamental se diferenciaría de la dogmática propiamente tal como de una teología fundamental clásica todavía necesaria. Y se diferenciaría de ambas por el mismo estilo de razones. En efecto, a la dogmática propiamente tal le correspondería el estudio científico

S J

de todo el contenido objetivo de la revelación, y a la fundamental en sentido clásico el estudio científico de los fundamentos objetivos y racionales del hecho de la revelación, tenida cuenta de sus contenidos. Coincidiría, no obstante, con ellas, porque la fe actual no puede menos de participar del contenido objetivo de la revelación,y su fundamento no es del todo independiente de los fundamentos objetivos y racionales que estudia la teología fundamental clásica.

No por ello se sigue que la teología fundamental nueva no fuera científica. Verdad es que atiende no tanto al contenido objetivo y total de la revelación, sino a la revelación tal como es poseida por el creyente, pero pretende ser un estudio reflejo y científico, metódicamente llevado, de lo que es esa fe actual del creyente y de lo que es el fundamento de esa fe. Rahner no ha sido nunca amigo de lo que pretendió ser la teología kerigmática. Por mucho interés que ponga en atender a la proximidad que la teología debe tener con la fe y con la vida cristiana, no ha negado nunca el carácter estrictamente científico que debe tener la teología. La teología no puede convertirse en algo así como una predicación más o menos razonada. Si no tiene por qué convertirse en una especie de filosofía, ni someterse al estilo de una filosofía determinada, tiene que ser sí una estructuración científica del contenido de la revelación y de sus fundamentos. Con razón, observa Rahner, al fin de su artículo que el punto decisivo está en mostrar lo que es en sí la teología. Sólo desde este nivel se alcanzará a determinar lo que deben ser sus desarrollos y su aplicación a la formación de futuros sacerdotes.

Sobre la realización concreta de lo que debiera ser la nueva Dogmática teológico-fundamental, Rahner señala estos puntos: una Antropología transcendental que mostrase la versión del hombre a la historia y la posibilidad de una historia de la salvación sobrenatural; el segundo gran tema sería una experiencia histórica tal como aparece en la experiencia que el espíritu tiene en y sobre la forma concreta con que se le presenta al hombre de hoy la Iglesia. Sólo después tendría lugar la remisión de esta experiencia actual a su origen histórico. Rahner, por tanto, quiere comenzar de

S. J.

una experiencia inmediatamente constatable, tanto por lo que toca a la realidad misma del hombre como por lo que toca a lo que actualmente nos es experimentable del cristianismo. Dos aspectos son importantes en este planteamiento: uno, la necesidad de arrancar de algo próximamente constatable; otro, la necesidad de arrancar de una experiencia profundamente humana y religiosa para poder encontrar lo que, con toda su sobrenaturalidad, es algo profundamente humano y formalmente religioso.

La índole de la reflexión será transcendental. La revelación no es unívoca sino histórica. No todo el contenido de la revelación está revelado con la misma inmediatez por parte de Dios, ni tiene el mismo valor definitivo. Por tanto, no es buen método recoger en una especie de Denzinger gigante junto a las verdades definidas como reveladas todo el resto de las verdades inspiradas, para después, consideradas todas como igualmente valiosas -no digo igualmente válidas- armar un sistema unitario con ellas. Tal proceder no haría justicia ni al carácter de lo que es la revelación en su primer portador, ni a la presencia de la teología en los mismos libros inspirados (1), ni al carácter progresivo e histórico de la revelación.

Naturalmente se trata de un uso peculiar del método transcendental. El problema no está en mostrar por dicho método la versión del hombre a Dios y a un Dios que se revela históricamente, por lo menos a modo de silencio. Esto no ofrece mayores dificultades y es lo que Rahner realizó en su "Hörer des Wortes", como veremos inmediatamente. El problema tampoco está en que quiera deducirse el contenido del mensaje revelado analizando transcendentalmente lo que es el hombre en sí en su historia natural -en oposición a una historia sobrenatural-; Rahner presupone aquí el hecho y el contenido de la revelación, sobre los que va a enfrentarse con la técnica del método transcendental. El problema está, primero en hacer la reducción de lo que nos da el texto inspirado a lo que fue la revelación inicial

(1) Cfr. K. Rahner, Hl. Schrift und Theologie, en Handbuch theologischer Grundbegriffe, II, 517-525, Kösel-Verlag, München, 1963; K. Rahner, Zur Frage der Dogmenentwicklung, Schriften zur Theologie, I, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1954, 49-90; K. Rahner, Ueber die Schriftinspiration, Freiburg, 1958; K. Rahner, Was ist eine dogmatische Aussage? Schriften zur Theologie, V, ; K. Rahner Theologie im Neuen Testament, Schriften zur Theologie, V,

ARCHIVO IGNACIO ELLACURÍA S. J.

en quien nos la transmite, la reducción de la pluralidad de frases dogmáticas a unos pocos misterios fundamentales: con esto se logaría ver más fácil la interna correspondencia entre la esencia formal de la revelación y su contenido cristiano. El problema está, segundo, en, presupuesto el contenido de la revelación hacer una fundamentación transcendental de ese contenido, que aun dependiendo de este contenido ya conocido, tuviera un carácter estricto y necesario.

Con todo ello la nueva Dogmático teológico-fundamental puede considerarse como una disciplina científica y como una disciplina nueva y distinta con su propio objeto formal y con su peculiar principio para seleccionar los temas y para estructurarlos. Se trataría, en efecto, de una reflexión científicamente rigurosa y metódica sobre los fundamentos existencialmente operantes de la fe en el hecho de la revelación cristiana y en los contenidos fundamentales de esa fe. Esta reflexión lograría constatar y determinar el fundamento de la fe, porque atendería a una a lo que se trata de fundamentar, es decir, al contenido mismo de la fe y su realidad concreta, y a la posibilidad de su apropiación existencial.

En concreto esta reflexión transcendental sobre las condiciones de posibilidad de la fe, sería últimamente una reflexión sobre lo que es el fundamento último de la fe, el don de Dios mismo en la gracia que en nosotros aparece como una existencial sobrenatural siempre en nosotros. La reflexión sobre esta transcendentalidad sobrenatural haría ver cómo Cristo representa su más alto e insuperable cumplimiento. Esta reflexión, finalmente, prepararía a lo que debe ser fundamentalmente la teología: un actual escuchar con todas las fuerzas espirituales la revelación divina, tal como ésta puede mostrarse hoy y tal como se da hoy en la conciencia creyente del hombre. Aquí Rahner cambia su conciencia moral (1) por la conciencia creyente. No hace hincapié en la distinción, pero la distinción es importante. Con todo, entre la conciencia moral que debe atender a la verdad en materia religiosa, y la conciencia creyente que escucha la revelación divina, hubiera sido preciso atender a la peculiaridad de la conciencia religiosa y religada.

(1) cfr, supra, pp. 6 y 11; en el artículo de Rahner, pp. 176, 182, y 190.

S. J.

Todo esto nos muestra hasta qué punto sí y hasta qué punto no Rahner se ha partado de lo que supuso su 'Hörer des Wortes' para la teología fundamental. En principio, puede decirse que esa obra de su juventud responde ya a una parte de lo que hoy entiende debe realizar una teología fundamental. Esta, como acabamos de ver, debe realizar "die Reflexion darauf, dass der Mensch sein Dasein mit Recht gläubig in existentieller Entscheidung vollziehen kann und immer vollziehen muss, bevor er durch die Reflexion die Gründe seiner Entscheidung adäquat aufgearbeitet und vor sich gebracht hat" (1). Asimismo debe realizar "eine transzendentale Anthropologie über die Verwiesenheit des Menschen in Geschichte und die Möglichkeit von Heilsgeschichte" (2). Estos dos puntos, principalmente el segundo, son los que constituyen el intento formal de su primera obra teológico-fundamental. Lo que ahora propone no invalida lo que entonces hizo, sino que más bien lo completa, programando nuevas tareas. Por otra parte, lo que entonces realizó, responde a su orientación actual de comenzar por la realidad humana discutida por un método transcendental, aunque entonces con visos más teóricos y universales, mostrando desde fuera del cristianismo su justificación racional, la justificación de su carácter fundamental: la elevación del hombre a un orden sobrenatural.

Analicemos, pues, las líneas fundamentales de su proceder a la altura del 'Hörer des Wortes' (3).

Lo que entonces inicialmente inenta es una'Grundlegung einer Religionsphilosophie', aquella parte de la teología fundamental que debiera ser la inicial y que consistiría en ser el fundamento de una filosofía de la religión. Pudiera parecer que con ello se da en la teología demasiada importancia a la época (1941) y a la primera orientación filosófica de Rahner. Pero esto no es así sino parcialmente, porque el autor propone una filosofía de la religión muy particular. Lo cual aparece en cuanto plantea la relación de la filosofía de la religión con la teología: "die Frage nach dem Verhält

(1) St. Z., l.c., 186; (2) ib.

(3) Nos referiremos siempre a la segunda edición preparada por J. B. Metz por encargo de Rahner con la sigla (HW). Esta edición representa más lo que es hoy la teología fundamental, pues supone la presencia de uno de los representantes actuales de esa teología que respeta lo fundamental del pensamiento rahneriano antiguo desde lo que es ese pensamiento actualmente y de lo que son sus virtualidades.

S. J.

nis von Theologie und Religionsphilosophie ist somit die metaphysische Frage nach dem einen Grund, aus dem heraus beide je für sich erstmals sich konstituieren, und ist damit auch die Frage nach dem Wesen des Menschen als des Seiendem, dass diese Wissenschaften notwendig treibt" (HW, 19). Porque aquí se entiende de momento por filosofía de la religión el saber que el hombre puede alcanzar de por sí sobre su recta relación con Dios, con el Absoluto. Ahora bien, insiste Rahner, tal saber es "ein inneres Moment der allgemeinen Ontologie" (HW, 20), el punto donde culmina la ontología general. Por tanto, "die Frage nach der Religionsphilosophie wird zur Frage, warum der Mensch notwendig Metaphysik treibe, was diese sei und wie eine menschliche Metaphysik zu Gott komme" (HW, 21).

Ahora bien, si la teología "ist ursprünglich das immer auch schon sich selbst gelichtete Hören der von Gott nach seinem freien Ratschluss ergehendem Offenbarung seiner selbst durch sein eigenes Wort" (HW, 21). El hombre reflexiona después sobre esa palabra revelada que ha escuchado en la unidad originaria del auditus y el intellectus fidei, y la constituye en objeto de un pensar inquirente y sistematizador. Entonces la fundamentación científica y teórica de la teología, a la cual apuntar la filosofía de la religión tal como la entiende Rahner, debe ser algo que precede a la teología propiamente tal, pero que no se dirige directa inmediata y directamente a la palabra misma de Dios, "sondern auf das Hören des Wortes durch den Menschen, nur auf die apriorische Möglichkeit des Hörenskönnens einer möglicherweise ergehenden Offenbarung Gottes erstrecken kann" (HW, 22). Sólo a esto puede extenderse una fundamentación teórica y científica de una teología de la revelación. Donde, además, debe quedar como cuestionable, "ob und in welchem Sinn der Mensch so etwas wie ein 'Gehör' für die möglicherweise ergehende Offenbarung Gottes in sich entdecken könne, bevor er tatsächlich so etwas gehört hat und dadurch weiss, dass er hören kann und wie, von der ergangenen Offebarung her, dieses Hörenkonnen in seinen Konstitutiven interpretiert werden muss" (HW, 22-23).

En este punto Metz subraya "dass das von der göttlichen Gnade im Selbsvollzug des Menschen konstituierte Hören des Offenbarungswortes ein inneres Moment der Offenbarkeit des göttlichen Wortes selbst ist" (HW, 22), y señala

ARCHIVO HISTÓRICO FILOSÓFICO S. J.

además que "von der faktischen christlichen Offenbarung her ist das konkrete Hörenkönnen der götlichen Offenbarung durch zwei Momente konstituiert: durch die geistige Transzendentalität des Menschen (seine 'Subjektivität') und durch deren gnadenhafte 'Erhöhung' bzw. 'Auflichtung' (das sogennante 'übernatürliche Existential..." (HW, 23). Como este existencial sobrenatual no implica una neva potencia añadida, sino la interna ilumi ación de la subjetividad o transcendentalidad espiritual, aunque no proceda de esta en cuanto tal, "kann das Hörenkönnen der Offenbarung von der Grundverfassung des menschlichen Geistes her bedacht werden" (ib.). Si se quiere analizar a fondo este poder escuchar la revelación, será menester reflexionar incluso filosóficamente tanto sobre el existencial sobrenatural tal como se da en una experiencia de la gracia, como sobre nuestro encuentro efectivo con la revelación. Concretamente esto podrá realizarse ateniéndose a la transcendentalidad del espíritu humano como punto de partida, pero considerando que esta transcendentalidad, ~~ya~~ al menos en principio, supera su propia abstracción y queda permanentemente vertida a la concreción de lo histórico. (1).

La fundamentación científica y metódica de la Teología debería, por tanto, entenderse como una patentización de la posibilidad que se da en el hombre de escuchar el mensaje de Dios. En este punto es importante señalar, por su contraste con el artículo que hemos analizado en las primeras páginas de este trabajo, lo que Rahner dice aquí: "Unsere Frage geht also von vornherein nicht auf den Menschen als wirklichen Theologen, sondern auf den Menschen als das Seiende, zu dessen Wesensmöglichkeit es gehört, Theologe zu werden, wenn die freie, unberechenbare Botschaft Gottes an ihn ergeht und ihm durch die Gnade und deren geschichtliche 'Erscheinung' im Wort auch erst das volle Hörenkönnen gewahrt" (HW, 24). Rahner arranca aquí del conocimiento natural del hombre y no del conocimiento teológico del creyente; tampoco pretende ir de lo que es aquél a lo que puede ser este. Tan sólo pretende llegar, partiendo de lo que es el hombre naturalmente "zu einer Analytik der Möglichkeit, die Offenbarung Gottes zu vernehmen, als der Seinsmöglichkeit, die eigentlich erst den Menschen grundsätzlich in seinem vollen entfalteten Wesen konstituiert" (HW, 25).

(1) El problema de la teología fundamental se presenta así radicalmente cómo el problema de las relaciones de naturaleza y gracia, no ya en cuanto ésta es dada sino en cuanto es posible; cfr. Schriften...I,323-345; IV,209-236.

ARCHIVO IGNACIO ELLACURÍA S. J.

Para Rahner todas las ciencias, excepto la teología, son anttropo-logía, porque todas ellas 'in ihrem Dass und Wie' se fundan en el logos del hombre, son asunto del espíritu humano. Sólo la teología, la teología positiva, se aparta de esta caracterización, porque si existe es porque se ha dado una palabra histórica de Dios al hombre. Pero incluso el mero escuchar creyente de la palabra divina no puede desconocer su carácter humano, "weil es auch kein Wort Gottes gäbe, wäre nicht jemand, der wenigstens an sich imstande wäre, es zu vernehmen" (HW, 206). Por tanto, puede hablarse también de una teología antropológica no en el sentido de que Dios haya revelado la estructura última de la esencia humana, sino en este otro sentido, "dass ein -wenn auch naives- unreflexes Selbstverstandniss des Menschen die Bedingung der Möglichkeit von Theologie selbst ist" (HW, 207). Efectivamente, tanto el escuchar como la palabra misma de Dios presuponen una cierta concepción fundamental de lo que es el hombre. De aquí se sigue que la teología presupone otra ciencia que Rahner la llama aquí una Antropología teológica, o más precisamente una Antropología teológico-fundamental. Esta forma de teología fundamental que sería tal Antropología en cuanto ciencia metafísica abarca la totalidad de la metafísica.

Esta disciplina científica previa a la teología propiamente tal que Rahner llama aquí Antropología teológico fundamental, es una antropología por cuanto trata del hombre; es una antropología 'teológica', "insofern wir den Menschen begriffen als das Wesen, das in Freiheit in seiner Geschichte auf die mögliche Botschaft des freien Gottes zu horchen hat" (HW, 208); es una antropología 'teológico-fundamental', "insofern dieses Selbstverständnis, das der Mensch von sich hat, die Voraussetzung dafür ist, dass er die faktisch ergangene Theologie überhaupt zu hören vermag" (ib.).

Y esto es lo que debe ser propiamente una filosofía de la religión. Esta, como su nombre lo dice, es filosofía, aquella parte de la filosofía que se pregunta por el ser y el deber ser de la religión. Exige para ello llegar al conocimiento de un Dios personal, absoluto, distinto y superior al mundo. Debe llegar a mostrar que la religión 'die existentielle Bindung des ganzen Menschen an diesen Gott. Alle empirisch feststellbaren 'Religionen' sind nur insofern Religion, als ihnen diese existentielle Bindung des Menschen

ARCHIVO IGNACIO ELLACURÍA S. J.

an den lebendigen Gott wirklich gelingt" (HW, 209). De aquí se sigue que la filosofía de la religión incluye una antropología metafísica. Y esto por una doble razón: primera, porque el conocimiento filosófico de Dios, que representa el núcleo de una filosofía de la religión normativa, sólo es posible dentro de una metafísica, puesto que la teología natural es "ein inneres Moment der allgemeinen Seinslehre, der Metaphysik" (HW, 210). La metafísica a su vez debe ser antropológica, pues necesariamente debe fundarse en el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo: "Religionsphilosophie ist theologia naturalis, diese ist aber nur möglich in ursprünglicher und ständiger Einheit mit einer metaphysischen Anthropologie" (ib.). Segunda razón, porque "Religionsphilosophie als thematische Interpretation der existentiellen Bindung des Menschen an Gott nicht bloss von Gott wissen muss, sondern auch vom Menschen selbst, der an Gott gebunden werden soll" (ib.).

Y esta filosofía de la religión que ha de ser antropología es la auténtica Antropología teológico-fundamental que ha de preceder a la teología como ciencia, pues ella es la que ha de mostrar con 'medios filosóficos que el hombre es aquel ente, "das in Freiheit notwendig vor dem Gott einer möglichen Offenbarung steht" (HW, 211). "Und wenn Religionsphilosophie aus Anthropologie heraus darangeht, zu sagen, wie die Religion des Menschen vor Gott zu sein habe, so wird solche Anweisung notwendig zu fordern haben, dass der Mensch sich bereit halte, in seiner Geschichte das lebendige Wort des freien Gottes zu vernehmen" (ib.). En última instancia la filosofía de la religión en cuanto ha de ser una Antropología teológico-fundamental tiene que ser la tematización de un imperativo: el de escuchar la palabra divina. "Und da ein solches Wort tatsächlich ergangen ist, braucht eine Religionsphilosophie auch nichts mehr zu tun, als eine solche 'fundamentaltheologische' Anthropologie zu entwer-fen" (ib.). Esto es así natutalmente, porque Dios ha revelado qué forma debe adoptar la religión, entre las múltiples otras que pudiera descubrir el hombre desde sí mismo.

Así se ve más claramente la relación que debe guardar la filosofía de la religión entendida como Antropología teológico fundamental con la teología propiamente tal. "Religionsphilosophie ist daher nicht dasselbe wie The

S J

logie auf anderer Ebene oder mit anderen Mitteln, oder etwas, das bloss eine hypothetische Ordnung konstruiert, die gelten würde, wenn es keine Theologie gäbe, sondern sie ist die Konstitution der Bereitschaft für Theologie und als solche deren notwendige Voraussetzung, ist der Konstitution der potentia oboedientialis für Offenbarung, vollzogen in der Strenge wissenschaftlicher Forschung" (HW, 212-213). Es, pues, filosofía y no teología; es preparación para la teología: "die bereite Offenheit und die offene Bereitheit für Theologie" (HW, 212). Aunque no hubiera habido revelación, debiera llegar a mostrar al hombre como un ser que puede escuchar, en el caso de que el Logos de Dios viniese a este mundo. Y porque ha venido, ser la remota preparación de la aceptación de esa palabra conforme al axiona teológico: 'facienti quod in se est Deus non denegat gratiam'. Apunta con todo Mezt que "damit ist nicht geleugnet, sondern eingeschlossen, dass sich Gnade-Offenbarung-Theologie in einem wesenhaft geschichtlichen Prozess die Einheit von Natur- Transzendenz-Philosophie (als 'fundamentaltheologische Religionsphilosophie') als das andere von sich selbst voraus- und freisetzt" (ib., 213).

Esto permite afirmar de un lado que lo natural no exige lo sobrenatural, que la filosofía de la religión como antropología teológico fundamental no eixge la teología en cuanto tal: "die Konstitution eines Horchenden auf die Rede oder das Schweigen Gottes lässt die Religion der tatsächlich ergangenen Offenbarung durch die Rede Gottes nach Dasein und Sosein völlig in sich selbst beruhen. Weil das Horchen von Menschen aus gesehen ebenso mit dem Schweigen Gottes rechnen muss, bleibt Gottes Selbsterschliessung in jeder Hinsicht unberechenbare und ungeschuldete Gnade" (HW, 213). Por otro lado nos permite afirmar que incluso la teología, aunque fundamentda hasta cierto punto por la antropología, tiene en sí misma su propio fundamento, porque, como se acaba de decir, con el escuchar no está necesariamente ligado un efectivo oir, ya que el mismo silencio de Dios sería una respuesta al escuchar humano. Y, de nuevo, aun el caso, que es el real, de haber hablado Dios, el misterio "der wirklich geschehenden Selbstkonstitution des Horchenden" (HW, 214), sigue siendo incluso como acto libre de un hombre en concreto, un acto puesto bajo el influjo de la gracia libre de Dios, "so dass selbst die faktisch vollzogene Konstitution der Bedingung des Hörens der Theologie noch freie

S. J.

Tat Gottes war, bevor sie die des Menschen wurde. Und da somit Gott selbst die Bereitschaft des Horchens als Bedingung des Hörens seines eigenen Wortes wirkt, ist die Theologie schlechthin in sich selbst gegründet: Wort des lebendigen Gottes selbst" (HW, 214). Con lo cual la filosofía de la religión tal como de hecho debe practicarse en el estado actual de nuestra naturaleza, aunque es un presupuesto de la teología, sólo lo es "indem sie selbst wieder gewirkt ist vom redenden Gott, also Bedingung der gehörten Theologie ist, aber als selbst durch das Wort Gottes bedingte" (ib.).

Así aparece cómo la filosofia de la religión, a pesar de su estricto carácter metafísico, no tiene por qué dedicarse a construir una religión, que fuera independiente de un determinado suceso histórico; no tiene tampoco por qué ser la que trace las líneas que después habrá de seguir la teología. Al contrario, "sie selbst muss aus ihrem eigenen Wesen heraus die Stiftung und Bestimmung der Religion diesem sich möglicherweise in der Geschichte offenbarenden Gott überlassen oder mindestens alle ihre Sätze unter den Vorbehalt einer solchen Möglichkeit stellen. Damit ist aber gesagt: Die Metaphysik, die in sich schon Religionsphilosophie est, muss derart sein, dass sie Gott als den freien Unbekannten erkennt und den Menschen als ein aus seiner transzendentalen Subjektivität geschichtliches Wesen begreift, ihn in dieser seiner Geschichtlichkeit an seiner Geschichte verweist und ihm gebietet, auf ein möglicherweise ergehendes Offenbarungswort dieses freien, unbekannten Gottes in seiner Geschichte zu horchen" (HW, 28). Donde todavía hay que recalcar con Metz que "ein Vermögen..., das von sich aus in die Geschichte verwiesen ist, konstituiert sich selbst erst völlig unter dem Zuspruch des aktuellen geschichtlichen Ereignisses" (ib.). En cuanto esta metafísica caracteriza al hombre como un ser esencialmente histórico, que debe escuchar la revelación que Dios pudiera hacer, representa la única forma en que la filosofía de la religión puede convertirse en posible fundamento de la teología. La relación entre ambas queda expresada en la siguiente cuestión metafísica: "ob sich nämlich in einer metaphysischen Ueberlegung der Mensch mit Fug und Recht gerade dahin bestimmen lassen, dass er das Wesen zu sein habe, das in seiner Geschichte Ausschau zu halten hat nach der möglichen Offenbarung des Gottes, der ihm in seiner Metaphysik als der wesentlich Unbekannte erscheint" (HW, 29).

S. J.

¿Qué tiene que ver esta filosofía de la religión entendida como Antropología teológico fundamental con lo que ha sido hasta ahora la teología fundamental católica? Esta pretende constituir "die wissenschaftliche Begründung der Tatsache der Offenbarung Gottes in Jesus Christus" (HW, 31). Mientras no se determine más precisamente que se entiende por esta 'fundamentación', bien puede decirse que no puede ponerse en duda la posibilidad y la necesidad de una tal fundamentación racional. Pero tal como se suele realizar tal fundamentación, a partir del siglo XIX, aparecen en ella ciertas lagunas importantes. "Es wird nämlich zunächst in dieser Fundamentaltheologie gewöhnlich nur sehr obenhin das Verhältnis des Wissens der natürlichen Metaphysik über Gott zu den möglichen Inhalten einer Offenbarung bestimmt. Es sieht so aus, als ob die geoffenbarten Geheimnisse sich eben als neues Stück Wissen an das natürliche Wissen anreihten" (HW, 32). Por otro lado, no se aclara suficientemente en la teología fundamentalusual en qué consiste la ampliación del conocer humano iluminado por la revelación de los misterios, "wie also ein Raum dieses moglichen Wissens im Menschen zu seinem natürlichen Wesensbestand gehören könne, und wie anderseits dieses Wissen selbst nicht schon grundsätzlich notwendige Erfüllung dieser seiner Wesensverfassung sei" (HW,33). No se aclara "vom Menschen her das Verhältnis zwischen Offenbarungsinhalt und Erkenntnis des Menschen" (HW, 34). Consecuentemente no se aprecia, "warum der Mensch a priori aus seiner Wesenskonstitution heraus auf diese Erfüllung seines Wissens gerade durch freie Offenbarung und nur durch sie hingeordnet ist" (ib.). Explicar este ordenamiento a la revelación porque habiéndose dado ésta y constando como tal surge en el hombre el deber ineludible de aceptarla obedientemente, supuesta la obligación que tiene el hombre de obedecer a Dios, es una explicación puramente formal. Al contrario, "es muss gezeigt werden, dass dar Horchen auf einen möglichen Befehl Gottes, der über die Befehlsinhalte hinausgeht, die Gott schon durch die Schöpfung in der 'lex naturalis' promulgiert hat, von vornherein zum Wesen des Menschen gehört. Denn nur wenn ein solches Horchen auf einen Befehl Gottes zur Konstitution des Menschen gehort, kann das Gehorchen gegenüber einem tatsächlich ergangenenen Befehl für den Menschen überhaupt eine konkrete Möglichkeit und Pflicht darstellen" (HW, 35).

S. J.

Otra limitación importante de la teología fundamental usual es el no haber atendido a la versión q[illegible]del hombre en razón de su esencia a la historia. Antes de pretender probar unos determinados hechos históricos como esenciales para la vida humana, [illegible] "muss die Pflicht des Menschen aus seinem Wesen heraus dargetan werden, sich überhaupt mit solchen geschichtlichen Wahrheiten zu beschaftigen" (HW, 35-36). Por tanto, "zu einer vollendeten Fundamentaltheologie gehört auch der Nachweis der grundsatzlichen Hineinverwiesenheit des Menschen in seine Geschichte als den Bereich, in dem allein er zu seinem wahren Wesen kommen kann" (HW, 37). Naturalmente ésta es una tarea que le compete a una Antropología metafísica. Y en nuestro caso a un apartado particular de dicha antropología: "die metaphysische Antropologie des Menschen als des in seiner Geschichte auf eine mögliche Offenbarung Gottes Horchenden" (ib.). En conclusión a la teología fundamental usual le falta ser "die Ontologie der potentia oboedientialis für die freie Offenbarung Gottes" (ib.). En este caso la potentia oboedientialis no se refiere inmediatamente a la elevación sobrenatural por la participación en la vida divina, "sondern nur um die potentia oboedientialis des Hörens auf eine möglicher weise erfolgende Rede Gottes, die, falls sie geschieht, mindestens zunächts einmal auch in den Bereich seines natürlichen Erkennens, das heisst durch geschichtliche Erfahrung und durch die diese Erfahrung mitkonstituierenden menschliche Begriffe und Worte, erfolgt" (ib.).

Dos observaciones de Metz aclaran un tanto este último punto. Una se refiere a lo que debe entenderse por 'Rede' a lo largo de todo este trabajo de Rahner: " 'Rede' ist hier in einem umfassenden Sinn gemeint. Er ist nicht nur und nicht einmal primär an das stazhafte Wort (der 'Propheten') gedacht, sondern vor allem auch an jene 'Offenbarung', die sich in der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes an die transzendentale Erschlossenheit des Menschen begibt und in den heilsgeschichtlichen Ereignissen notwendig raumzeitlich als Tat und Wort erscheint" (HW, 21). (1). La segunda observación relacionada con la anterior indica que no se debe forzar la distinción de potencia obediencial para la gracia y potencia obediencial para la revelación, como

(1) cfr. K. Rahner, Weltgeschichte und Heilsgeschichte, Schriften, V,115-135.

S. J.

si ambas participaciones de Dios y ambas potencias del hombre pudieran distinguirse en última instancia adecuadamente: "ein Hören des Wortes Gottes als eines <u>götlichen</u> (und nicht nur durch Gott irgendwie transeunt gewirkten) ist nur möglich, wenn der zum echt menschlichen Vollzug dieses Hörens notwendige apriorische Verstehenshorizont selbst 'göttlich', d. h. von dem, was wir 'Gnade' nennen, aufgehellt ist. Und umgekehrt ist Mitteilung der Gnade selbst schon immer von sich her die Grundweise der Offenbarung selbst, weil Gnade als Selbstmitteilung Gottes als des absoluten Geistes an Geist und Freiheit des Menschen nie eine bloss dinghafte, absolult vorbewusste Anwesenheit im Menschen haben kann" (HW, 37-38).

Rahner pretende que todas estas lagunas de la teología fundamental usual quedan resueltas por su Antropología teológico-fundamental. Desde luego, puede asegurarse que su intento va primariamente a llenar esas lagunas. De ahí que pueda sostener: "so wäre unsere 'fundamentaltheologische Anthropologie' wirklich jenes Stück, das man in der üblichen Fundamentaltheologie gewohnlich nicht oder nicht ausdrücklich genug findet: die Analytik der potentia oboedientialis fur Offenbarung" (HW, 215).

Realizar esta Antropología teológico-fundamental es lo que debiera intentar como su tarea propia lo que merecería propiamente el nombre de filosofía cristiana. Debería en este sentido mostrarse "dass die'Christlichkeit' einer Philosophie sich auch darin zeigen muss, dass sie gerade als echte, als 'blosse' Philosophie über sich hinausweist und den Menschen einweist in die Haltung des Achtens auf eine möglicherweise ergehende Offenbarung, dass sie zur praeparatio evangelii wird, indem sie den Menschen von sich aus begreift als 'naturaliter christianus', als den für eine Offenbarung Aufnahmebereiten, so dass diese Bestimmung nicht nachträglich zum begriffenen Wesen des Menschen hinzutritt., bloss weil tantsächlich eine Offenbarung ergangen ist, sondern der Mensch damit allererst in seinem Wesen ursprünglich und endgültig metaphysisch begriffen ist" (HW, 38).

La filosofía cristiana es lo que debe ser, "wenn sie von sich selbst her in die Bereitschaftshaltung kommt, in die möglicherwiese von Gott her gestiftete Theologie aufgehoben zu werden" (HW, 40). Una absorción que debe alcanzar

S. J.

su triple dimensión hegeliana: la de anularse a sí misma, porque en su mismo ejercicio descubre su incapacidad de convertirse en el último fundamento existencial de la realidad humana; la de elevarse en su propio ejercicio a un nivel superior en cuanto alcanza "die Konstitution der Möglichkeit eines Offenbarungsempfangs" (HW, 40); finalmente, la de permanecer elevada, "weil die Möglichkeit des Hörens einer Offenbarung in ihrem wirklichen Hören in der Theologie bewahrt bleibt, so erst voll zu sich kommt und darin immer wieder neu gesetzt werden muss" (ib.). Sólo desde esta triple dimensión puede enfocarse adecuadamente el problema de la relación de la filosofía a la teología que implica una verdadera autonomía de la filosofía junto con una verdadera relación respecto de la teología.

Puede,por tanto, decirse que "die Philosophie ist als echte Philosophie christlich, indem sie als 'fundamentaltheologische Anthropologie" sich in Theologie 'aufhebt'. Und zwar insofern sie die Konstitution des Menschen als eines Horchenden auf eine mögliche Offenbarung Gottes ist, hebt sie sich immer und in jedem Falle in 'Theologie' auf" (HW, 215). Aun en el caso del silencio de Dios, seguiriía siendo eso, pues tal silencio vendría a ser una manifestación histórica de Dios, que daría lugar a una verdadera teología. La filosofía, por tanto, puede considerarse como una praeparatio evangelii, en cuanto "sie einen Menschen bildet, der die Botschaft Gottes hören kann, soweit nur ein solches Hörenkönnen vom Menschen selbst erwirkt werden kann" (HW, 216).

Respecto de lo que podría considerarse como una filosofía de la religión de tipo protestante, Rahner sostiene que su Antropología teológico fundamental debe de un lado mostrar que la revelación divina es algo más que la mera objetivación de la religiosidad humana, y, de otro, debe mostrar cómo el hombre está abierto por su misma esencia a una posible revelación divina. Por lo tanto, vuelve a insistir Rahner el propósito de esta disciplina propuesta por él sería mostrar "wie zur Wesenskonstitution des Menschen die positive Offenheit für eine möglicherweise ergehende Offenbarung Gottes, also für Theologie, gehört, ohne dass diese darum in ihrem Inhalt nur das von die-

S. J.

ser Offenheit Offehheit her bestimmbare Korrelat gegenständlicher Art wird. Auf diese Weise muss sich dann auch zeigen lassen, dass die Offenbarung wirklich gehört werden kann, ohne dass sie nur das formal bleibende Ja oder Nein zum Menschen ist" (HW, 43). Con ello queda perfectamente salvada la autonomía de la teología y, por otro lado, su entronque con la realidad misma del hombre.

Mostrada la "positive Empfänglichkeit des Menschen für Offenbarung" (HW, 216), Dios puede hablar realmente al hombre, y el hombre puede recibir su palabra como venida de El garatuitamente. El hombre en cuanto espíritu histórico que se encuentra delante de Dios, está, por una lado, positive abierto a un cumplimiento positivo de su potencia obediencial; pero, por otro, "kann und muss....ç die freie Offenbarung Gottes als unerwartete, ungeschuldete Gnade, als 'Geschichte', nicht zwar als Widernatur, wohl aber als übernatürlich' annehmen" (HW, 217).

Rahner no sólo ha proyectado y defendido lo que debe ser una auténtica teología fundamental inicialmente, sino que ha realizado recorrido las etapas que la constituyen. No pretendemos seguirle ahora en el detalle de todas ellas, sino tan sólo indicar los pasos fundamentales en cuanto concretan y matizan lo que debería ser incial, no totalmente, esta sin disciplina.

La primera parte de su estudio, porpiamente tal, está dedicado a in "die Offenheit von Sein und Mensch" (HW, 45-88). Esta parte consta de tres capítulos: Die Gelichtetheit von Sein, die Analogie der 'Seinshabe', y der Mensch als Geist. Justifica este desarrollo, porque no quiere presentar la filosofía de la religión como algo ya constituido, sino "wie sie sich ursprünglich konstituiert" (HW, 47). En concreto su tarea es "die Grundlinien zu ziehen für eine metaphysische Analytik des Menschen in Absicht auf dessen Vermögen, das Wort Gottes zu vernehmen, das als Offenbarung des unbekannten Gottes im Aufgehenlassen der Geschichte des Menschen ergeht" (HW, 48). Para ello se requiere hacer metafísica. Pero observa Rahner que 'Metaphysik als Wissenschaft ist eigentlich nur dort, wo...das immer schon Bekannte in systematischer und streng begrifflicher Arbeit entwickelt wird,

S J

wo der Mensch in Begriffen sich jene Metaphysik vorzustellen sucht, die er im voraus in seinem Sein und Handeln immer schon getrieben hat" (HW, 49).

Para ello comienza por una analítica metafísica del ser humano. Metafísica en cuanto se pregunta por el ser del ente en cuanto tal, en cuanto se pregunta cuál es el sentido del ser. Este comienzo no es arbitrario, porque ya de hecho el hombre está haciendo metafísica, y está preguntándose por el ser del ente. "Eine metaphysische Enhaltung gegenüber der Seinsantwort ist deshalb nicht möglich, weil zum Dasein des Menschen ständig und notwendig die Seinsfrage gehort und somit der Mensch ständig und notwendig das Woher einer Antwort und damit einschlussweise auch die Anwort auf die Seinsfrage selbst in seinem Dasein setzt" (HW, 51-52). Por tanto, el coniezo ha de ser a la ver metafísico y antropológico: metafísico, porque el hombre no puede menos de preguntarse por el ser; antropológico, porque el hombre no puede menos de preguntarse por el ser. "Die Frage nach dem Sein und nach dem fragenden Menschen selbst bilden eine ursprüngliche und ständig ganze Einheit" (HW, 53).

Esta pregunta fundamental por el ser se descompone en tres apsectos: 1) "es ist nach Sein überhaupt gefragt" (ib.); 2) "es muss nach ihm gefragt werden" (ib.), 3) "es muss nach Sein uberhaupt derart gefragt werden, dass nach dem Sein eines Seienden als solchen gefragt wird, also in Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem" (ib.).

Para estudiar el pirmer aspecto, Rahner estudia lo que es el ser y concluye en este sentido: "das Wesen des Seins der Seienden ist rkennen und Erkanntheit in einer ursprünglichen Einheit, die wir das Bei-sich-sein, die Gelichtetheit des Seins für sich selbst als 'Subjektivität' nannten" (HW, 62). Estudia a continuación "die Analogie der 'Seinsnahe' ". Y él mismo se pregunta si con el estudio de la analogía no se está saliendo de lo que debe ser una filosofía de la religión. Y responde que no, porque "wir sind mitten in der eigentlichsten Religionsphilosophie, insofern diese für uns die Begründung der Möglichkeit einer Offenbarung durch Gott sein soll" (HW,70). "Die letzte Einheit von Sein und Erkennen ist letzte Voraussetzung der Mitteilung Gottes in seiner 'Göttlichkeit' an den Menschen durch die Rede,

S. J.

durch das Wort. Nur wenn das Sein des Seienden von vornherein 'logos' ist, kann der fleischgewordene Logos 'im Worte' sagen, was in den Tiefen der Gottheit verborgen liegt. Nur wenn diese Tiefen nicht dunkler Drang und finsterer Urgrund, nicht blinder Wille, sondern ewiges, wenn auch dem Menschen von ihm selbst aus unzugängliches Licht sind, kann das Wort Trager aller Gnade und aller Wirklichkeit sein" (HW, 70). Por tanto, concluye Rahner, lo que con este análisis del ser se hahecho, "war Religionsphilosophie im ursprünglicehn Sinn" (ib.).

Dentro todavía del primer aspecto Rahner estudia al hombre como espíritu. Para que pueda haber revelación no sólo se requiere que el ser sea cognoscible, sino que "der Mensch muss eine Offenheit für die Selbstaussage des absoluten Seinsbesitzes durch das lichte Wort haben. Und diese Offenheit ist die apriorische Voraussetzung für die Möglichkeit, ein solches Wort zu hören" (HW, 71). De ahí se sigue que el siguiente paso será: "aus dem ersten Aspekt unserer allgemeinen Seinsfrage das zu entnehmen, was sie uns sagen kann für eine metaphysische Anthropologie des Menschen als eines Seienden, das für eine mögliche Offenbarung von vornherein offen ist" (ib.). La apertura compete al espíritu; mostrando, pues, la apertura transcendental del hombre se habrá mostrado su espiritualidad. No vamos a seguir a Rahner en su mostración analítica. Atendiéndose al primer aspecto de esa pregunta inelidible por el ser, Rahner sostiene que "die Transzendenz auf Sein überhaupt ist die Grundverfassung des Menschen" (ib.), es el primer principio de su antropología metafísica. Aquí también Rahner se pregunta si no se ha salido de lo que debe ser la filosofía de la religión, y vuelve a responder: "nein, wir sin mitten in einer Religionsphilosophie, die als metaphysische Anthropologie die Möglichkeit einer Offenbarung an den Menschen nachzuweisen sucht" (HW, 86). Y resumen el proceso: "wir begannen mit der Frage, was unsere erste metaphysische Seinsfrage in ihrem ersten Aspekt über das Wesen des Menschen als eines moglichen Subjekts einer Offenbarung auszusagen hat. Diese Frage hat sich nun dahin beantwortet, dass der Mensch die absolute Offenheit für das Sein schlechthin in bleibender unvollendeter ontologischer Differenz 'ist'. Der Mensch ist das erste jener endlichen Erkennenden, die

S. J.

für die absolute Selbstgelichtetheit des Seins grundsätzlich so offenstehen, dass diese Offenheit die Bedingung der Möglichkeit für jede einzelne Erkenntnis ist. Es gibt also keinen Seinsbereich, der schlechterdigns ausserhalb jenes Horizontes liegen könnte, in dem der Mensch seine Gegenstände erkennt und in dieser Erkenntnis, in sich selber ständif,frei sich zu sich selber verhalten und sein Schicksal bestimmen kann. Diese Grundverfassung des Menschen, die er implizite in jeder seiner Erkenntnisse und in jeder seinen Taten bejaht, nennen wir mit einem Wort seine Geistigkeit. Der Mensch ist Geist, dass heisst, er lebt sein Leben in einem dauernden Sichaustrecken nach dem Absoluten, in einer Offenheit zu Gott. Und diese Offenheit zu Gott ist nicht ein Vorkommnis, das etwa je nach Wunsch im Menschen sich hie und da einmal begeben könnte oder auch nicht, sondern die Bedingung der Möglichkeit dessen, was der Mensch ist und zu sein hat und immer auch im verlorensten Alltagsleben ist" (HW, 86).

El hombre como espíritu ofrece, pues, el horizonte a priori de una posible revelación. "Der Satzt also von der notwendig thematisierten Trnaszendenz der Erkenntnis auf das Sein überhaupt als der Grundverfassung des Menschen als Geist ist der erste Satz einer metaphysischen Anthropologie, die ausgerichtet ist auf eine Religionsphilosophie als Begründung der Möglichkeit einer worthaften Offenbarung" (HW, 87-88). Paralelamente la tematización metódicamente refleja de esta transcendencia como la condición misma de su conocer y actuar intramundanos, es el primer trozo de una ontología de la potencia obediencial. En este sentido es algo pertenece al mismísimo núcleo de una filosofía de la religión cristiana. Con ello no sólo se ha logrado mostrar que "das Sein ist gelichtet" (ib.), que es Logos y que, por tanto, puede revelarse por la palbra, sino que el hombre es espíritu y, por tanto, posee un oído abierto para esa palabra, que puede llegar de labios del Eterno.

A continuación Rahner inicia el estudio del segundo aspecto de lapregunta por el ser: por qué es menester preguntar por el ser. Lo hace analizando el estado de la cuestión y preguntándose enseguida por el libre Desconocido y por el oyente libre. Así aclara en qué consiste el ocul-

S. J.

tamiehto del ser como antes explicó en que cónsiste su apertura. La aclaración de este encubrimiento del ser es precisa, pues de lo contrario parecería no haber lugar ni para el misterio ni para la revelación estrictamente sobrenatural. Si la patencia del ser fuera absoluta, "Offenbarung wäre... nichts als die nach dem inneren 'naturalen' Gesetz des Menschen fortschreitende Geistwerdung des Menschen selbst" (HW, 93). A la par que " 'unzugängliches Licth' müsste ein Widespruch sein, weil Lict-sein sich von sich aus notwendig überall ausbreitet, wo nur immer ein Raum ist, in dem es sich ausbreiten kann" (ib.).

Así será menester construir una Antropología cristiana y una metafísica que de tal modo expliquen la esencia del hombre, que, a pesar de su transcendencia y a pesar de la intrínseca claridad del ser, quede campo para una libre revelación por parte de Dios que el hombre pueda recibirla como tal a la par que como algo que le afecte intrínsecamente.

En esta tarea el primer paso será mostrar desde una ontología general, "warum Sein trotz seiner und in seiner Gelichtetheit das Verborgenste ist. Es ist also die traanszendentale Deduktion der Gelichtetheit des Seins noch einmal so durchzuführen, dass sie die transzendentale Deduktion der Verborgenheit des Seins fur jedes Seiende ist, das in der nicht vollendeten ontologischen Differenz, in der Ab- und Ausständigkeit der absoluten Seinszukunft stehet, so dass diese Deduktion die der Unzugänglichkeit des ewigen Lichtes wird, die es von sich selber her für uns hat" (HW, 95-96). Este nuevo paso de deducción transcendental será la base del segundo principio de la antropología.

La tarea comienza con el análisis del segundo aspecto de nuestra pregunta por el ser. Este aspecto se refiere al carácter mismo de pregunta con que se nos presenta el problema del ser. La dificultad a la que esta cuestionabilidad del ser tiene que salir al paso es la siguiente: "Die Tatsache der absoluten Offenheit des Geistes, seiner dynamischen Selbsbewegung im Vorgriff auf das unendliche Sein erforderte die Möglichkeit einer unmittelbaren Anschauung Gottes als einzige endgültige Erfüllung der absoluten Weite Geistes" (HW, 100). En definitiva, "das natürliche Ziel des Menschen als

S. J.

Geist wäre die visio beatifica" (HW, 101). Ahora bien, si la visio beatifica aparece como el fin natural del hombre, "ist eine Offenbarung als in ihrem innersten Wesen freie Tat des sich aus freier Gnade selbst erschliessenden Gottes nicht mehr denkbar" (ib.). Santo Tomás habla de cierto deseo natural de una visión inmediata de Dios, lo cual indica "dass Thomas zwischen der Geistigkeit des Menschen (seiner natura), ihrem immanenten Dynamismus (ihrem desiderium) einerseits und der visio beatifica anderseits Beziehungen obwalten sah, die nicht bloss aus der faktischen gnadenhaften Berufung des Menschen zur unmittelbaren Gottesschau stammen, sondern schon ihr vorausliegen, 'natürlich' sind" (HW, 103).

Como comienzo de respuesta puede decirse que la apertura del hombre, en la que el ser en cuanto tal queda irrepresentado y sólo presente como Vorgriff y condición de posibilidad, se enfrenta con un Dios de hecho desconocido. "Denn er ist der Unendliche, der in seiner Unendlichkeit vom Menschen nur erkannt wird in dem verneinenden Verweis auf das Jenseits aller Endlichkeit, welcher Verweis die Bedingung der gegenständlichen Erfassung eines endlichen Seienden ist. Bei solcher Weise der Gotteserkenntnis bleibt aber Gott in dem positiven Inhalt seiner Unendlichkeit verhüllt" (HW, 103-104). Pero esta respuesta no puede ser más que el comienzo, por cuanto, porque de un lado no indicaría sino que el hombre no ha llegado al fin de su carrera, y, de otro, mostraría más un fáctico no-saber del hombre que la positiva infinitud encubierta de Dios.

Por ello, "es wäre auch so noch denkbar, dass Gott von sich her gesehen immer noch der an sich schon offene wäre. Eine Offenbarung als freie Selbsterschliessung Gottes ist also immer noch nicht als Möglcih einsichtig gemacht. Erst eine Offenbarung solcher Art aber begründet religionsphilosophiech die grunsätzliche Eigenständigkeit und Andersartigkeit von Theologie gegenüber jeder Philosophie, und erst die Einsicht in diesen Sachverhalt 'hebt' Religionsphilosophie in mögliche Theologie 'auf' " (HW, 105).

Para responder a esta aporía Rahner analiza la cuestionabilidad con que el ser se le presenta al hombre. De ella concluye, "wenn der Mensch das Seiende absoluter 'Seinshabe' in dessen eigener Gelichtetheit wäre oder die-

ARCHIVO HISTÓRICO FILOSÓFICO S. J.

se Gelichtetheit als inmittelbaren Grund seines eigenen Selbstvollzugs bei sich hätte...dann könnte das Fragbare und so als in sich gelichtet bejahte Sein nicht gleichzeitig und ebenso ursprünglich für den Menschen fraglich sein" (HW, 106). "Mit dieser Ueberlegung ist eine Ontologie und somit eine Religionsphilosophie auf dem Boden des Ontologismus und seines verkleideten Zwilingsbruders, des Rationalismus, schon grundsätlich ausgeschlossen" (ib.).

Resumamos con el mismo Rahner el proceso: "Im Menschen geschieht in seiner In-sich-selber-ständigkeit und in der Gegenständlichkeit seines Erkennens und Handelns ein notwendiges Verhalten zu sich selbst. Er muss notwendig bei sich sein, sich bejahen, sich setzen. In Kraft dieser Notwendigkeit fragt er nach Sein überhaupt, und sofern er in dieser Notwendigkeit der Uebernahme seines Seins fragt, weiss er von Sein überhaupt: Er bejaht die Gelichtetheit von Sein und seine eigene Transcendenz auf Sein überhaupt und steht so vor Gott. Insofern er fragen muss, bejaht er seine eigene kontingente Endlichkeit; insofern er fragen muss, bejaht er diese seine Kontingenz notwendig" (HW, 108). Deduce así la voluntad como un momento del saber: "der Wille des Menschen zu sich selbst war als die innere Bedingung der Möglichkeit und Notwendigkeit der Seinsfrage erschienen und so als Bedingung des Wissens um Sein überhaupt" (HW, 109). A continuación deduce la libertad del hombre y la libertad de Dios. "Der Mensch steht als Geist, indem er als solcher das absolute Sein erkennt, diesem als einer freien, ihrer selbst mächtigen Person gegenüber... diese Personalität Gottes zeigt sich selbst im Sicheröffnen des absoluten Seins vor der menschlichen Transzendenz, weil dieses in der Fragbarkeit alles Seins durch den Menschen erscheint, das zugleich Fraglichkeit ist" (HW, 111-112).

Ahora bien, en cuanto la posición personal de Dios es la que determina su relación personal con nosotros,el conocimiento de esta relación dependerá siempre de su resolución. "Damit steht aber der Mensch grundsätzlich schon immer vor einem Gott der Offenbarung -und zwar einem geschichtlich handelnden" (HW, 112). "Die Möglichkeit einer Setzung seiner Freiheit muss durch Schöpfung dieses ihn erkennenden Endlichen noch nicht grundsatzlich am Ende sein...Gott muss noch einem freien Raum des freien Handelns diesem seinen

S. J.

Geschöpf gegenüber haben, weil dies die Bedingung der freien Gesetzheit überhaupt und deren Erkenntnis ~~xixxxxeichenxnexxxxfreien~~ durch das Gesetzte ist. Und anderseits muss das Geschaffene noch Raum habe für die materiale Erkenntnis einer soclhen neuen freien Tat Gottes ihm gegenüber" (HW, 113).

La cuestionabilidad misma del ser muestra en el conocimiento mismo de Dios como ser absoluto que ha de contarse con una acción posible de Dios, que va más allá de la que supone su creación libre del espíritu humano. Ahora bien, ~~xxxxx~~ si el hombre "in selben Augenblick und aus demselben Grund da und aus dem er vor Gott steht, begibt sich eigentlich immer so etwas wie eine Offenbarung: nämlich das Reden oder das Schweigen Gottes...Geist ist kein Anspruch darauf, dass Gott spricht. Aber wenn er nicht spricht, hört der Geist gerade das Schweigen Gottes; er wäre sonst nicht Geist, weil er sonst nicht stände vor dem lebendigen freien Gott als einem solchen" (HW,115).

Se trata, pues, de ir cumpliendo una analítica metafísica de la esencia del hombre en orden a una filosofía de la religión, entendida como una ontología del hombre en cuanto sujeto de una posible revelación. Eneste proceso Rahner ha llegado a esta conclusión: "Das absolute Sein Gottes erscheint so trotz und in seiner Offenheit für die Transzendenz des endlichen Geistes als das verschlossen-sein-könnende, das sich in Freiheit erschliessende oder sich verschweigende, als der Gott einer möglichen Offenbarung durch sein Wort, weil er der Gott einer notwendigen Offenbarung durch Reden oder Schweigen ist" (HW, 117). Naturalmente esta misma analítica de la pregunta por el ser ha de repercutir en nuestra inteligencia del hombre.

En este punto lo que le importa subrayar a Rahner es el momento volitivo del conocimiento: "ist zu fragen, was sich für sie (para una analítica antropológica) ergibt aus dem gegenseitigen Verhältnis von Wille und Erkennen als den voneinander nicht trennbaren Momenten der einen Grundstruktur, die der menschlichen Existenz vor Gott zukommt" (HW, 125).

En el análisis de la relación de esos dos momenttos donde aparece lo que es el hombre como libertad y como amor Rahner llega al segundo principio de su entropología. En efecto, si el hombre es aquel ente que está ante un Dios que puede revelarse; si la apertura cognoscente del ahombre hacia este Dios

S. I.

de una posible revelación, pertence a la constitución esencial del hombre, es una apertura determinada por el libre comportamiento del hombre, , por tanto, la apertura a Dios es una cuestión que compete a la autodeterminación moral del hombre, tendremos que "die Erkenntnis Gottes ist innerlich, wenn wir nach ihr als einem wirklichen Vorkommnis im wirklichen Menschen fragen, ein sittliches oder besser (da es sich um eine Entscheidung Gott gegenüber handelt) ein religiöses Problem. Wir können also den zweiten Satz unserer metaphysisch-religionsphilosophischen Anthropologie dahin formulieren, dass der Mensch jenes Seiende sei, das in freier Liebe vor dem Gott einer möglichen Offenbarung steht....Er hört dann diese Botschaft des freien Gottes wenn er nicht durch eine verkehrte Liebe den absoluten orizont seiner Offenheit für Sein überhaupt eingeschränkt hat und so dem Wort Gottes nicht von vornherein die Möglichkeit genommen hat, auszusprechen, was dem freien Gott gefallen mag, zu sagen, als welcher er uns begegnen will" (HW, 133).

Llegados aquí lo que resta por averiguar es el lugar concreto, en el que la posible revelación libre de Dios puede salir al encuentro del hombre que libremente conoce. "Wenn der Mensch jenes Wesen ist, das immer auf die freie Tat Gottes warten muss, durch die Gott sich moglicherweise selbst erschliessen will; wo muss er dann in seinem Dasein suchen, damit er ihr begegne, wenn sie geschehen sollte oder schon geschehen ist? " (HW, 134). Rahner responde a esta cuestión que titula el lugar del mensaje libre en cinco pasos: en el primero establece el estado de la cuestión; en el segundo, estudia al hombre como una esencia material; en el tercero, como espíritu histórico; en el cuarto, se detiene a analizar la relación de espíritu e historicidad, de ser y manifestación; finalmente, en el quinto, estudia la historicidad humana de una posible revelación. Aquí, de nuevo, no le seguiremos sino en aquellos pasos que sirven para indicar el desarrollo de su teología fundamental y el espíritu que la anima.

En realidad, observa Rahner, "alle Religionsphilosophie sind im Grunde nichts anderes als Versuche, zu sagen, wo der Mensch auf die Begegnung mit Gott warten solle, wo er seien Gott finden könne" (HW, 138). Pero, "darf der Mensch von sich aus den Ort einer möglichen Begegnung bestimmen wollen"? (ib.).

S J

La dificultad es clara: si la determinación del lugar de la revelación no puede invalidar la libertad de ella en cuanto al hecho y en cuanto al contenido, ¿cómo podrá lograrse? Si pudiera delimitarse a priori el contenido de la revelación, ésta no sería más que el correlato de la estructura natural relgiosa a-histórica del hombre. Y esto no puede ser así, después que se ha mostrado la libertad y la gratuidad de la revelación. En conclusión, "der Ort einer moglichen Offenbarung enthält bei einem Geist wegen dessen ungegrenzter Transzendenz kein apriorisches Gesetz für die Möglichkeiten des zu Offenbaredenden" (HW, 141).

Para encontrar, entonces, la solución adecuada ha de tenerse en cuenta que "die kategoriale Erschliessung eines Unbekannten kann an sich in zwei Weisen vor sich gehen: entweder durch die Vorstellung des zu Erschliessenden in seinem eigenen Selbst oder durch die Vermittlung einer Kenntnis von ihm im Wort, wobei "Wort' hier zunächst in dem Sinn einer vertretenden Zeichens des nicht in seinem Selbst Gegebenen gemeint ist" (HW, 141). De suerte que si la primera alternativa no se realiza, tendrá que contarse con la segunda, frente a la cual el hombre se convertiría en un "Horcher auf das Wort Gottes" (HW, 142).

Por otro lado, no puede pensarse en una determinada facultad o parte del hombre como el lugar adecuado para esperar y escuchar la revelación. Si así fuera quedaría negada la apertura ilimitada del espíritu y la libertad e incalculabilidad de una posible revelación divina. Cierto que la apertura del hombre no es la de cualquier posible espíritu, sino que ha de concebirse como una apertura específicamente humana. "Der Mensch ist als geschichtliches Wesen Geist. Der Ort seiner Trnaszendenz ist immer auch ein geschichtlicher Ort. Und damit ist der Ort einer möglichen Offenbarung immer und notwendig die Geschichte des Menschen" (HW, 143).

Una cierta historicidad de una posible revelación se desprende de la ontología general, porque Dios ha aparecido como un ser absolutamente libre, y "freies Handeln ist aber schon in einem wesentlichen Sinn geschichtliches Handeln" (HW, 143). Pero esto no basta, porque no aclara cómo la historicidad compete a la constitución esencial del hombre. "Es muss also ge-

ARCHIVO IGNACIO ELLACURÍA S.J.

zeigt werden, dass die Hinwendung zu seiner Geschichte ein inneres Moment der Geistigkeit des Menschen selber ist. Ist dies gelungen, dann hat sich auch gezeigt, dass der Ort einer möglichen Offenbarung Gottes, nämlich die Offenheit des Menschen für Sein überhaupt, notwendig innerhalb der menschlichen Geschichte liegt" (HW, 145). Para mostrarlo, Rahner recurre al análisis del tercer aspecto de la pregunta por el ser: "Der Mensch muss nach Sein überhaupt derart fragen, dass nach dem Sein eines Seienden gefragt wird, also in Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem" (HW, 145-146).

El resumen del estado de la cuestión con el que Rahner emprende la dilucidación del lugar donde el hombre puede salir al encuentro de la revelación es, pues, el siguiente: "Wir fragen nach dem Ort der Begegnung mit dem möglicherweise sich offenbarenden Gott. Er ist die Transzendenz des Menschen in ihrer spezifisch menschlichen Eigentümlichkeit. Nach dieser ist also zu fragen. Die Beantwortung der Frage geht wieder aus von der allgemeinsten Seinsfrage. Diese wird in ihrem dritten Aspekt betrachtet: Es wird nach dem Sein gefragt in Unterscheidung von Sein und Seiendem. Voraussetzung dieser Unterscheidung ist die Tatsache, dass der Mensch ein hinnehmend Erkennender ist. Von solcher hinnehmenden Erkenntnis und den Bedingungen ihrer Möglichkeit wird demnach in den folgenden Untersuchungen auszugehen sein" (HW, 149).

ntramos con ello en el estudio del hombre como una esencia material. Analizando la estructura del conocimiento sensible (hinnehmende Erkenntnis) concluye Rahner que el espíritu humano es un 'anima' en cuanto es 'forma materiae". La materia, por razón de ese mismo análisis, es entendida como materia prima en un sentido metafísico: "sie ist die leere, unbestimmte, obzwar reale Möglichkeit der 'Seinsnähe' und als solche der Grund der vielfachen Vereinzelung des Selbigen. Es wurde ebenso schon gesagt, dass mit einer solchen Bestimmung des Wesens einer materiellen Seienden sowohl über den Menschen als hinnehmenden Erkennenden als auch über die ersten Gegenstände als die einer hinnehmenden Erkenntnis von sich aus sich zeigenden eine Aussage gemacht ist" (HW, 161).

S. J.

A continuación, y desde lo hasta aquí logrado, se analiza el hombre como

espíritu histórico. En el paso anterior se ha mostrado que "der Mensch ist so Geist, dass er, um Geist zu werden, eingeht und seinshaft immer schon eingegangen ist in die Andersheit, in die materia und so in die Welt" (HW, 159). Esto significa "dass der Mensch als Geist in dessen menschlicher Eigentümlichkeit als hinnehmender Geistigkeit -animal tabula rasa- einer sinnlichen Fähigkeit als ihres eigenen, notwendigen, von ihr bewirkten Mittels bedarf, durch das sie zu ihrem eigenen Ziel, dem Begreifen des Seins überhaupt strebt. Der Mensch ist in diesem Sinn sinnliche Geistigkeit...Die Seele als Geist geht von sich her 'per se' in die Materie ein" (HW, 159-160). Lo que ahora queda por preguntar es "was für den Geist bedeute, dass der Mensch gerade als Geist seinen Weg durch die Welt nimmt" (HW, 160).

Tres determinaciones de la materia son importantes para nuestro propósito: "sie ist der Grund der faktischen Wiederholbarkeit des Selben; sie gibt dem Seienden, dessen Wesenselement sie ist, eine innere Räumlichkeit und eine innere Zeitlichkeit" (HW, 163). Por la primera determinación llegamos a que pueda haber muchos hombres y a que "der Mensch ist nur in einer Menschheit wirklich" (HW, 164). Esto, junto con las otras dos determinaciones, nos abre paso a la recta inteligencia de la historicidad humana: "Geschichtlichkeit im menschlichen Sinne ist doch nur dort, wo die Tat der Freiheit in einem Zusammen freier Personen in ihrer Vielzahl sich in einer Welt, dass heisst in Raum und Zeit, ausbreitet, wo die intelligiblen Taten der Freiheit, um zur Erscheinung zu kommen, sich in Raum und Zeit erstrecken müssen, wo sie der Raumzeit bedürfen, um selber sein zu können" (HW, 165).

¿Para qué todo este rodeo? Rahner responde: "wir haben die bisherige Analytik der Geschichtlichkeit des Menschen unternommen in Absicht auf eine Religiosnphilosophie. Wir wolten wissen, wo für den Menschen den Ort einer möglichen Offenbarung des freien Gottes sei, da wir den Menschen erkannt hatten als das Seiende, das kraft seiner absoluten Transzendenz in freier Liebe vor dem freien Gott einer möglichen Offenbarung steht" (HW, 171). Vimos cómo la absoluta transcendencia de cara al ser en general era un momento intrínseco del lugar de una posibile revelación. Vimos que tal revelación

S. J.

tendría que darse posiblemente a través de la palabra, a través de signos intermediarios. Vimos que era menester determinar más precisamente la transcendencia propia del hombre y la receptibilidad propia que le corresponde respecto de una posible palabra revelante. Así llegamos a determinar la historicidad propia del hombre. Pero con esto no se ha acabado la cuestión. "Denn es fragt sich jetzt gerade, was diese Geschichtlichkeit mit der Transzendenz zu tun habe. Wir suchten ja, genau gesprochen, nicht eine Eigentümlichkeit am Wesen des Menschen, sondern eine solche seiner absoluten Transzendenz. Es ist aber noch nicht deutlich geworden, warum und inwiefern die Geschichtlichkeit des Menschen seine Offenheit zu einem Gott einer freien möglichen Offenbarung bestimmt und diese Offenheit gerade zu einer menschlichen potentia oboedientialis für eine solche Offenbarung macht" (HW,172).

Para responder a esta ulterior cuestión es menester dar el cuarto paso en que se articulaba programáticamente la determinación del lugar de una revelación libre. Este paso atiende a la historicidad propia del espíritu humano. Este por ser un espíritu mundano hace que "der Mensch hat die Möglichkeit einer ihm Sein und darin Gott eröfnnenden Einkehr in sich selber nur in der Auskehr in die Welt als Mit- und Umwelt" (HW, 174). Esto circunscribe la cuestión a la relación en que se hallan la apariencia y la apertura del ser engeneral en la transcendencia del espíritu.

Para ello hay que comenzar con una triple determinación que se da en una apariencia objetivamente conocida: "die Erscheinung, insofern sie uns durch die sinnlich hinnehmende Erkenntnis als solche allein gegeben ist"; "der im Vorgriff eröffnete Ausblick auf Sein überhaupt"; y "die Erscheinung, insofern sie selbst unter dem Vorgriff auf Sein überhaupt erfasst wird" (HW,177). Analizados estos tres momentos puede decirse "Sein überhaupt ist nur in der Erscheinung für den Menschen eroffnet. Das ist zunächst schon eindeutig kalr geworden für die unmittelbar auf die Gegenstände der sinnlichen Erfahrung gehenden Erkenntnisse" (HW, 179). "Sein kann also sowohl in der direkten wie in der metaphysischen reflexen Erkenntnis nur an einer Erscheinung erfasst werden. Auch die transzendentale Reflexion auf Sein im ganzen vollzieht sich notwendig gegenständlich" (HW, 180-181). Pero, por otro lado, "an der Erschei

S. J.

ist für den Menschen Sein übernaupt eröffnet" HW, 181). Ahora bien, ¿Dios podrá ser alcanzado sólo en función de las determinaciones generales y necesarias del ser, o puede ser alcanzado por medio de una Erscheinung con las propiedades de su ser y de su actuar, que no se han mostrado necesariamente en la Erscheinung? Lo que ahora se cuestiona es "ob die Erscheinung nur einen vagen Blick auf die allgemeinen Strukturen von Sein überhaupt.und somit des nichterscheinenden Seienden gestatte und gestatten könne, oder ob dieses Seiende möglicher weise auch in seinen Bestimmtheiten druch die Erscheinung und an ihr erkannt werden könne" (HW, 183). "Es handelt sich also...nicht um die Möglichkeit, durch die Erscheinung vom Menschen allein aus ein Weltjenseitiges in seiner konkreten Eigenart zu erkennen. Wohl aber muss gefragt werden, ob wenigstens von Gott her, aber doch durch das Mittel der Erscheinung, ein weltjenseitiges Seiendes in seiner Konkretheit enthüllt werden könne...oder ob ihm eine solche Enthüllung seiner Eigenart nur in einer Umgehung und Auschaltung der Erscheinung und damit der normalen Weise der menschlichen Erkenntnis möglich sei" (HW, 184). Sólo si la primera parte de la disyunción es la verdadera, podrá el hombre esperar la llegada de la revelación allí donde hemos visto que debe esperarse "auf dem Boden der Transzendenz als Geschichtlichkeit" (HW, 184).

La respuesta a esta cuestión será ya el último paso programado. La respuesta será la siguiente: "Alles Seiende kann durch das Wort im Horizont der welthaften Erscheinung zur Gegebenheit gebracht werden" (HW, 185). El resumen de la prueba de esta frase nos lo da el mismo Rahner: "Es kann grundsätzlich alles Seiende vom Feld der Erscheinung her bestimmt werden. Diese Bestimmung kann nur druch eine Verneinung geschehen. Diese Bestimmung bedeutet nicht, dass sie sich vom Menschen allein her so treffen lasse, dass vom Menschen her alles Seiende in seiner inneren Möglichkeit oder gar in seiner tatsächlichen Existenz erkannt werden könne. Anderseits wurde schon festgestellt, dass ein ausseweltliches Seiendes in seinem Selbst einer hinnehmenden Erkenntnis als solcher nicht gegeben werden kann. Durch alles dieses zusammen ist nun aber gesagt, dass ein ausseweltliches Seiendes dem endlichen Geist durch das Wort gegeben werden kann. Wort ist daher hier nicht nenr...als ein bloss irgendwie stellvertretendes Zeichen gemeint, sondern als begriffliches Zeichen des Geis-

S J

tes unmittelbar für diesen. Denn eine Verneinung hat als solche ihren einzig möglichen Ort im Wort, was natürlich nicht gleich phonetischem Laut ist" (HW, 189-190). En conclusión, schon allein an der Erscheinung kann durch das menschliche Wort, das der Träger eines von der Erscheinung her durch Verneinung gewonnenen Begriffs eines überweltlichen Seienden ist, dieses für den Menschen eröffnet werden" (HW, 191).

En la cuestión de las relaciones entre transcenencia e historicidad se recurría a la Erscheinung que es "was dem Menschen in seiner Geschichte begegnet" (HW, 192). Alles überweltliche kann...auch nach seinen bestimmten Eigentümlichkeiten negativ durch jene geschichtliche Erscheinung, die wir Wort nennen, dem Menschen vorgestellt werden, durch jenes Wort, das selber wieder die Synthesis einer innerweltlichen, geschichtlichen Gegenständlichkeit und einer transzedentalen Verneinung ist. Das Wort ist somit als der Ort einer möglichen Offenbarungsbegegnung mit dem freien Gott festgestellt, vor dem der Mensch durch seine Transzendenz immer schon steht" (HW, 192-193).

Pero, ¿dónde tiene que esperar el hombre esta palabra? La revelación divina es histórica: "sie ist so immer das Unerwartete bei allem grundsätzlichen Rechnen- und Wartenmüssen. So ist eines solche freie Offenbarung von sich aus geschichtlich: einmalige, nur in sich selbst ständige Handlung eines freien" (HW, 194). Desde el punto de vista humanamo esta revelación tiene que ser también histórica, de suerte que el hombre habrá de volverse a un punto determinado de su historia para encontrar la revelación divina, porque para hacerse oir tiene que pasar a través de la plabra humana, como ya vimos. "Die Offenbarung geschieht also zunächst einmal mindestens in dem Sinn auch menschlich-geschichtlich, dass sie allen einzelnen Momenten einer einzelmenschlichen Geschichte nicht gleichmassig dauernd koexistent sein kann, so dass der Mensch zur Erfassung des Offenbarung sich mindestens zu bestimmten ausgezeichneten Punkten seiner eigenen Geschichte in einer geschichtlichen Erkenntnis zurückwenden müsste" (HW, 196). Por tanto no puede darse ninguna dificultad en principio de que el homore tenga que contar con la posibilidad de que la revelación se de "nicht punktförmig in jeder Einzelgeschichte eines jeden Menschen zutragt, sondern nur in der Geschichte bestimmter einzelner Menschen" (HW, 196). Si los demás hombres pueden conocer en qué punto deter-

S. J.

minado de la historia ha habido una auténtica revelación de Dios para todos los hombres, ya no es preciso que la revelación libre de Dios se dé en la historia de cada vida humana. Más aún, el que debiera darse en cada una de las vidas humanas, supondría una limitación de la libertad que compete a la revelación divina. Por ello, "die Geschichtlichkeit der möglichen Offenbarung von ihr selbst her ist also auch geschichtlich zu denkenn im Sinn einer menschlichen Geschichte, das heisst si ist zu erwarten als ein raumzeitlich fixiertes Ereignis innerhalb der Gesamtgeschichte der Menschen" (HW, 197).

Pero, "warum ist der Mensch als auf eine Offenbarung Horchender ein notwendig in seine Geschichte Hineinhorchender?" (HW, 198). La respuesta es clara: el hombre es esencialmente histórico, y contradeciría su propia esencia si no fuera histórico. "Denn wenn der Mensch einerseits Geist zu sein hat, dies aber nicht sein kann ohne die Hinwendung zur Erscheinung, dann kann er nicht uninteressiert sein an einer möglichst grossen und erfüllten Erscheining...Die an sich schon erfullteste Erscheinung aber ist der Mensch selber... Was aber Mensch ist, erscheint selbst nur in der entfalteten Wirklichkeit des möglichen Menschseins, in der Geschichte der Menschheit. Somit ist der Mensch, um Geist zu sein, wesentlich kraft seiner geistigen Natur ausgerichtet auf die Geschichte" (HW, 199).

Si juntamos ahora la historicidad del hombre con la posibilidad de una revelación divina, nacidas ambas de la esencia misma humana, podemos entender lo que el hombre es: "dann ist der Mensch in seinem Wesen wirklich jenes Seiende, das aus der Mitte seines Wesens heraus für eine mögliche Offenbarung Gottes in der menschlichen Geschichte durch das Wort hörig ist. Nur wer so hört, und soweit er so hört, ist das, was er eigentlich zu sein hat: Mensch. Eine metaphysische Anthropologie wird so zur Ontologie der potentia oboedientialis für einer mögliche freie Offenbarung. Und Religionsphilosophie ist damit die Analytik der Hörigkeit des Menschen für eine mögliche Offenbarung. Alle natürliche Religion aber, die mit Hilfe einer solchen Anthropologie und Metaphysik konstruiert werden könnte, hat erst dann ihr eigenes Wesen begriffen, wenn sie selber das sich selbst verstehende Horchen und Rechnen mit einer möglichen Offenbarung Gottes in der Geschichte des Menschen ist" (HW, 199).

S. J.

Con esto Rahner alcanza la formulación del tercer principio de su Antropología metafísica y filosófico-religiosa: "Der Mensch ist jenes Seiende, das in seiner Geschichte auf die möglicherweise im menschlichen Wort kommende geschichtliche Offenbarung Gottes horchen muss" (HW, 200). Y recogiendo todo lo dicho hasta aquí puede concluir: "Der Mensch ist das Seiende von hinnehmender, je für Geschichte eröffneter Geistigkeit, das in und als Freiheit vor dem freien Gott einer möglichen Offenbarung steht, die, wenn sie kommt, in seiner Geschichte (und als deren höchste Akatualisierung) 'im Wort' sich ereignet. Der Mensch ist der in seine Geschichte auf das Wort des freien Gottes Hineinhorchende. Nur so ist er, was er sein muss. Eine metaphysische Anthropologie ist dann an ihrem Ende, wenn sie sich selbst begriffen hat als die Metaphysik einer potentia oboedientialis für die Offenbarung des überweltlichen Gottes" (HW, 200).

Brevemente insinúa después Rahner cómo el milagro por su carácter de signo podría ser un medio objetivo y universal para mostrar el cumplimiento de esa posible revelación en un lugar determinado de la historia. Asimismo indica cómo habría de trabajarse el concepto de tradición para lograr salvar la distancia que pueda darse entre la situación histórica de cada hombre y el punto histórico en el que aquella revelación posible haya tenido lugar. Con ello piensa Rahner que ha llevado a cabo de un modo reflexivo y a un nivel teórico, "was ein Mensch in seiner existentiellen Entscheidung tun muss, wenn er auf die Suche geht nach einer Antwort auf die Frage, ob ihm nicht etwa der lebendige Gott in seiner eigenen Lebens- und Menschen geschichte begegnen will" (HW, 217). "Wenn nämlich ein Mensch von vornherein weiss, dass er rechnen darf und muss mit einer geschichtlichen Religion, die nur erreichbar ist in der Hinnahme und inder Rückwendung zu einem konkreten raumzeitlichen Hier und Jetzt, die sich nicht auflösen lässt in Vernunftsätze, die nicht einfach das Korrelat eines religiosen Uranlage ist, die schliesslich, weil sie gerade <u>als</u> Offenbarung Gottes in menschlicher Geschichtlichkeit kommt, auch all das Zufällige, an sich anders Denkbare und Kritisierbare, Undurchschaubere einer menschlichen historischen Erscheinung hat: wenn jemand mit all dem unbefangen rechnet, ist es für ihn dann schwer, die heilige römisch-katholische Kirche las den Ort der wirklichen

S. J.

Offenbarung des lebendigen Gottes zu erkennen" (HW, 218). Efectivamente, "wenn mit der Möglichkeit rechnet, dass ein bestimmtes Stück menschlicher Geschichte mit Auschluss anderer Gottesgeschichte sein könne, der kann eigentlich nicht mehr anders als im katholischen Sinne offenbarungsgläubig sein und werden" (HW, 220).

Llega así a su final el trabajo de Rahner no sin antes observar que este final se convierte de nuevo en principio. Pues se debería comenzar una repetición de todo el tema tratado en el libro: "eine Wiederholung, die von der Theologie und ihrem Selbstverständnis auf den Sinn und die Gestalt einer 'chrislichen Religionsphilosophie' hin denkt" (HW, 221).

Esta es la construcción que Rahner ha realizado, en la que no sólo ha indicado programáticamente lo que debe ser una teología fundamental, sino que la ha realizado en aquello que tiene de fundamental esta teología. Antes de entrar en una crítica comparativa que no tendría sentido sino después de la presentación de otros tipos de teología fundamental, vamos a intentar sistetizar la orientación de Rahner y a analizar algunos de sus pasos cruciales. Lo que aquí más importa es lo que estos últimos tienen de 'paso' y no el valor demostrativo que pueda tener.

Una primera observación se impone ante el conjunto de la tarea cumplida por Rahner. A diferencia de lo que propone en el artículo analizado en las primeras páginas de este trabajo, 'Hörer des Wortes' es un intento teórico y científico no para apoyar la fe concreta de un hombre determinado, sino para mostrar -fundamentalmente- la verdad religiosa y sobrenatural del cristianismo en su versión católica. Ciertamente no son muchas las páginas que dedica a comprobar que el catolicismo es la religión revelada por Dios, pero ello se explica porque su intención ha sido detenerse en lo que considera fundamental en tal comprobación: la apertura intrínseca del hombre que le fuerza a escuchar una posible revelación sobrenatural. De ahí que deba decirse que la teología fundamental desarrollada aquí por Rahner no es todo lo que debe ser una teología fundamental, pero sí es una parte sustancial de lo que debe ser como disciplina teórica y universal.

S. J.

Para intentarlo Rahner emprende el camino de la filosofía de la religión. Es decir, que en este punto se acomoda al procedimiento regular en el tratado, que presupone un paso de la naturaleza a la gracia, de la razón a la fe. Ciertamente, el modo que Rahner tiene de entender la filosofía de la religión es distinto del de los escolásticos usuales, y, consecuentemente, el presupuesto de su filosofía no es el mismo que el de los demás. No obstante, tiene verdadera importancia el notar que su arranque es por la vía de una filosofía de la religión. Donde no sólo ha de observarse que se trata de una reflexión racional, metódicamente independiente del hecho de la revelación y de la presencia de la gracia, sino que, además, se trata de una auténtica filosofía. Lo cual, una vez más, nos muestra su propósito científico.

Los destinatarios de su obra no son, por tanto, los creyentes, o no lo son en cuanto creyentes, sino aquellos que han de pasar razonadamente a la fe cristiana. Y esto no a modo de pastoral sino a modo de justificación científica, de comprobación filosófica. No es menester estar instalado en la fe cristiana, ni siquiera estar bien dispuesto para aceptarla como hipótesis. Basta con ser honesto frente a unos razonamientos que pretenden ser válidos en sí. Naturalmente el pensamiento de Rahner es un pensamiento vivo y no una disquisición etérea y deshumanizada, pero esto, claro es, no es negación sino valoración plena de su auténtico carácter teórico.

La filosofía de la religión por él emprendida pretende ser a la vez metafísica y antropológica. Es decir, no parte del hecho religioso, considérese a este en su vertiente individual o en su vertiente social e histórica, sino que parte de lo que es esencialmente el hombre, y esto desde el nivel mismo de la pregunta por el ser. Uno pudiera preguntarse si toda su deducción transcendental hubiera encontrado la posibilidad de una auténtica revelación sobrenatural por parte de Dios. La pregunta no sería superflua, al menos por dos razones: primera, porque nos permite ponernos en guardia sobre la validez misma lógica de sus reflexiones, no para acecharlas sino para purificarlas, porque lo que interesa subrayar es si el proceder lógico se des-

S. J.

liza sin tacha alguna, no si está ocasionado incidentalmente por luces prestadas; segunda, porque podría entenderse que la revelación misma, de un modo que lógicamente no sería objetable, impulsa y dirige su propia justificación racional, implantada como está en el corazón mismo del que, sin saberlo lógicamente, inicia su encuentro racional.

Aquí, sin entrar todavía en la intensidad del subrayado que Metz ha introducido en sus notas, puede ya divisarse la profunda diferencia inicial en el planteamiento mismo, y no sólo en el método de desarrollarlo, entre la teología fundamental como filosofía de la religión de Rahner y la de otros autores. Su filosofía de la religión, en efecto, está planteada como una metafísica de la potencia obediencial para recibir una posible revelación sobrenatural. Metafísica, sí, pero de la potencia obediencial. Por ello, si de una parte Rahner es más metafísico que sus predecesores en cuanto parte de la pregunta por el ser y no del hecho religioso, es de otra muchos menos 'naturalista' que ellos, en cuanto va a la disquisición y a la inquisición de una potencia obediencial. Rahner se ha preocupado desde el principio de su carrera teológica en entroncar naturaleza y gracia no para borrar sus diferencias sino para entender su conexión. Un cristianismo que fuera tan sólo un añadido extrínseco a lo que el hombre realmente es, tendría muy poca importancia real para el hombre. Pero, paradójicamente, un cristianismo que no fuera más que la explicitación de algo puramente humano, sería asimismo superfluo y, desde luego, no tendría por qué enfrentarse a otras formas de religiosidad. El arduo problema de la teología y especialmente de la teología fundamental es el de considerar a la par la intrinsecidad humana de la revelación sobrenatural y la sobrenaturalidad divina de lo recibido.

A Rahner, por tanto, -y no es sino un punto particular de la cuestión que acabamos de proponer- le interesa desde un principio atender a la relación que ha de establecerse entre filosofía de la religión y teología. Pero para establecerla intenta buscar un fundamento que las comunique y diferencie y, consecuentemente, un fundamento en la esencia misma del hombre que obligue a cultivar ambas como comunicadas y diferenciadas. Y esto de abajo a arriba, pues Rahner considera la filosofía de la religión como un momento

S. J.

intrínseco de la ontología general. Hasta tal punto que programáticamente su filosofía de la religión se centra en tres cuestiones: por que el hombre ha de cultivar necesariamente la metafísica, en qué consiste ésta, y cómo una metafísica humana lleva a Dios.

Tal programa plantea graves cuestiones. ¿Se confunden teología natural y filosofía de la religión? La filosofía de la religión, ¿ha de considerarse necesariamente no sólo como filosofía estricta, sino como un momento intrínseco nada menos que de la metafísica general? O, ¿ es que la teología dogmática anula la razón de ser intrínseca de aquella parte de la teología natural que fuese algo más que su tarea de preparar el camino a la teología dogmática? ¿ s que, en el fondo, Rahner no procedería de abajo a arriba tan pura y radicalmente como parece proponérselo? Ciertamente la triple cuestión, enunciada al final del párrafo anterior, no hay por qué entenderla como si en sus tres partes tuviera la misma importancia para una filosofía de la religión. Esto se ve más claramente desde una de las concreciones que Rahner propone como objetivo de su disciplina: se trataría no de un estudio de la palabra revelada, sino de la audición de esa palabra en el sentido de una investigación sobre la posibilidad apriórica del poder oir una posible revelación de Dios. Visto así el problema, lo que esa triple cuestión estructura en sus dos primeras partes es la intrinsecidad humana de la posibilidad de un escuchar la revelación, lo cual implica a la vez un cierto carácter metafísico y un cierto carácter antropológico de la investigación; y lo que estructura en esa tercera parte es la llegada a Dios, pero con el matiz preciso de un Dios que se puede comunicar al hombre sobrenaturalmente, de suerte que este 'poder' ponga en vilo el corazón metafísico de lo que es el hombre últimamente, que no quedaría entendido adecuadamente sino desde lo que en él responde a ese 'poder' sobrenatural. Con todo, no puede ignorarse que gran parte del trabajo realizado por Rahner es puramente un estudio de metafísica general, aunque orientado y recortado por su intención formal de entender al hombre como un posible oyente de la palabra revelada y como un expectante necesario de esa palabra.

S. J.

Es preciso, pues, distinguir entre lo que es el objeto formal de la filosofía de la religión propuesto por Rahner y los medios xx de los que se vale para el estudio de ese objeto formal: presupuestos, métodos, etc. que pueden y deben coincidir con los de otras disciplinas. Ese objeto formal lo ha señalado con toda claridad: 'Religionsphilosophie als Ontologie der potentia oboedientialis für Offenbarung'. Ahí están señalados los dos polos: se trata de una ontología, pero referida a la potencia obediencial. Visto desde el polo opuesto: interesa la potencia obediencial pero en cuanto enfocada desde una ontología. Y para no olvidar el carácter necesariamente antropológico de una y de otra, Rahner expresamente subrayará que se trata de una estricta antropología filosófica.

La potencia obediencial puede estudiarse desde la teología o desde la metafísica. Desde la teología de dos maneras, correspondientes a lo que suele entenderse por teología positiva y teología escolástica: analizando en las fuentes lo que xxxx sobre ella se diga explícita o implícitamente, o reflexionando sobre los presupuestos e implicaciones que el hecho de la revelación, tal como lo manifiestan las fuentes, exigen sobre el carácter de la potencia obediencial. Pero puede estudiarse también desde la metafísica: si al hombre le es necesaria la revelación y si la revelación ha de ser la culminación de lo que el hombre es en su realidad actual, no puede menos de descubrirse en el hombre, y no a modo de experiencia sino de reflexión metafísica, cómo necesaria y sustantivamente y no incidentalmente está abierto a una posible revelación. Que para mostrar esto se necesite una metafísica entendida estrictamente como tal, que sólo una determinada metafísica pueda llegar a alcanzar esta potencia obediencial, son ya puntos más problemáticos. En ellos Rahner está dependiendo, tal vez con exceso, de la acusación del olvido de ser que Heidegger entonaba por aquella época, y de la necesidad, también propugnada por Heidegger, de que la antropología no sólo debiera ser filosófica, por así decirlo, sino estrictamente ontológica, es decir, expresa e inmediatamente desarrollada a la luz del ser.

S. J.

Distinguidos así el objeto formal y los 'medios' de su disciplina tiene menos importancia que 'materialmente' el desarrollo que de ella hace sea ex-

cesivamente 'ontológico'. Máxime, cuando se hace una explícita reserva, según la cual queda abierta la cuestión de si el hombre podría descubrir el 'oído' de la revelación, antes de saber que efectivamente ha oído esa revelación. De hecho la transcendentalidad espiritual del hombre es uno de los momentos del poder recibir la revelación divina, pero es, por así decirlo, el momento remoto e informe; el momento inmediato y formal está en la elevación sobrenatural, en la iluminación de esa subjetividad. Ahora bien, como este existencial sobrenatural es la interna iluminación o elevación de la transcendentalidad espiritual, aunque no proceda de ésta, "kann das Hörenkönnen der Offenbarung von der Grundverfassung des menschlicen Geistes her bedacht werden" (HW, 23). Al menos, en el sentido de que esa transcendentalidad está vertida desde sí misma a su propia concreción histórica, y no puede entenderse concretamente sino desde lo que esta historia le diga.

Rahner no va con todo al camino que llevaría de arriba a abajo. Por mucho que deje abierta la cuestión de si la potencia obediencial de la revelación, incluso como obediencial y ya no tan sólo como obediente, no puede entenderse sino desde la revelación misma, no entra por esta vía. Quizá fuera posible atender a que la revelación misma constituye como momento previo y como sobrenatural condición de posibilidad de la fe, la posibilidad real de la revelación y de la fe, de suerte que desde la fe misma podría descubrirse esa potencia obediencial, la cual a su vez explicaría su carácter esencialmente humano. Pero, en primer lugar, la realización perfecta de este procedimiento implicaría ya la fe poseida; segundo, exigiría 'materialmente' el mismo o parecido estudio, que el realizado por Rahner, para mostrar la intrinsecidad humana de la potencia obediencial; tercero, dejaría de ser una disciplina en sí que llegase y llevase hasta el umbral de la teología, para convertirse 'exclusivamente' en un momento de esta. Por estas o por otras razones, Rahner no ha seguido esta dirección. Verdad es que al final de su trabajo reclama un nuevo comienzo en el que volvería a tratarse todo el tema desde la revelación y desde la teología dogmática, pero ello no invalida, sino que lo reclama, el trabajo hecho desde la filosofía de la religión (1). No hay por qué confundir fundamento y perfección. El que la per-

(1) HW, 221. Tal frase le ha añadido Metz, cfr. HW, 11

S. J.

fección de lo que es la potencia obediencial y no digamos ya de lo que es el acto mismo de fe y aceptación del don sobrenatural, no pueda realizarse ni explicarse sino desde la revelación y la teología, no implica que teóricamente los fundamentos de esa potencia hayan de tomarse de una estricta teología. Por poner un caso similar el que Dios cuente con toda la primariedad ontológica incluso como fundamento de nuestro ser, no supone que cuente con una primariedad psicológica ni lógica. Esto ha de valer con mayor razón respecto de lo sobrenatural. Y para volver al carácter mismo de la potencia obediencial, si su carácter de obediencial ha de descubrirse primariamente desde el polo de lo sobrenatural revelado, su carácter de potencia ha de encontrarse por el análisis de lo que es el espíritu humano. Una vez trazado el puente lógico que nos lleva a Dios, y al Dios revelante, un puente provisional, se puede volver atrás para construir el puente definitivo.

La gran objeción contra este proceder es que la fe estaría fundamentada en la razón, reducida psicológica y lógicamente a una actitud no sólo natural sino racional. Pero esto no es así. No lo es, primero, porque no niega que Dios mismo puede hacerse presente para sin ningún andamiaje previo de carácter reflejo y preparatorio despertar en el espíritu la fe; segundo, no lo es porque, aun incluso de que existencialmente un hombre siguiese los desarrollos de una filosofía de la religión para prepararse a la fe, ésta no sería ni una conclusión lógica de premisas previas ni perdería su carácter de libertad gratuita y graciosa; tercero, no lo es porque una cosa es una disciplina abstracta que muestre la razonabilidad de una actitud y de un paso, y otra que esta disciplina pueda exigir razonadamente ni el hecho ni el contenido de la revelación; cuarto, no lo es porque lo realizado por la filosofía de la religión es primariamente mostrar la intrinsecidad humana de la revelación posible, pero sin negar, antes afirmándola, la gratuidad incalculable de lo sobrenatural. Finalmente, aunque se siguiese el proceso de arriba a abajo, siempre habría un momento de ese proceso que metódicamente tendría una verdadera autonomía: el momento que habría de mostrar la condición de posibilidad natural e incluso el reflejo del don sobrenatural. Por ello señala exrpesamente Rahner que 1) se trata aquí, en la filosofía de la religión como teología fundamental, de una fundamentación científica y metódica; 2) que esta

S. J.

fundamentación debe consistir en la patentización de la posibilidad esencial al hombre de escuchar un posible mensaje de Dios; 3) que el análisis no se realiza sobre el hombre como teólogo ni como creyente, sino sobre el hombre como aquel ser, a cuya posibilidad esencial le pertenece convertirse en teólogo y en creyente, si es que Dios se le autocomunica por la gracia ; 4) que esta posibilidad pertenece de tal modo a su esencia humana, que el hombre quedaría superficializado, si no se atendiese a esa radical dimensión; 5) que, no obstante la absoluta gratuidad de la revelación y su carácter no antropológico, la revelación misma presupone una predisposición humana, sin la cual no hubiera quien la recibiese; que, por tanto, incluso la teología debe contar como condición de su posibilidad con una autocomprensión del hombre.

Tan es así, y tan justificada está una tal filosofía de la religión como teología fundamental, que Rahner la llama antropología teológico fundamental. Si recordamos que para Rahner, el Rahner de "Hörer des Wortes", la teologia no es una antropo-logía porque es una teo-logía, entenderemos hasta qué punto esa filosofía de la religión no es un momento de la teología. Porque su repugnancia a considerar antropológica a la teología no está en que ésta no hable del hombre, no aclare incluso la realidad misma del hombre, sino a que el 'logos' mismo, que se utiliza en esta aclaración del hombre no es un logos humano sino un logos divino. Al contrario en la filosofía de la religión estamos todavía ante un logos humano, que explica al hombre como un ser que ha de esperar, como su problema radical, el que Dios se le pueda acerar sobrenaturalmente. Por tanto, esto es algo más que lo recalcado en el número 5) del párrafo anterior. En él lo que se dice es que la teología, incluso sólo para ser teología, necesita cierta autocomprensión del hombre como su condición de posibilidad. Lo que ahora afirmamos es que, además de esa previa autocomprensión, hay una verdadera disciplina que fundamenta la teología. Esta fundamentación no consiste en probar que el hecho de la revelación es necesario o que el contenido de la revelación puede deducirse del análisis de lo que es el hombre, sino en mostrar la intrinsecidad humana de la teología estrictamene tal, a pesar de ser logos divino y don sobrenatural. El modo concreto de esta fundamentación es,

S. J.

por un lado, mostrar que el hombre debe ser entendido como aquella esencia, que en la libertad de su historia tiene que escuchar el posible mensaje de Dios libre (1); de ahí que esta fundamentación tenga carácter teológico; por otro, mostrar que la autocomprensión que el hombre de por sí tiene de sí es el presupuesto para que pueda escuchar la teología que de hecho se le ha dado: de ahí que esta teología tenga un carácter fundamental. Pero estos dos aspectos son capitales, y no bastaría el segundo sin el primero. Que la teología no es un mero añadido a la antropología, que la fe no es algo que extrínsecamente adviene a la razón, que la gracia no es un suplemento incidental de la naturaleza, que la moral cristiana no es una accesoria concreción de la ley natural, etc., etc., es la tarea propia de una teología fundamental. Esta tiene que mostrar, a la par, y manteniendo las dos afirmaciones en todo su vigor: que lo sobrenatural es estrictamente sobrenatural y que la apertura a lo sobrenatural es la culminación de la realidad humana.

Para realizar esta labor tiene que ser metafísica, una parte de la ontología general. Y esto, primero porque tiene que ser antropología, y la antropología debe cultivarse metafísicamente, verdad que la metafísica se entiende aquí como estrictamente antropológica, pues la cuestión por el ser es la tarea radical de la metafísica y,a la par, la cuestión que está implicada en todas las cuestiones humanas; segundo, porque tiene que alcanzar la realidad de Dios, lo cual filosóficamente sólo puede realizarse dentro de lo que es la ontología general. Pero ha de ser, por lo mismo, antropología, porque la metafísica lo debe ser, y porque debe atender a lo que es el hombre ligado con Dios. Esto es mostrar desde otro ángulo el carácter de abajo a arriba que debe presidir esta disciplina.

Con ello tenemos que esta disciplina, que habría de representar el núcleo más auténtico y radical de lo que usualmente es la teología fundamental, sustituye con ventaja lo que suelen realizar la teología natural y la filosofía de la religión.

Por lo que toca a la teología natural, si ésta es una parte de la ontología general también lo sería esta antropología teológico fundamental. Si abarca más temática, ya que no se detiene en mostrar la existencia de Dios sino que trata de mostrar la esencia y los atributos de la divinidad, por otro la-

S. J.

do no roza el tema capital de la posibilidad ontológica de una revelación sobrenatural. Por otro lado, la limitación de su temática está justificada por el hecho de la revelación, la cual funda una teología dogmática que con justicia sobrepasa lo que la teología natural puede decir. Que prácticamente esto no sea realizable, porque de hecho no todos pasan al reconocimiento del Dios revelado, justificaría metódicamente un cultivo total de la teología natural, pero realmente, en lo que de positivo dijese, sería tan sólo una sombra de lo que Dios dice de sí mismo. Pero de nuevo ha de observarse que esta 'Aufhebung' de la teología natural no implica un quedar analada como razón natural, por cuanto ha de desempeñar una función de fundamento: la de mostrar al hombre como un ser abierto a Dios y la de mostrar la intrinsecidad humana de una posible revelación sobrenatural de Dios.

Parecidas reflexiones han de hacerse por lo que toca a la comparación de esta antropología teológico fundamental, entendida como ontología de la potencia obediencial, y de la filosofía de la religión. Por un lado, disminuye la tarea que se le suele atribuir, pero, por otro, la sublima. La disminuye, porque rechaza el ser la construcción de una religión 'natural' independiente de un determinado suceso 'histórico'; porque rechaza el ser lo mismo que la teología aunque con otros medios y en un nivel distinto; porque no trabaja en la hipótesis de que no hubiera teología estrictamente dicha y no construye, por tanto, las líneas que habría de seguir la teología, si se diera. Pero, al mismo tiempo, la sublima. Y la sublima, porque atendiendo a la realidad concreta de los hechos, se enfrenta con el punto crucial: el de la posibilidad de una revelación sobrenatural y el de la apertura humana, no exigitiva, de una manifestación histórica de Dios de índole positivamente sobrenatural.

Con lo cual la tarea concreta de la filosofía de la religión sería - y es lo que representa el núcleo mismo de la antropología teológico fundamental- 1) mostrar con medios filosóficos que el hombre es aquel ente que por su libertad está necesariamente delante de la posible revelación de Dios; 2) la de mostrar siempre con medios filosóficos que el hombre debe estar dispuesto a recibir en su historia la palabra viva de Dios que libremente se le revela;

S. J.

3) el mostrar bosquejar, supuesto que esa revelación se ha dado, una antropología teológico fundamental que antropológica y metafísicamente sirviese de fundamento al conocimiento del carácter intrínseco, de la obligación y del valor para el hombre de esa revelación no hipotética sino real; 4) ser el presupuesto necesario de la teología en cuanto constituye la disponibilidad para ella, en cuanto descubre en una investigación estrictamente científica la potencia obediencial que responde a la revelación; 5) ser preparación positiva para la teología: "die bereite Offenheit und die offene Bereitheit für Theologie" (HW, 212).

Contra este planteamiento pueden presentarse dos objeciones fundamentales. La primera atacaría el valor filosófico y autónomo de una tal disciplina: ¿no depende de un hecho histórico, que aunque se haya dado como hecho, no deja de ser un hecho, que no permite descubrir lo que es la esencia misma del hombre independientemente de todo hecho aleatorio? La segunda atacaría la reducción del orden sobrenatural que parece implicar: si se recalca la intrinsecidad humana de la revelación sobrenatural,¿no quedará ésta despojada de su estricto carácter sobrenatural? Ambas objeciones se contrabalancean, precisamente porque están lanzadas desde los dos polos antagónicos que han de tenerse encuenta aquí.

Por lo que se refiere a la primera objeción, respondería Rahner que su antropología teológico fundamental, independientemente del hecho de la revelación y aunque éste no se hubiera dado, debiera mostrar que el hombre es esencialmente un ser que puede y debe escuchar la respuesta de Dios; debiera mostrar que la dimensión última de la realidad humana no aparece sino desde su efectiva potencia obediencial, la cual potencia no depende de hecho alguno sino de su propia estructura esencial. El que esta potencia tenga de hecho un momento de elevación -el existencial sobrenatural- no supone sino que se ha cumplido una de las dos posibilidades de esa potencia obediencial, igualmente válidas desde un punto de vista puramente humano: la posibilidad de que Dios hable. Pero anteriormente a este hecho, la posibilidad como posibilidad puede y debe descubrirse desde una estricta antropología metafísica.

S. J.

Con esto queda también respondida en lo fundamental la segunda objeción: ni la potencia obediencial en cuanto transcendentalidad abierta exige la revelación, ni la antropología teológico fundamental exige la teología propiamente tal. La razón es clara: la constitución de uno que escucha el hablar o el callar de Dios deja en plena autonomía la religión fundada en la revelación tanto por lo que toca al hecho como al contenido; puesto que el escuchar, desde el punto de vista del hombre, queda igualmente respondido -por lo que se refiere a la exigencia- con el silencio de Dios, la automanifestación divina retiene su carácter de gracia incalculable e indebida. No solamente eso. Hay algo más. La teología ha de buscar su propio fundamento, además del fundamento extraño y necesario que representa la antropología teológico fundamental, puesto que el efectivo oir que ella es no queda definitivamente fundamento en el escuchar que la antropología muestra como perteneciente a la esencia del hombre. Ese fundamento es la constitución efectiva e histórica del oyente de la revelación, constitución que se debe primariamente a la gracia misma. "Und da somit Gott selbst die Bereitschaft des Horchens als Bedingung des Hörens seines eigenen Wortes wirkt, ist die Theologie schlechthin in sich selbst gegründet: Wort des lebendigen Gottes selbst" (HW, 214).

Este es el punto donde Rahner recalca más la dependencia que la antropología teológico fundamental ha de tener respecto de la teología, supuesto el hecho de la revelación: es condición de la teología escuchada, pero ella misma está condicionada por la palabra de Dios. Mas la cuestión queda abierta: ¿ es posible con los medios filosóficos a los que se ha de atener la antropología teológico fundamental el reconocer ese condicionamiento sobrenatural por parte de Dios y el apoyarse en él para servir así de condición a la teología? Creo que no. Una cosa es la fundamentación real y total que la teología ha de tener; otra la fundamentación que ha de presupo er; y otra la fundamentación que a sí misma pueda y deba darse. La fundamentación que ha de presuponer es la que le proporciona la antropología teologico fundamental, la cual no llega al hecho de la elevación real de la potencia obediencial. Esta consideración, si se quiere abstracta, de la potencia obediencial, no es suficiente fundamento de la teología, pero sí es necesario,

S. J.

porque si se queda en el umbral llega hasta él. Como señala el mismo Metz el conglomerado gracia-revelación-teología presupone en un proceso esencialmente histórico la unidad naturaleza-transcendencia-filosofía, precisamente como filosofía de la religión teológico fundamental (1). Del hecho de la revelación pueden y deben estudiarse sus condiciones de posibilidad; de estas condiciones algunas no aparecerán sino en una reflexión estrictamente teológica, pero otras sólo aparecerán en una reflexión estrictamente filosófica, para las que la teología no tiene palabra propiamente teológica y que, sin embargo, las necesita para subrayar ciertos caracteres humanos -aquí la intrinsecidad humana de la revelación- que son su presupuesto necesario.

Los pasos que concretamente ha de seguir esta antropología teológico fundamental los resume así Rahner: 1) debe proceder metafísicamente; 2) debe mostrar a Dios como libre y desconocido; 3)debe mostrar al hombre como una esencia histórica partiende de su subjetividad transcendental; 4) debe mostrar cómo el hombre está vertido por su historicidad a la historia concreta; 5) debe situar al hombre en la disposición de oir en su historia la palabra reveladora de Dios que puede hablar ese Dios libre y desconocido (2). Uno pudiera eliminar estos pasos diciendo que la misma palabra divina es suficiente fundamento de la fe, con lo que el que ha recibido esa palabra no tiene ya por qué recorrer todos aquellos pasos metafísicos. Pero a ello ha de responderse que no todos han oído directa y explícitamente esa palabra; y si se me dice desde fuera que esa palabra se ha dado, habrá de preguntarse por qué he de atender a esa palabra que actualmente no escucho. Además, aun el que haya recibido por la fe esa palabra no alcanzará la debida razonabilidad de su acto y la debida inteligibilidad de su contenido sino realizando de un modo o de otro una antropología metafísica. Finalmente, uno puede salirse de las consideraciones existenciales y afrontar el problema teórico de la fundamentación de una ciencia: la teología. Cierto que esta ciencia ha de fundarse a sí misma, cierto que esta ciencia tiene características distintas a las demás; pero no menos cierto que está obligada a responder, como ciencia, a su entronque con las demás ciencias humanas. Ese entronque estaría representado por la antropología teológico-fundamental. Por tanto, no por meras razones apologéticas, sino por razones teóricas una cierta fundamentación extra-teológica de la teología es necesaria.

(1) HW.213 ; (2) HW.28.

S. J.

Debe haber, por tanto, algo así como una teología fundamental. Rahner admite que debe darse algo así como una fundamentación científica del hecho de la revelación que ha tenido lugar en Jesucristo. ¿En qué debe consistir esta fundamentación? La respuesta es clara: en mostrar desde el hombre y por medios filosóficos la conexión entre lo que el hombre es y la revelación de Dios. Esta tarea no se realiza considerando los misterios revelados como un nuevo trozo de saber que se alinea a continuación del saber adquirido por medios naturales, que Dios ha tenido el capricho de revelar. Es menester mostrar cómo el hombre por su propia esencia está orientado a plenificar su conocer por algo que sea estrictamente una revelación sobrenatural. Es menester mostrar que la voluntad divina de que se acepte su revelación no es una orden extrínseca al hombre, sino una orden que se da porque pone en movimiento una dimensión humana transcendental que sin ese mandato nunca podría llegar a ser realidad. Es menester mostrar que la historia, que unos determinados hechos históricos, pueden pertenecer a la esencia misma del hombre, de modo que su recurso a la historia no es algo sobreañadido, sino, incluso respecto de ciertas concretas determinaciones, el lugar preciso donde el hombre va encontrar desde dentro su intrínseca y total perfección humana.

La fundamentación científica de la teología debe darse, por tanto, en la línea de una analítica de la potencia obediencial respecto de la revelación libre de Dios. No es una tarea puramente teórica, sino que es, además, normativa. La antropología teológico fundamental que debe considerarse como la auténtica teología natural, la auténtica fil sofía de la religión, la auténtica filosofía cristiana y la auténtica teología fundamental, debe terminar patentizando, desde sus medios estrictamente filosóficos, que el hombre debe llegar a disponerse a escuchar la palabra divina. Si esto no lo realiza, no se cumple consigo mismo.

Esto no obsta para una'Aufhebung' de la antropología teológico fundamental por parte de la teología. Aunque el texto se refiere directamente a la filosofía cristiana, se aplica mejor a la antropología que sólo será lo que debe ser, "wenn sie von sich selbst her in die Bereitschaftshaltung kommt,

S. J.

in die möglicherweise von Gott her gestiftete Theologie aufgehoben zu werden" (HW, 40). Pero esta 'Aufhebung' no supone la desaparición o eliminación de la antropología teológico fundamental, sino tan sólo la negación de su carácter definitivo que, a su vez, supone la previa y eficaz permanencia de lo que ella es. Si se anula a sí misma, no es sin antes ejercitarse a sí misma, es decir, no sin antes afirmarse a sí misma: una anulación previa que no hciera justicia a esta necesaria afirmación, sería una anulación gratuita; por otro lado, lo que se anula no es la disciplina misma en sí, sino su capacidad de convertirse en el último fundamento existencial de la realidad humana, su carácter de antropología cerrada. Por otro lado, y es el segundo momento de la 'Aufhebung', se da una elevación de la disciplina, es decir, llega ésta a su último límite en cuanto fuerza la constitución de la posibilidad de recibir la revelación: se limita porque llega a su plenitud y da paso vivo a algo que no le pertenece pero que la sublima; pero, de nuevo, esta positiva limitación de plenitud no puede soslayarse, so pena de montar una plenitud extrínseca. Finalmente, y es el tercer aspecto de la misma 'Aufhebung', queda sublimada en la teología, cuando ésta aclara la potencia desde el acto, sin el que la indefinición de la potencia quedaría al aire y como en brumas; pero la presencia del acto no nos puede hacer olvidar el carácter de la potencia y de la potencia obediencial: la indefinición de la potencia nos excusaría el recurrir a ella, si es que el acto partiese exclusivamente del carácter de esa potencia, es decir, si el acto y la potencia estuviesen en la misma línea, mas al no ser éste el caso, no puede desaparecer el estudio peculiar de aquella potencia que queda sublimada sobrenaturalmente, pero que no queda anulada humananmente.

La sublimación de la antropología teológico fundamental está, por tanto, en la anulación de su carácter definitivo. Si tiene por objeto el descubrimiento del hombre como un ser a la expectativa y a la escucha de una posible revelación de Dios, no puede menos de ir a parar en una auténtica teología, si es que la palabra de Dios se ha oído en este mundo. El que se haya dado y el que represente algo intrínseco para el hombre es algo que necesita contar con lo que el hombre es. Y esto es lo que realiza la antro-

S. J.

pología teológico fundamental: "sie einen Menschen bildet, der die Botschaft Gottes hören kann, soweit nur ein solches Hörenkönnen von Menschen selbst erwirkt werden kann" (HW, 216). Hay que salvar la autonomía de la teología, pero, por otro lado, no puede desconocerse su entronque con el hombre, y menos en los tiempos actuales. Siempre será preciso mostrar cómo a la constitución esencial del hombre pertenece la apertura positiva a una posible revelación de Dios, sin que por ello ésta se convierta ni en algo exigido por aquella apertura, ni sea un mero correlato objetivo de algo que inobjetivadamente estuviera ya presente en la apertura misma. Siempre habrá que mostrar la positiva receptabilidad del hombre respecto de la revelación. Y no vale decir, por las razones antes expuestas, que la receptibilidad desde donde mejor se explica es desde la recepción misma, porque últimamente lo cuestionable es el carácter mismo de la recepción: si es un mero añadido a lo que el hombre realmente es, o es algo que responde -metafísica y no sentimental o experiencialmente- a lo que el hombre es, de suerte que en esa recepción se cumple últimamente su carácter definitivo de receptibilidad. Que esta explicación metafísica se realice como un momento intrínseco a la teología que se pregunta por las condiciones de posibilidad del hecho recibido de la revelación, o que se logre mediante una separación metódica en que póniéndose entre paréntesis el hecho mismo de la revelación se intenta constnuir metódicamente una verdadera ontología de la potencia obediencial, es una cuestión de menor importancia.

Rahner ciertamente ha seguido esta segunda alternativa. Y el desarrollo de su antropología no deja duda alguna sobre la independencia previa que exige para ella, precisamente para que pueda cumplir con su carácter de preparación para el evangelio. Usando su misma terminología diríamos que la presencia de la gracia no le excusa al hombre de hacer 'quod in se est', no porque este su hacer sea la fe misma, sino porque, teóricamente al menos, es inexcusable. Rahner no va a enseñar una antropología ya constituida, sino que intenta mostrar como originariamente se constituye. Por eso su tarea concreta será trazar las líneas de una Analítica metafísica del hombre en busca de su capacidad para aceptar aquella palabra de Dios, que dale en persecución del hombre en el correr de la historia como revelación libre del Dios desconocido. (HW, 48).

S. J.

El desarrollo emprendido por Rahner está tal vez demasiado condicionado por su peculiar estilo de pensar y por la moda filosófica de su tiempo personalmente asimilada, sobre todo por lo que toca al modo unitario de ese desarrollo. Pretender hacer una antropología, y que esta antropología sea metafísica, pero el carácter metafísico de esta antropología lo entiende como una deducción desde la pregunta por el ser conforme al método transcendental. Tal procedimiento está expuesto a dos objeciones: una más general, la de si ese es el único modo de realizar una antropología y una metafísica; otra más particular, la de si es menester una tal construcción metafísica, tan técnica y estilizada para dar con el fundamenteo extra-teológico de la teología. Y esta última objeción no se levanta contra los pasos dados por él, sino contra el modo de esos pasos, tan dependiente de una determinada metafísica.

Pero, como quiera que sea, una doble afirmación se impone: Rahner intenta una fundamentación autónoma, aunque remota, de la revelación, y la realiza a través de unos pasos que son estrictamente filosóficos. Estos pasos brevemente expuestos son los siguientes: 1) mostrar la unidad última de ser y conocer, pues es el último presupuesto de la parrici ación por parte de Dios de su divinidad al hombre a través de la palabra; 2) mostrar que el hombre es espíritu, en el sentido de un ser abierto para recibir la autoafirmación del que es la posesión absoluta del ser a través de la palabra, pues esta apertura es el presupuesto a priori de la posibilidad de recibir una tal palabra divina. Ni en el primero ni en el segundo paso nos hemos salido de nuestra tarea previa: la fundamentación de la posibilidad de una revelación divina dentro de los límites de una antropología metafísica ; a la constitución esencial del hombre pertenece un permanente e implícito extenderse hacia el absoluto en su apertura a Dios; la tematización metódicamente refleja de esta transcendencia del espíritu humano como la condición básica de su conocer y actuar, sería la primera parte de una ontología de la potencia obediencial. Con ello se puede pasar a los pasos próximos.

3) Hay que mostrar que la patencia del ser absoluto al espíritu humano no es total; de lo contrario no habría posibilidad de revelación, pues todo estaría virtualmente revelado al espíritu humano; es, pues, menester mostrar que el ser apesar de su claridad es también lo más encubierto para quien no

S. J.

posee absolutamente el ser. El análisis de la apertura del espíritu, que no sólo es indispensable para mostrar la posibilidad de alcanzar a Dios en su divinidad, sino también para mostrar la 'intrinsecidad' que una manifestación, incluso sobrenatural, de Dios tendría para el hombre, nos sitúa ante una doble dificultad: la de negar la posibilidad misma de la revelación porque todo está ya revelado, y la de negar la 'extrinsecidad',en el sentido de gratuidad,de lo sobrenatural. Para responder a estas dificultades Rahner atiende a que si la pregunta por el ser en general nos pone en franquía para acercarnos a todo ser, el carácter de pregunta con que se presenta nuestra afirmación ineludible del ser, nos indica cómo el ser absoluto no se nos muestra sino encubiertamente. Atendamos a que lo que aquí necesitamos es mostrar la posibilidad de una revelación como libre autocomunicación de Dios, pues sólo tal revelación mostraría la autonomía fundamental y la alteridad radical de la teología respecto de cuqlquier filosofía. Por este camino de la cuestionabilidad del ser, pretende llegar Rahner a afirmar la existencia en el hombre de una voluntad libre y de la libertad de Dios y de su carácter personal. Esta libertad divina no quedaría a salvo, si no quedara en sus manos una libre actuación respecto del hombre, no deducible del hecho libre de la creación. Quedaría así mostrado, que el hombre es aquel ente, que está amorosa y libremente delante de la posible revelación de Dios; sólo podrá oir el mensaje de este Dios libre, si es que no limita por un amor torcido el horizonte absoluto de su apertura al ser en general, quitándolo así a Dios la posibilidad de mostrar si es que Dios quiere hacerlo, donde y cómo quiere l ser encontrado.

4) es menester mostrar dónde debería el hombre esperar la revelación posible de Dios, en caso de que Dios quisiera revelársele. Aquí también estamos ante una paradoja: si podemos determinar desde la naturaleza humana dónde debería Dios revelarse al hombre, parecer que la libertad de Dios y la sobrenaturalidad de su don desaparecerían; pero si no podemos determinarlo parece que esa revelación no tendría un carácter extrínseco y aleatorio, por lo que el hombre, además, no tendría que hacer nada de su parte para salir al encuentro del Dios que se revela, pero cuya revelación como tal no conoce todavía el hombre. Ultimamente todas las filosofías de la religión son un

intento de determinar dónde debe encontrar el hombre a Dios. Con todo, ciertas determinaciones, a partir de lo que es Dios y de lo que es el hombre, pueden lograrse, sin que ello suponga una limitación del carácter sobrenatural y gratuito de la revelación.

5) Dentro de este propósito de mostrar el lugar donde el hombre puede encontrar una revelación libre de Dios, hay que mostrar cómo una intervención histórica de Dios no supone una negación de lo que es el hombre ni siquiera una intervención accidental. En otros términos, ha de monstrarse que la historicidad es una dimensión esencial al hombre, de modo que el lugar de la revelación ha de tener relación con este su carácter histórico a la par que su versión a la historia es algo reclamado por su misma constitución esencial.

6) Dentro de este mismo propósito habrá de mostrarse el carácter preciso que la revelación ha de revestir para acomodarse a su receptor humano. Este es una esencia material a la par que espiritual, de suerte que no puede ser espiritual sino desde su versión a la materia y al mundo. Esta realidad configura la historicidad humana que se presenta allí donde el hecho de la libertad se expande en una unión de personas libres, que se multiplican en el espacio y en el tiempo, allí donde los hechos inteligibles de la libertad para poder manifestarse tienen que configurarse temporal y espacialmente. para poder ser lo que son. Pero esto no basta, porque habrá que mostrar ulteriormente por qué y hasta qué punto la historicidad del hombre determina su apertura al Dios revelador y cómo esta apertura se convierte en una potencia obediencial para esa revelación posible. Esta determinada apertura humana sólo es posible, supuesto lo dicho, a través de una Erscheinung.

7) Dentro del mismo propósito de determinar el lugar de la revelación posible al hombre, es menester mostrar que este necesario paso del ser al hombre a través de la 'Erscheinung' no impide el que Dios pueda manifestarle algo que no es deducible de las determinaciones generales del ser que se le presentan implícita e inobjetivadamente en todos sus conocimientos. Es preciso mostrar que esta manifestación es posible a través de la palabra, y sólo a través de la palabra: "schon allein an der Erscheinung kann durch das menschliche Wort, das der Träger eines von der Erscheinung her durch Verneinung

S. J.

gewonnenen Begriffs eines uberweltlichen Seienden ist, dieses für den Menschen eröffnet werden" (HW, 191). Lo supramundano puede ser presentado incluso en sus peculiares determinaciones aunque negativamente xxxirx por medio de aquella manifestación histórica que es la palabra, en cuanto síntesis de una objetividad intramundana e histórica, y una negación transcendental. Por tanto, es la palabra el lugar donde el hombre puede encontrar la posible revelación de Dios.

8) Dentro del mismopropósito es preciso mostrar que la historicidad de la revelación no exige que se dé en cada uno de los hombres, sino que basta que se de en la historia humana, con tal de que se pueda conocer por todos en qué punto determinado de la historia haya aparecido. Lo que es el hombre no aparece sino en el desarrollo de sus posibilidades a lo largo de la historia de la humanidad. Por tanto, el recurso a esta historia es algo inscrito en su misma urgencia de plenitud.

9) Queda así mostrada finalmente la confluencia de la metafísica y de la antropología en la ontología de la potencia obediencial: el hombre es aquel ente, última y esencialmente, que desde el centro de su esencia se orienta hacia una posible revelación de Dios que ha de escuchar a lo largo de la historia humana por medio de la palabra. La antropología metafísica se convierte así en una ontología de la potencia obediencial de una posible revelación libre, y la filosofía de la religión no es sino la Analítica de la captabilidad por parte del hombre de esa revelación posible. El hombre es, por tanto, aquel ente que debe escuchar en su historia la revelación histórica que tal vez ocurra a través de la palabra humana.

10) Llegados aquí se ha realizado lo fundamental. Queda tan sólo determinar cuáles son los signos exigibles para mostrar dónde de hecho se ha realizado la revelación y cómo quedan unidos con ese momento histórico los hombres que no vivieron ese determinado punto de la historia de la humanidad en el que Dios se ha revelado al hombre.

Tenemos así de momento lopi planeado y realizado por Rahner para construir una teología fundamental actual. No puede negarse que para realizarla ha tenido en cuenta el hecho mismo de la revelación. Sabiendo lo que ha sido ésta

S. J.

ha construído, sin presuponerla lógicamente en ningún momento, su ontología de la potencia obediencial. En ella no sólo ha mostrado que lo que la revelación ha sido de hecho no niega lo que el hombre es, no está en contradicción con su esencia; más aún, no sólo ha mostrado eso que puede advenir al hombre, sino que éste la espera como aquel don que va a cumplir su urgencia más esencial, y esto salvando el carácter gratuito y sobrenatural de la revelación. Si no hubiera habido revelación, ¿hubiera podido Rahner definir al hombre como lo ha hecho en su triple principio antropológico? Tal vez no lo hubiera hecho, pero él ha pretendido mostrar que lo hubiera podido hacer. Esto demuestra hasta qué punto su ontología de la potencia obediencial es lógica y metódicamente independiente de la revelación. Más aún, no puede menos de afirmar que hubiera podido, precisamente, aunque parezca paradójico, para poder salvar la gratuidad y sobrenaturalidad de la revolución. Esto es así porque la exigencia que la plenitud espiritual del hombre, incluso con su necesidad de cumplimiento histórico por parte de Dios, quedaría suficientemente respondida con el silencio por parte divina. Este silencio hubiera tenido también un carácter histórico, histórico por parte de Dios en cuanto supone una decisión libre suya; histórico por parte del hombre que hubiera ido recogiendo en su propia historia y en la historia de la humanidad esa respuesta divina a su apertura a una posible revelación de Dios; esa respuesta hubiera sido negativa. La exigencia no va más allá de pedir una respuesta. Porque es una exigencia, la posible respuesta vendría a entroncarse con lo más esencial del hombre siendo su gratuito cumplimiento; porque es exigencia de una respuesta con doble alternativa, el don de la revelación y de la automanifestación de Dios sigue siendo sobrenatural y gratuito: la respuesta hubiera igualmente podido ser negativa. Y con esta respuesta negativa el hombre se hubiera entendido también así definitivamente en su ser histórico. Naturalmente esta hipótesis no es la real, y por ello tal vez en el análisis concreto de la concreta potencia obediencial histórica esté ya prefigurada la alternativa positiva de la respuesta. Pero esto no invalida la legitimidad de las anteriores reflexiones, que no parten de una experiencia interna concreta sino del análisis metafísico de lo que es esencialmente el hombre.

S. J.

No obstante, Metz ha forzado un tanto la interpretación más teológica de la exposición de Rahner, y con su aprobación. En cuanto esto indica la orientación de una buena parte del pensamiento teológico alemán católico, es interesante resaltar los puntos más importantes, recalcados por Metz.

Ante todo le parece razonable el fundamentar la existencia creyente abierta a la palabra de Dios que ha aparecido históricamente. Tal antropología teológico fundamental es algo que responde profundamente a lo que es el hombre históricamente y debe considerarse como una parte ideal de lo que debiera ser una aclaración intelectual de lo que es la fe.

La orientación personal de Metz ha consistido fundamentalmente en completar desde un punto de vista teológico la filosofía de la religión desarrollada por Rahner. Metz distingue entre una 'revelación transcendental' y una 'revelación categorial', acentúa la unidad esencial de revelación y gracia y precisa la mutua inmanencia de gracia y naturaleza, de revelación y razón, del acto teológico y del acto filosófico en la originatia y permanente unidad total de la subjetividad histórica del nombre. Metz parece reconocer que de todo el tema es posible una doble lectura: una más filosófica, la realiza por Rahner, y otra más teológica que es la insinuada por él (1).

Con todo no pretende desligar la antropología teológico fundamental de la filosofía, pues como acabamos de ver él mismo insinúa la unidad histórica del momento natural y del momento sobrenatural. Pero es que, además, el filósofo puede y debe reflexionar sobre todo, pero, respecto de lo histórico en la forma concreta que se le presente, sólo como experiencia-límite, en cuanto ha de tematizar la historicidad como perteneciente inevitablemente a la constitución fundamental del hombre, y en cuanto, por tanto, abre al hombre a y constituye su disponibilidad frente a la historia que realmente irrumpe sobre él. En este sentido, prosigue, puede también el filósofo enfrentarse con la elevación del hombre y la revelación histórica, sin convertirse por ello en teólogo. (2)

---

(1) HW, 11: cfr. HW, 221; (2) HW, 25.

S. J.

Metz insiste en subrayar el influjo que el hecho de la revelación tiene incluso sobre la presunta deducción transcendental del hombre del hombre no ya como oyente de la palabra sino como mero expectante de una respuesta histórica de Dios: la autointerpretación del hombre como un ente, que puede escuchar una posible revelación, no precede absolutamente el oir de hecho tal revelación, porque una potencia que de por sí está remitida a la historia, sólo se constituye a sí misma plenamente con la asistencia del suceso actualmente histórico; de lo contrario si lo histórico no pertenecíera a la estructuración de tal potencia, sería últimamente un mero añadido a la esencia humana. Pero, por otro lado, en la realización efectiva de la potencia histórica, concretamente en el efectivo escuchar de la revelación, queda co-manifestáda "die Differenz zu ihrer reinen Mög-lichkeit", en nuestro caso el poder-escuchar, lo cual legitima el estudio de la potencia desde la subjetividad histórica humana (1). A Metz, sin embargo, habría que preguntarle si pudiera bastar que el hecho hay ocurrido, aunque no se lo conozca expresa y temáticamente. En este caso, la deducción de la potencia obediencial no tendría que partir del hecho conocido de la revelación para preguntarse después por sus condiciones de posibilidad; tan sólo habría que analizar la potencia obediencial tal como se desprende de la concreta estructura del hombre. Así no estaríamos ante una teología de la filosofía de la religión, sino ante una filosofía de la religión del hecho teológico, aunque no de la teología, y esto no porque se tomase como hipotético tal hecho, sino porque se parte de un hecho, aunque no comprendido como teológico.

Metz mismo insiste en que la filosofía no tiene por qué desaparecer, porque últimamente la teología presupone o pone como su previa condición propia la filosofía como su condición de posibilidad permanentemente presente. (2)

Esto en ningún momento impide reconocer la plena gratuidad y sobrenaturalidad de la revelación: el escuchar la palabra de Dios como palabra estrictamente divina y no como algo producido por Dios transeuntemente es sólo posible, si la realización auténticamente humana de este escuchar es iluminada

(1) HW, 28, nota 2. (2) HW, 28-29, nota 14.

S. J.

en cuanto a su necesario y apriórico horizonte de inteligibilidad de ese modo divino que llamamos gracia. Y recíprocamente es la participación de la gracia el modo fundamental de revelación, porque la gracia como autoparticipación de Dios en cuanto espíritu absoluto en espíritu y libertad al hombre no puede ser en el hombre una mera presencia cósica, absolutamente preconsciente. (1). Porque ha de distinguirse entre una revelación plural, objetiva y formulada de realidades particulares en su diferenciación categorial, y una revelación en cuanto autoparticipación de Dios por la revelación de la gracia misma en la transcendentalidad misma del hombre. Esta sería una revelación transcendental, en la cual no se trataría primariamente de encontrar un objeto determinado dentro del horizonte transcendental que hubiera aparecido en él de nuevo, sino de que la transcendentalidad misma en cuanto tal quedara modificada por una elevación e iluminación, convirtiéndose así en el lugar de la revelación más originaria, que necesariamente se reflejaría en un proceso histórico y en una revelación formulada (2). El estudio de este punto correspondería a la teología o a una filosofía de la religión de la teología. Pero siempre quedaría campo, a pesar de la apertura transcendental del espíritu humano, para una iluminación incluso del conocimiento humano por la gracia, si la apertura de la transcendencia natural humana no capta de antemano todos los objetos posibles de revelación como <u>debidos</u> a esa transcendencia (3).

La gracia hay que entenderla como autoparticipación de Dios al hombre. Esta autoparticipación es el fundamento y el fin de toda revelación. La revelación, a pesar de ser originariamente, plenamente libre, es intrínseca a la concreta esencia histórica del hombre, como lo tiene que ser la gracia como autoparticipación divinizante de Dios, sin que por ello sufra mengua su sobrenaturalidad y divinidad. Se trata de una auténtica inmanencia de la revelación divina en el horizonte de la espiritualidad histórica del hombre, sin que, por otro lado, esta inmanencia pueda deducirse u obtenerse de lo que es en sí el hombre. La apertura a Dios del espíritu humano, por muy fundamental que sea a su constitución espíritual no es una exigencia metafísica de una autoparticipación sobrenatural de Dios. El hombre debe ser entendido como una naturaleza creada que está remitida ineludiblemente a la libertad ina-

(1) HW, 37-38, nota 6; (2) HW, 87, nota 10; (3) HW, 91-92, nota 1.

ARCHIVO CENTRAL S. J.

pelable de Dios, de suerte que debe recibir de ella su definitiva autocomprensión. De ahí que el hombre no pueda interpretarse a sí mismo definitivamente como pura naturaleza sino que ha de esperar la interpretación histórica que de él haga Dios, de la que autoparticipación sobrenatural de Dios no representa sino una posibilidad indebida, inesperada e indeducible de lo que el nombre es, aunque esto no obsta para que de hecho sea intrínseca al hombre. En esta línea habría que trabajar la inteligencia teológica de la unidad de inmanencia e inexigencia de la gracia divina en el hombre (1).

Esto hace que incluso una mística, aunque no fuese categorialmente cristiana por así decirlo, y fuese una auténtica mística no negaría el carácter de revelación y de revelación sobrenatural. Porque en tal caso, es decir, cuando la mística fuera una interiorización de la transcendentalidad del hombre elevada y divinizada por la gracia como autoparticipación de Dios, no excluiría la revelación, porque, según lo dicho, sería ella misma revelación en un sentido originario, aunque sólo en la revelación por la palabra llegaría a su pleno sentido y podría tematizarse como tal. En cuanto la revelación transcendental y la revelación categorial a través de la palabra representan una permanente unidad total del hombre como espíritu histórico y de Dios como Logos encarnado, incluso al autointerpretación categorial de la revelación transcendental es obra de Dios en la historia de la revelación y de la salvacion, más aún es la realidad objetivada de la misma revelación divina (2).

Claro que no ha de confundirse esta revelación estricta con aquella otra que siempre ha de darse supuesto que el hombre es espíritu y Dios libre. En realidad cualquier relación libre de Dios con el nombre, sea la de su silencio respecto del don sobrenatural, sea la de su autocomunicación por la gracia, puede considerarse como revelación, en cuanto da al hombre una respuesta que el nombre sólo puede alcanzar de lo que Dios histórica y libremente haga. De ahí que habría de considerarse una revelacion natural que sería tal por oponerse a la sobrenatural, pero que habría de entenderse estrictamente como histórica. Tal consideración es necesaria para salvar a una la interioridad de la revelación sobrenatural y su gratuidad. (3).

---

(1) HW, 94-95, nota 3; (2) HW, 99, nota 6; (3) HW, 112, nota 2.

ARCHIVO HISTÓRICO S. J.

Después, dentro de la revelación sobrenatural, vendría la división entre revelación transcendental y revelación categorial formulada. Esta implica siempre aquella. Incluso el lugar histórico de la revelación presupone este lugar inicial y transcendental. No por eso hay que considerar a la revelación transcendental como algo natural, porque no se desprende de la esencia misma del hombre, porque es una elevación debida a la gracia, y porque es la condición de la revelación de aquellos contenidos revelados que no pueden determinarse adecuandamente de lo que es y de lo que entiende el hombre naturalmente. Ha de atenderse, sin embargo, siempre a la diferencia transcendental en el proceso de la revelación entre lo que es la iluminación por la gracia de la transcendentalidad humana y su autointerpretación categorial en una palabra histórica. (1). La transcendentalidad humana elevada por la revelación sobrenatural es ya de por sí gratuita, pero es que, además, exige una objetivación categorial histórica, pues sólo puede darse en su experiencia categorial. Esto es algo que compete a toda experiencia transcendental que ha de darse siempre en una experiencia categorial. La revelación transcendental sólo puede aparecer y ser captada como tal en su concreción categorial, hasta tal punto que sólo en su creciente versión a la historia categorial de la revelación pone de relieve lo que es ella como transcendental. La revelación transcendental no ha de entenderse como una magnitud fija que descansa en sí misma, que tan sólo subsidiaria y posteriormente tuviera que objetivarse en cifras categoriales, sino que alcanza su propia realidad en esta historia de la revelación categorial y, por tanto, debe entenderse temporalmente (2). Con todo, siempre queda abierta la cuestión de la correspondencia entre lo que el signo categorial en que se va a expresar la revelación histórica puede representar en un verdadero sentido la automanifestación divina, sin que como signo y palabra humana quede depotencie la comunicación divina a un saber puramente humano. No hay duda que el recurso a la revelación transcendental sirve para suavizar esta paradoja (3). Queda, pues, abierta la cuestión de hasta qué punto una revelación categorial y formulada en palabras no obstante su posibilidad de participar lo que no aparece en su propia autodeterminación, con todo no es otra cosa que la vuelta sobre sí de la iluminación por la gracia de la subje-

(1) HW, 137, nota 1; (2) HW, 139-140) notas 2 y 3; (3) HW, 142, nota 4.

S. J.

tividad humana, que acontece en la autoparticipación de Dios a dicha subjetividad. Tal reflexión categorial en su auténtica historicidad debe considerarse como el resultado intramundano y verbal de la revelación misma, de suerte que los resultados de la tematización refleja dela revelación pertenecen al hecho de la única revelación ~~xxxxxxxxxxxxx~~ efectuada por Dios en su totalidad; la tematización de la revelación supone que la revelación es tematizada (gen. obj.), pero que es la revelación la que produce su propia tematización (gen. subj.) (1).

En el descubrimiento de la estructura de la revelación se puede partir de su realización concreta, tal como se la entiende espontáneamente, como un conjunto de afirmaciones particulares garantizadas por la autoridad divina sobre realidades que son inasequibles a la experiencia humana ~~xx~~ dentro de un horizonte mundano. Pero se puede proceder metódicamente de forma distinta partiendo de principios teológicos se puede tematizar el sentido de las afirmaciones reveladas y de su intrínseca conexión. En este caso tendríamos que, al menos de hecho, la revelación cristiana no presenta ~~xxxxxxxxxx~~ hechos absolutamente ultramundanos en su irrespectivo ser 'en sí', sino siempre la relación de Dios con el mundo como absoluta cercanía de la autoparticipación divina o como actuación concreta de Dios en nuestro mundo con su modo propio de manifestarse. Desde este punto de vista podría enfocarse de nuevo el problema gnoseológico de la revelación: no se la mostraría como una revelación verbal categorialmente desperdigada, sino como el resultado de una autoparicipación sobrenatural de Dios al ~~xxxxx~~ hombre y a su espiritualidad tal como ~~xxxxxxxx~~ son en este mundo. En este caso se podría partir de la revelación transcendental sobrenatural y entonces se mostraría que la revelación verbal del cristianismo tal como es categorialmente de hecho sería la tematización refleja de la revelación transcendental, ~~xxxx~~ y tendría su legitimación por el hecho de la revelación transcendental y de su autopresentación necesariamente categorial. Esto evitaría que la interpretación de la revelación se redujese a una tarea puramente humana y, por otro lado, no tendría por qué caer en una valoración privada a partir de la revelación transcendental. (2).

(1) HW, 184, nota 6; (2) HW, 187-188, nota 2

S.J.

Esto que, por un lado, parece encuadrar lo divino en lo humano no implica una antropomorfización de lo divino, porque previamente se ha partido de una divinización de lo humano por la autoparticipación divina. Paralelamente la historicidad con que la revelación divina se manifiesta no implica una reducción de lo divino, porque últimamente la historicidad humana es tal porque hay una historia del hombre con Dios. La revelación como historia de Dios y la revelación como suceso histórico perteneciente a la historicidad humana penden intrínsecamente la una de la otra. A la esencia del hombre compete el tener una historia con Dios. Habría una apriórica historia con Dios que supondría la determinación intrínseca de la historicidad humana, de suerte que ésta no podría ser entendida sin aquella, y recíprocamente (1).

Como esta historicidad humana quedaría intrínsecamente afectada por la revelación transcendental la historia toda de la humanidad quedaría afectada por esta revelación, lo cual no obsta a que pueda reconocerse dónde la libre revelación divina se presenta a sí misma como la distinción misma de lo que es pura subjetividad transcendental humana consu peculiar historicidad (2).

El mismo Metz observa que todas estas anotaciones al texto de Rahner suponen un profundo cambio de orientación, respecto de lo realizado por Rahner en la primera aparación del libro. Propende él a considerar la antropología teológico fundamental como una disciplina estrictamente teológica, que naturalmente desbordaría la antropología de la potencia obediencial respecto de una posible revelación, que ha sido lo que Rahner ha realizado. Con todo, concede Metz que una antropología metafísica y una antropología fundamental teológica en muchos trozos de su recorrido se confunden materialmente, aunque el objeto formal de ambas sea distinto. (3).

No creo yo que tales anotaciones, así como las correcciones impuestas al texto (4) se hayan introducido sin romper la unidad del primitivo proyecto.

---

(1) HW, 193, nota 4; (2) HW, 195, nota 6; (3) HW, 207, nota 4.
(4) Como el propósito de estas líneas no es el de hacer una monografía del pensamiento de Rahner en este punto, no es preciso instituir un cotejo de las dos ediciones de su libro. El haber seguido la segunda edición con las correcciones de Metz, tiene más ventajas para el propósito de estas páginas: mostrar algunas directrices importantes de la actual teologia fundamental.

S. J.

Rahner pretendió hacer una tarea estrictamente filosófica, un acercamiento al hecho cristiano con medios puramente filosóficos. Metz prefiere más bien hacer de la antropología teológico fundamental una disciplina estrictamente teológica. La transformación a la que ha sometido al texto y la añadidura de las notas no logran desvirtuar el primitivo proyecto, pero no dejan de señalar claramente el paso que se ha pretendido dar en los veinte años que separan una edición de la otra. En ese intervalo Rahner ha escrito su teología, y bien puede ser -lo comprobamos en las primeras páginas de este trabajo-, que en virtud del desarrollo de su teología, se sienta hoy más inclinado a hacer de una disciplina teológica fundamental que sea más teológica y menos filosófica. Esto no obsta, ni siquiera tras la agudización introducida por Metz, que sea superflua no sólo una filosofía, pero ni siquiera un estudio filosófico del entronque de la filosofía y de la teología.

Este entronque parece orientarlo Metz en estas páginas en la línea de un estudio de la revelación, distinguiendo una revelación transcendental de una revelación categorial. La revelación transcendental se entendería inicialmente como una elevación de lo que es el hombre como espíritu transcendental. Pero como el estudio del hombre como espíritu transcendental no pertenece a una antropología teológica sino en cuanto ésta incluya una antropología filosófica, de ahí que sea precisa una disciplina que no sólo muestre esa transcendentalidad, lo cual sería cuestión exclusivamente filosófica, sino que muestre cómo esa transcendentalidad puede ser el punto de entronque de una interioridad y una estricta sobrenaturalidad de la elevación sobrenatural de Dios, lo cual sería uno de los pasos importantes de esa disciplina que pasase de la filosofía a la teología. Parecidas reflexiones habría que hacerse respecto del otro concepto capital de historicidad: el explicar el carácter esencialmente histórico del hombre es cuestión filosófica y no teológica: el explicar la conjugación de la historicidad humana y de la historia de la salvación, es también tema capital de esa disciplina intermedia.

Nada de esto obsta a que después pueda hacerse una 'retractatio' de todos estos temas desde una visión puramente teológica. Pero la intrinsecidad metafísica y no meramente psicológica o religiosa del orden sobrenatural es tema que no compete a una teología estrictamente tal. Y sin embargo es un tema capital desde un punto de vista estrictamente teórico.

S J

Y esto no lo niega hoy día Rahner. En el último artículo suyo que he podido leer trata de nuevo sobre la 'intellektuelle Redlichkeit' que necesita la fe para ~~ser~~ tener una justificación razonable (1). ¿Puede ser uno hoy católico con estricta probidad intelectual?

Ante todo, no pueden confundirse probidad intelectual y escepticismo. La libertad le es ineludible al hombre, y está presente en todas sus decisiones, incluso las de carácter intelectual, no porque todo se base en una ciega arbitrariedad, "sondern weil hier Einsicht und freie Tat nicht mehr getrennt werden können" (2). Incluso pretender ser neutral presupone una decisión de no decidirse. Esto no niega que con probidad intelectual uno llegue a pensar que esa es la decisión que ha de adoptar.

Por otro lado, y refiriendo ya la probidad intelectual a la fe, no puede decirse que para juntar ambas se necesite haber reflexionado científicamente sobre todos los presupuestos que la fe 'an sich' tiene. Esto exigiría ser un perito en Metafísica, Filosofía de la religión, Historia de la religión; ser conocedor de la situación espiritual y religiosa del tiempo deJesucristo, ser exegeta y teólogo bíblico, etc. La misma complejidad de la actual teología fundamental nos lleva a la misma conclusion: "sie hat von ihrem Wesen her gewiss die Aufgabe, in direkter Arbeit alle fundamentaltheologischen Probleme zur rationalen Rechtfertigung des Glaubens...anzugehen und nach Kräften aufzuarbeiten" (3). Ciertamente no se puede sostener que sólo puede creer razonable y responsablemente, "wenn man die objektive Aufgabe der reflexen Fundamentaltheologie auch subjektiv mehr oder weniger adäquat geleistet habe" (4). Y esto no porque se declare desde un comienzo que la fe es algo irracional. Desde el punto de vista católico la fe en cuanto tal tiene en sí un momento esencialmente intelectual, se relaciona con realidades históricas. "Der Glaube will und kann die logische und existentielle Einheit des Bewusstseins nicht schizophren spalten. Die absolut irrationalistische Auffassung des Glaubens macht diesen zu einer Ideologie, macht ihn im konkreten Dasein des

---

(1) K. Rahner, Glaube und intellektuelle Redlichkeit, Stimmen der Zeit, 177 (1966) 401-417;
(2) l.c., 402; (3) l.c., 404; (4) ib.

S. J.

nüchtern der Erfahrungswirklichkeit hingegebenen Menschen zu einem Traum, der keine Macht hat, ausser eben in Phantasien' (1). "Der Glaube muss sich also nach seinem katholischen Selbsverständnis vor dem intellektuellen Wahrheitsgewissen verantworten, gerät von sich aus vor die Frage nach intellektuellen Redlichkeit" (2) Y esto puede lograrse sin haber reflexionado científicamente sobre todos los preámbulos de la fe. La razón es que hay una insuperable diferencia existencial entre lo que queda implícito en el hecho mismo de la vida y lo que puede reflexionarse cientfficamente sobre los fundamentos implícitos de esa vida. Con probidad intelectual ha de acpetarse, "dass die Tat des Lebens nicht die blosse Konsekuenz reflexer Rationalität sein kann" (3). Esto no nos excusa de reflexión crítica, porque 'die immer schon vollzogene Antwort im Dasein spielt selbst dem Menschen immer wieder eine unbeantwortete Frage zu, der er sich stellen muss"(4), pero ciertamente esto no implica que sólo puede construirse una postura razonable después de haber examinado asépticamente cada uno de los elementos que la sostienen. La situación del hombre es tal, que ha de afrontaar sus decisiones en un claro oscuro, fiel a lo que su conciencia le dice que es verdad: "endlich ist in jeder solchen verantworteten Entscheidung des Wahrheitsgewissens -mag sie material-kategorial ausfallen wie immer- das absolute Ja gegeben zu dem absoluten fordernden Geheimnis des Daseins, das wir Gott nennen, so dass von ihm auch der Irrtum umfasst bleibt, wenn das schuldlose Herz in ihm die Wahrheit sucht" (5).

Ahora bien, siempre que interviene la fe esa diferencia existencial no puede menos de intervenir, por cuanto la fe dice relación a la intepretación total de la existencia humana; y, en concreto, la fe católica presenta afirmaciones que afectan a todas las dimensiones de la existencia humana. "In diesen Fall aber ist diese existentiale Differenz zwischen dem Gemeinten und seiner Begründung einerseits und dem teheoretisch-wissenschaftlich Reflektierten anderseits notwendig und unausweichlich am grössten" (6). La probidad intelectual no exige que se sepa responder a todas las cuestiones particulares que estan enzarzadas con mi decisión creyente. Se puede aceptar toda la contingencia y todos los condicionamientos históricos y sociales de

(1) l.c., 405; (2) ib. ; (3) ib. (4) l.c., 405-406; (5) l.c., 406 ; (6) ib.

la fe que un cristiano tiene de hecho. Se ha de conceder que aun en el mejor de los casos la justificación racional de la fe no puede obtener una absoluta seguridad, sino que, al partir de abajo, siempre participará del carácter abierto, provisional e inconcluso de una evolución espiritual, porque la absolutez de la aceptación de la fe no pende de la absolutez de la justificación racional de los 'preambula fidei'.

La fe es por lo pronto algo ya presente, al menos como una posibilidad realmente apremiante. Como tal se justifica suficientemente con lo que ella trae consigo: "er ist eine Tatsache des Lebens, der man sich durchaus auch rational berechtigt unbefangen anvertraut, solange das Gegenteil nicht gewiss geworden ist, weil man dem Leben die Chance geben muss, sich zu rechtfertigen, was es eben nur kann, wenn es vertrauensvoll gelebt wird" (1). Porque esta fe da a la vida sentido y orden, porque abre a aquella infinitud que en su sentido y misterio nos permite dominar la vida; "weil das sittliche Wahrheitsgewissen (insofern es identisch is mit dem sich selbst verantwortenden Sinn für Wort und Freiheit) gebietet, solchen Sinn unsagbaren Geheimnisses nicht anders aufzugeben als höchstens in eine grössere, reinere, umfassendere Sinngebung hinein; weil der wirklich gewagte Glaube sich umfasst und genährt erfährt durch die Erfahrung der Gnade, die -mag sie noch so diskret und anonym sich nur in dem schweigenden, gelassenen Befreitsein in das Geheimnis Gottes hinein zeigen- eben doch ihr Zeugnis von sich selbst mitbringt" (2), por todo ello puede decirse que la fe vivida está más que justificada. Se trata de una justificación de la fe desde una teología fundamental que pudiera llamarse preteórica.

Para tal justificación no se requiere que se vea positivamente, "dass die Erfahrung der Sinnerhellung des Daseins und der Eingeborgenheit in das Geheimnis Gottes (die 'mystische' Glaubenserfahrung...) nur gemacht werden könne gerade an dem 'kategorialen' Material, das die differenzierte Inhaltlichkeit des christlichen und katholischen Glaubens ist" (3). Basta con que esta experiencia mística de la fe no se aparte o no supere el 'material' dado en la fe cristiana. "Unter dieser Voraussetzung sind wir durchaus berechtigt, uns dieser vorgegebenen Synthese von transzendental-mystischer Glau-

(1) H l.c., 407; (2) ib.; (3) l.c., 408.

S J

benserfahrung und christlich materiales Glaubensinhaltlichkeit als faktischer anzuvertrauen und im Glauben selbst sie als absolute zu vollziehen" (1).

Una fe de este tipo cuenta con su propio elemento crítico y va exigiendo paulatinamente más justificaciones teóricas con su peculiar tempo y desde su existencial base creyente. Donde además es claro que no tiene por qué extenderse a todas y cada una de las cuestiones técnicas. "Es ist seltsam, man redet heute soviel vonder Geschichtlichkeit des Menschen auch in seiner Wahrheitserkenntnis. Aber man will seine echte Geschichte nicht vertrauensvoll annehmen als Basis seines Daseinsvollzugs, man meint, es konne in der Geschichte, in ihr bleibend, keine absolute Wahrheitssatzung geben. Aber die Geschichte selbst fordert sie, weil sie faktisch darin vorkommt und ohne sie gar keine echte Geschichte wäre" (2).

Hay que volver siempre a lo que es la fe, que se pretende fundamentar. Y la fe como realización fundamental y total de la existencia humana es un momento tan complejo y tan directamente proyectada al misterio de Dios como la existencia humana misma. Consecuentemente, la fe no puede ser entendida desde una pluralidad innumerable de frases dogmáticas, sino que inicialmente ha de refugiarse en lo que son los últimos fundamentos dentro de su misma fe. "Dass diese Differenz zwischen Ursprünglichstem und Abgeleitetem für ein nichtkatholisches Glaubensverständnis besteht, ist im II. Vatikanum ausdrücklich erklärt" (3). Para mostrar la probidad intelectual con que se aceptan estos últimos fundamentos es necesario darles expresión unitaria. Según Rahner la fórmula podría ser la siguiente: "Christentum ist das ausdrückliche und gesellschaftlich ('kirchlich') verfasste Bekenntnis dazu, dass das absolute Geheimnis, das in und über unserem Dasein unausweichlich waltet und Gott genannt wird, als vergebend und vergöttlichen sich uns in der Geschichte des freien Geistes mitteilt und dass diese Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus geschichtlich und irreversibel siegreich in Erscheinung tritt" (4).

Ante todo la comprensión de Dios como misterio, pero entendido de un modo peculiar al cristianismo: "jene Unbegreiflichkeit unseres Daseins, die uns umfasst und in das Leiden der Grenzen unserer Endlichkeit hineinschikt -selbst erhaben über sie-, will uns nicht nur der ferne Horizont sein, der, selbst

(1) l.c., 408; (2) ib.; (3) l.c. 409; cfr. Decreto de Ecumenismo, n. 11;
(4) St. Z., l.c., 410

S. J.

sich schweigend, unser Dasein als gesitiges einrichtet und richtet, indem er, uns von sich distanzierend, die 'Rückehr zu uns' in Erkenntnis und Freiheit und so die Konstituierung der Umwelt der sinnlichen Erfahrung als Welt und Mitwelt uns ermöglicht, gleichzeitig so aber uns für uns selbst als endlich erfahren lässt. Das Geheimnis, das wir Gott nennen, gibt sich selbst in seinem göttlichen Leben in wirklicher Selbstmitteilung zu eigen. Er selbst ist die Gnade unseres Daseins" (1).

La creación, a su vez, de lo que no es divino es el presupuesto para la autoparticipación divina en un amor sin límites, que es el mismo Dios. Pero el misterio de la autodonación de Dios cobra un carácter histórico, conforme a la esencia histórica del hombre. "Wo aber diese Erscheinung der göttlichen Selbstmitteilung als göttlichen Angebots und als menschlich freier und doch gottlich bewirkter Annahme ihren höchsten Gipfel und ihre irreversible Phase erreichen, wo der Dialog zwischen Gott und Mensch, der der Mensch 'substantiell' ist (nicht nur nebenbei von ihm auch getrieben wird), in ein absolutes Ja von beiden Seiten tritt un als solches erscheint, der Mensch also erscheint als das absolut gesagte und absolut angenommene Ja Gottes an die Menschheit, da ist genau das gegeben, was der christliche Glaube an die Menschwerdung des göttlichen Logos meint" (2) Esto es lo que ocurre y lo que puede experimentarse en Jesús de Nazaret.

Lo que es importante en todas estas formulaciones con todos sus determinados contenidos categoriales es que apuntan a ese misterio impensado y no reflejo, de modo que sólo alcanzan su verdadera esencia cuando apuntan hacia el. No es que las formulaciones categoriales en el nivel de lo categorial dejen de ser unas verdaderas y otras falsas: "es gibt nach katholischer Lehre zwar wahre und falsche Sätze über religiöse Wirklichkeiten, reflex formulierte Sätze können heilsgefährdend sein, aber es gibt keine falschen objetivierten Sätze, die nicht koexistent sein könnten mit jenem Heilsereignis, das in die eigentliche Wahrheit Gottes einweist" (3).

Por otro lado, la probidad intelectual no exige reducir la realidad al conjunto de realidades manipulables, y no prohibe entender el misterio, no como el resto todavía no conquistado por el conocimiento, sino su permanente

(1) l.c., 411; (2) l.c., 412-413; (3) l.c., 414

fundamento. Si esto es así, qué impide considerar en la experiencia de la fe que este misterio se nos quiere entregar a nosotros amorosamente. "Zumal jede Erkenntnis und jede Freiheitstat der eröffnende Vorgriff est auf das Unsagbare und Unverfügbare und so nur noch die Frage sein kann, ob die von uns selbst uneinholbare Weite des Möglichen, die gegeben ist, von Gottes Selbstmitteilung erfüllt ist durch seine freie Liebe oder ewig leer bleibt" (1).

Para mostrar la credibilidad de la encarnación, Rahner se detiene primero en la idea misma de la encarnación. Si entendemos al hombre como aquella esencia que siempre se está transcendienco hacia el misterio de Dios, que se torna hacia el hombre, entonces la encarnación habría que etenderla como aquel punto máximo de la autoparticipación transcendental de Dios al hombre. Esto no obliga a dar el asentimiento a la encarnación, pero la presenta como algo digno de creerse. Por lo que toca a la figura histórica de Jesús de Nazaret, primero ha de evitarse el escándalo de no querer recurrir a la historia para determinar un punto teórico de tal importancia. "Aber gerade intellektuelle Redlichkeit kann selbstkritisch verstenen, dass echte Geschichte nicht durch Theorie über Geschichtlichkeit ersetzt werden kann und dass die konkrete, nie adäquat reflektierte Geschichte die notwendige Vermittlung für die geistig-transzendentale Geistigkeit und Freiheit des Menschen ist, dass man also dem endlichen Raumzeitlichen sich anvertrauen muss, um das Ewige nicht nur im abstrakten Begriff, sondern in inm selbst zu haben" (2).

Asimismo muestra la credibilidad de la resurrección atendiendo a la insoluble unidad y totalidad del hombre, y a la fe los discípulos en la concreta resurreccion de Cristo, atestiguada y reafirmada por la bimilenaria historia de la fe en el poder, la luz y la fuerza de la resurrección de Cristo.

En conclusión: "wenn man aus 'intellektueller Redlichkeit' keinen Götzen macn, wenn man nicht meint, der Skeptiker sei davor am ehesten bewahrt, Irrtum für Wahrheit zu halten, wenn man nicht meint, man könne eine theoretische Epoché auch in die Tat des Lebens hinein fortführen, dann verbietet die intellektuelle Redlichkeit gewiss nicht zu glauben, an <u>die</u> Wirklichkeit sein Leben zu wagen, die das Christentum hat und bekennt. Man ist dann durch diese hohe Tugend dazu nicht gezwungen, aber man ist auch durch sie ermächtigt. Denn auch sie gewinnt inren letzten und einzigen Sinn nur, wenn sie sich vollendet im Ja zum Geheimnis des Daseins und zur Liebe" (3).

(1) 1.c., 414-415; (2) 1.c., 416; (3) 1.c., 417.

S J

No puede decirse, sin más, que lo realizada en este artículo por Rahner pueda considerarse como un proyecto o un núcleo de lo que deba ser hoy una teología fundamental. Más bien se parece a una sucinta realización de lo propuesto por él como 'Grundkurs' inicial de la teología propiamente dicha.

Ante todo, no intenta aquí un estudio científico de todos los presupuestos que la fe tiene en sí, es decir, considerados los presupuestos y la fe objetivamente. Esto exige un conjunto de disciplinas unificadas, tal como la metafísica, la filosofía de la religión, la historia de la religión, etc., etc. Rahner no niega que elestudio de tales presupuestos sea factible y sea deseable desde un punto de vista científico. Pero esto que sería muy conveniente para mostrar la razonabilidad de la adhesión creyente, entendido el término 'razonabilidad' con rigor, no es necesario para mantener la fe ya poseida con probidad intelectual.

La diferencia es clara y conviene que se subraye. La teología fundamental pretendería, prescindiendo metódicamente del hecho de la revelación y de la del creyente, mostrar objetiva y universalmente con un método científico la razonabilidad de la adhesión creyente a un hecho determinado ocurrido en la historia con todas sus implicaciones. Lo aquí propuesto por Rahner, lo mismo que ocurría en su artículo anterior, parte de la fe actual del cristiano y muestra desde ella misma meramente su armonización con una estricta probidad intelectual. La razonabilidad, por otra parte, indica una serie de motivos positivos para acercarse a una fe que se supone metódicamente no tener; la probidad, a su vez, más bien insiste en que no hay razones poderosas de tipo intelectual para dejar de lado una fe ya poseida que tiene en sí unos valores indudables y que puede desde sí misma crecer en su propia justificación intelectual. Los motivos de credibilidad y aun de credentidad pueden ser estrictamente racionales, porque todavía no se confunden con los motivos de fe; al contrario, los motivos de la fe misma pueden estar conformes con lo que exige la probidad intelectual, porque la fe no es un asentimiento ciego x ni nos obliga a una cierta esquizofrenia espiritual, pero no son ellos mismos la 'razón' del asentimiento creyente. Y esto no sólo por el carácter sobrenatural del asentimiento creyente, sino por la estructura misma de la fe y por la diferencia existencial que ha de haber siempre entre

las razones que sirven de fundamento vital de las acciones humanas y las que se pueden tematizar objetivamente, sin que esto tenga nada que ver con el problema del subconsciente, que puede ser causa de muchas acciones pero no positivo motivo racional, no razón, de ellas.

Pero aun esta armonización de la fe con la probidad intelectual no deja de rozar temas típicos de teología fundamental. Tales son la concepción de Dios como misterio, del hombre como espíritu transcendental, del hombre como esencia histórica, del hombre como esencia libre, de la interconexión de lo intelectual y de lo volitivo, de la diferencia existencial entre lo vivido y lo tematizado, etc. Todo ello nos hace ver que es posible proceder de abajo a arriba, donde el estudio de estos temas podrían ir llevando al hombre hasta el umbral de la fe. Y, desde luego, demuestra que en el orden de las razones objetivas puede estructurarse una disciplina, sumamente complicada, que tenga su autonomía y su razón de ser. Ciertamente no es lo mismo mostrar la inteligibilidad de lo que se cree y del hecho mismo de creer, y organizar sistemáticamente las razones válidas en sí para mostrar la realidad y la intrinsecidad humana del hecho cristiano en toda su amplitud. Pero, incluso si se quiere mostrar toda la radicalidad e intrinsecidad del hecho cristiano es preciso volver los ojos a un estudio que no proviene de la fe misma. Es lo que aparece indirectamente en el procedimiento seguido por Rahner.

Este procedimiento, ¿supone implícitamente que Rahner no considera posible o, al menos factible, el de una teología fundamental clásica? ¿Supone, al menos, que es prácticamente ventajoso el utilizado por él? Yo, desde luego, creo que no le mueven aquí a Rahner razones predominantemente teóricas, sino consideraciones pastorales. Rahner no deja de reconocer implícita y aun explícitamente que la teología fundamental puede desempeñar todavía un papel efectivo, aunque él en conjunto la desarrollaría conforme a un método transcendental, lo cual hace presumible que en alguna parte de ella tendría que principiar con hechos históricos incluso. Pero estima que este procedimiento es inviable prácticamente para convertirse en el modo ordinario de llevar a los hombres a la fe, o en el modo mejor de mostrar prácticamente la razonabilidad o la probidad intelectual de una fe ya poseída, pero no legitimada inte-

S J

lectualmente.

Hay además otro punto. Los signos de los tiempos han forzado a Rahner ha distinguir entre una fe místico transcendental y una fe categorial; entre unos contenidos mínimos de expresión y concreción y unos desarrollos 'denzigerianos' de esos contenidos mínimos. Rahner afirma constantemente la necesidad de atenerse al hecho histórico sobrenatural, la necesidad también de buscar la formulación expresa conveniente, sin la que a la larga se traicionaría el don mismo de Dios alcanzado en la fe místico transcendental y formulado muy sobriamente en sus primeros contenidos. Rahner, por otro lado, aprecia muy claramente la dificultad que tiene la mente actual para adherirse desde un principio a todos los modos de expresión revelados; más aún, cuenta con que aún no se ha dicho la última palabra sobre el carácter histórico concreto de los hechos evangélicos, etc. Todo ello le lleva a asegurar, primero lo que considera la fundamental respuesta sobrenatural al Dios que sobrenaturalmente se revela, cuidando, por otra parte, de que esa respuesta fundamental no se objetive en formas que estén fuera o contradigan la revelación concreta categorial. Le lleva, además, a fundamentar ese primer paso con la mayor independencia posible de puntos discutidos (1). Deja, finalmente, abierto el campo para llegar a la plenitud concreta del mensaje revelado, y apunta a la posibilidad de que este mismo mensaje revelado, por su propia dinámica sobrenatural, sea capaz al que entra dentro de su influencia eficaz, eficaz incluso en el campo de las determinaciones categoriales, sea capaz de mover la fe sobrenatural de quien entró bajo su campo de acción.

El problema está en determinar si esta aparente nivelación del mensaje cristiano no llevará en otros a no querer pasar del fundamento a la totalidad, y en sí esta acomodación al sentir actual no adolecerá de las mismas limitaciones, aunque en otro orden, de la apologética tradicional con su afán de ser aboslutamente racional y objetiva.

---

(1) Puntos discutidos por la sensibilidad actual, y también por el estado actual de los estudios exegéticos. Pero tal vez sus propios desarrollos no dejen de ser discutibles por la sensibilidad filosófica actual que no es tan transcendentalista como él parece suponer. Además, ¿es más fácil su fundamentación y tiene menos presupuestos que la clásica? Pero Rahner no busca la facilidad sino la suficiencia. Y ésta en la fundamentación clásica no se da, porque su carácter científico no es muy estricto y su interioridad humana es a todas luces insuficiente.

S. J.