

**DIMENSION ESCATOLOGICA
DE LA VIDA CRISTIANA SEGUN KARL RAHNER
APORTACION A LA TEOLOGIA DE LA ESPERANZA**

La originalidad de la teología de K. Rahner radica a nuestro parecer en la inversión del método como consecuencia de una exigencia histórica concreta: la estructura mental del hombre moderno y el concepto evolutivo de la historia; y como una exigencia interna del cristianismo. El método rahneriano consiste en enfocar la teología dogmática desde el punto de vista de una antropología trascental. Es decir, que ante el contenido de cualquier enunciado dogmático o teológico debe preguntarse qué estructuras a priori supone tal enunciado en el sujeto; estructuras que condicionan el método, los límites y el conocimiento mismo del objeto. Rahner convierte así la teología en antropología¹. El razonamiento que le ha inducido a adoptar esta posición metodológica es sencillo: Dios ha hablado y ha revelado el destino del hombre. Este a su vez ha escuchado y ha sido elevado al orden sobrenatural. La pregunta surge espontáneamente: ¿cómo y por qué ha podido el hombre oír? ¿cuáles son las condiciones a priori que han permitido este fenómeno histórico? Toda reflexión sobre el hombre, para ser justa, debe estar dispuesta a aceptar una eventual intervención de Dios en su historia. Pero la teología a su vez no puede prescindir del hombre que delimita la posibilidad misma de su existencia².

No entablaremos ahora una discusión sobre la legitimidad de la posición rahneriana, ni sobre el alcance del influjo del idealismo alemán y de la filosofía de Heidegger en sus presupuestos³. Pero sí

¹ Cf. K. RAHNER, *Theologie und Anthropologie*, VIII, 43-66 (Citaremos los *Schriften zur Theologie* indicando primero el volumen en números romanos y a continuación las páginas con números árabes). Cf. también J. SPECK, *Karl Rahners theologische Anthropologie. Eine Einführung*. München, Kösel Verlag, 1967, especialmente el capítulo 1: *Vorüberlegungen zur «anthropologisch gewendeten Theologie»*, pp. 27-47.

² Cf. K. RAHNER, *Theologie und Anthropologie*, VIII, 44-45; *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. Neu bearbeitet von J. B. Metz. München, Kösel-Verlag, 1967, esp. pp. 23-30, 208 ss.

³ Una crítica seria de los presupuestos filosóficos de la teología de Rahner está aún por escribirse. Véase C. FABRO, *Antropologia esistenziale e metafisica tomista*, in *De homine* (Acta VII Congressus thomistici internationalis I). Roma, 1970, pp. 105-120. El autor pone seriamente en duda el fundamento tomista

queremos afirmar que su obra filosófico-teológica — mostrando al hombre como ser totalmente abierto y tenso al infinito⁴, como el ser que conociendo, amando y existiendo⁵ manifiesta su apertura a la palabra de Dios — ofrece un material óptimo para la elaboración de una teología de la esperanza anclada en la misma estructura ontológica del hombre. Es éste estructuralmente un ser en camino hacia Dios⁶, un *ser de esperanza*.

El concepto rahneriano de hombre es un concepto unitario y encaja perfectamente en el concepto moderno de mundo, que está caracterizado por una decisión casi apriorística en favor de la unidad. Los diversos elementos de la realidad aparecen como momentos de un único proceso evolutivo creciente. Esta idea no debe ser descartada a priori como falsa, porque desde el punto de vista científico está basada sobre hipótesis seriamente verosímiles; y desde el punto de vista filosófico es la visión que mejor explica la realidad que es movimiento, dinamismo y vida. De hecho la reflexión demuestra que ya el concepto de espíritu y el concepto de materia no son opuestos. Son desde luego dos realidades ontológicamente diversas; pero sabemos también que lo que constituye el substrato de la materia es el ser, participado en modo ínfimo, mas que es en sí conciencia y conocimiento potencial. Si el ser de la materia pudiese ser liberado de la limitación en que se encuentra recludo, significaría lo que realmente es: conocimiento y tendencia al infinito⁷. La materia es inteligibilidad, espiritualidad potencial. Por eso pueden existir unidos en el hombre. Este no es espíritu y materia, sino espíritu encarnado, o espíritu-material. Esta unidad no es sólo un hecho; espíritu y materia forman una unidad en su historia⁸. Rahner ve el fundamento de la visión unitaria no sólo en la estructura actual del hombre, sino en el momento histórico de su formación cuando la materia, cronológicamente anterior — en virtud de la energía procedente de la presencia íntima del Ser Absoluto en cada etapa del devenir — se autotransciende a sí misma y penetra en la esfera de la espiri-

de la filosofía rahneriana y anuncia la próxima aparición de un estudio crítico dedicado a este argumento.

⁴ Cf. *Hörer des Wortes*, pp. 71 ss.; *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. Zweite Auflage. München, Kösel-Verlag, 1957, pp. 243 ss.

⁵ Cf. *Hörer des Wortes*, pp. 87-88; 133; 200 etc.; esa es también la conclusión de *Geist in Welt*.

⁶ Cf. *Hörer des Wortes*, pp. 173 ss.; *Geist in Welt*, pp. 387 ss.

⁷ Cf. *Die Einheit von Geist und Materie in christlichen Glaubensverständnis*, VI, 185-214; *Das Problem der Homination* (Quaestiones disputatae 12-13). Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1961, pp. 49-55.

⁸ Cf. *ib.* y *Vom Geheimnis des Lebens*, VI, 185-214.

tualidad (*Selbsttranszendenz*)⁹. La constitución espíritu-material del nombre es el fundamento ontológico de la resurrección de la carne que anhela la esperanza.

La visión unitaria es confirmada y consagrada irrevocablemente en el acontecimiento de la Encarnación. Esta aparece — en una síntesis semejante a la escotista — como el punto cumbre, la cima de la ascensión del movimiento evolutivo; es decir, como el momento en el cual la unidad espíritu-materia es no sólo ratificada una vez más en la humanidad de Cristo, sino además elevada a la esfera de la divinidad. Y si se tiene un concepto del hombre como espíritu esencialmente abierto al infinito, hay que añadir que la Encarnación, punto cumbre que explica el movimiento ascendente evolutivo, es la realización más radical de la esencia humana. Cristo es el hombre por excelencia, el único hombre que ha realizado todas las virtualidades de la esencia humana¹⁰.

La síntesis rahneriana demuestra así la armonía existente entre los diversos elementos de la realidad y la tensión dinámica de la misma. La materia tiende al espíritu, y la unidad de ambos encuentra su ratificación en el acontecimiento imprevisible, gratuito e inexplicable racionalmente, de la Encarnación del Verbo de Dios. Si invertimos ahora la perspectiva y consideramos el plano divino, con el proyecto de autocomunicarse al hombre en Cristo primero en el tiempo y luego en la eternidad, debemos admitir que la realidad es así porque está estructurada en función del designio salvífico divino. La estructura unitaria de la realidad encuentra su explicación y justificación a partir de ese momento supremo. Y la esperanza es el dinamismo que nace de esa estructura y que, siendo el hombre constitucionalmente ser-en-el-mundo, arrastra en su « élan » a la realidad total.

Como se ve el pensamiento de Rahner ofrece la posibilidad de construir una teología de la esperanza profundamente arraigada en la estructura ontológica de la realidad y de entronque genuinamente bíblico.

⁹ Cf. *Die Einheit...*, VI, 210 ss.; *Das Problem der Hominisation*, pp. 74-78; *Hörer des Wortes*, pp. 78-84. La teoría rahneriana de la autotranscendencia entitativa es, como toda opinión, susceptible de ser criticada. No podemos detenernos ahora en juzgarla; apuntamos tan sólo a su semejanza con la teoría escolástica de la *praemotio physica*, si se la lleva a sus últimas consecuencias. Véase la recensión de *Das Problem der Hominisation* por M. GARCIA DONCEL en *Selecciones de libros*, julio 1964, p. 318; cf. también M. FLICK, *Problemi teologici sull'ominazione*, in *Greg* 44 (1963) 62-70.

¹⁰ Cf. *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, V, 183-221; *Zur Theologie der Weihnachtsfeier*, III, 35-46; *Zur Theologie der Menschwerdung*, IV, 137-156; *Probleme der Christologie heute*, I, especialmente pp. 184-194; *Theologie und Anthropologie*, VIII, 43-44, 59.

Sin embargo, el ángulo visual antropológico y existencial en que se sitúa Rahner es peligroso. Las formas de pensamiento trascendental, personalista y existencialista tienen el mérito indiscutible de haber puesto de relieve el papel de la persona humana, casi totalmente olvidada por la teología objetivista. Era necesario poner la fe cristiana en relación con la persona humana y con la subjetividad. Pero esta orientación presenta dos peligros que señala certeramente J. B. Metz¹¹: coartar la amplitud de la fe al momento presente olvidando el futuro, o reduciéndolo a un simple factor de la decisión presente que escapa a nuestro control, por una parte; por otra, la teología antropocéntrica tiene la tentación inevitable de resbalar al individualismo. Es la trampa eterna del pensamiento humano. Partiendo del hombre, se corre el riesgo de no salir de la subjetividad; como Descartes que, poniendo el *cogito* como base del filosofar, quedó prisionero del pensamiento y precipitó a la filosofía posterior en el idealismo. Considerando la realidad en función del hombre — si no se equilibra por otra parte el sistema — se está bajo la amenaza continua del individualismo; y en teología de reducir lo sobrenatural a lo natural.

Este reproche no nos parece justo cuando se trata de Rahner. Ciertamente una teología antropocéntrica es incapaz de dar una respuesta al problema de la esperanza si le falta la dimensión temporal, la preocupación por el porvenir, el futuro como fuente de actividad en el presente. Sin ésto la teología de la esperanza carece de dinamismo social y el diálogo con el hombre moderno resulta imposible. Pero nos parece igualmente evidente que una teología *post-metafísica*¹², exclusivamente preocupada del futuro, se expone a ser una teología sin raíces y corre el peligro, del que fue víctima Hegel, de eliminar al individuo en aras de la sociedad y de la institución. Estas páginas, en que queremos exponer la escatología rahneriana, mostrarán indirectamente que Rahner ha conservado el equilibrio.

I. - BREVE REFLEXIÓN SOBRE EL CONCEPTO MODERNO DE TIEMPO

1. - Primacía del futuro intramundano

La pasión del hombre moderno se centra en lo posible¹³. El mundo aparece a sus ojos como orientado fundamentalmente hacia el futuro. Esto es una simple constatación que se impone a todos.

¹¹ Cf. *Teología del mundo*. Salamanca, Sígueme, 1970, pp. 107, 141-142, 145 etc.

¹² F. P. FIORENZA, *The Thought of J. B. Metz: Origin, positions, development*, in *Philosophy Today* X (1966) 247-252.

La historiografía estaba dominada desde los comienzos de su fase moderna por una identificación, más o menos explícita, de la historia con el pasado. Hoy observamos un desplazamiento radical en la manera de concebir la historia. Esta es considerada ahora más bien como una serie de acontecimientos en realización, en los que nosotros mismos desempeñamos un papel activo¹⁴. El futuro adquiere así una importancia sin precedentes en la comprensión de la historia y del hombre. Mientras que, hasta hace poco, la dimensión histórica del futuro era prácticamente absorbida por el desenlace ultraterreno, el pensamiento moderno se siente polarizado por el concepto de futuro intramundano de la humanidad.

Como consecuencia inmediata notamos que la mentalidad del hombre moderno ha dejado de ser contemplativa, para convertirse en activa y creadora¹⁵. La era moderna ha iniciado su carrera con el descubrimiento de las posibilidades de la inteligencia humana; por eso le interesa tan solo la «novedad». El hombre de nuestro tiempo, afirma G. Ebeling¹⁶, sólo se siente atraído por el porvenir. Y esta fascinación ante el futuro convierte la realidad permanente en una realidad esencialmente transitoria (= mudable) y provocadora, de manera que lo que hay de más real en esta realidad parece residir en sus posibilidades de transformarse en algo nuevo.

La exposición de este cambio de mentalidad exigiría por sí sólo un largo estudio que aquí no podemos llevar a cabo. Pero no queremos abandonar el tema sin formular antes una pregunta: ¿cuál es la causa que ha motivado este cambio de mentalidad histórica? Pensamos que esta causa es doble: una científica y otra religiosa.

En primer lugar el hombre ha tomado conciencia de su temporalidad esencialmente orientada hacia el futuro al descubrir en sí mismo el poder de transformar la naturaleza¹⁷.

¹³ Cf. S. KIERKEGAARD, *Philosophische Brocken* (Werke, V). München, 1964, p. 79.

¹⁴ Cf. G. EBELING, *Die Welt als Geschichte*, in *Mensch und Kosmos*. Zürich-Stuttgart, 1960, pp. 103-114. Esta es también la idea dominante de gran número de obras de lengua alemana, p. e.: R. WITTRAM, *Zukunft in der Geschichte*. Göttingen 1966; G. GRESHAKE, *Histoire wird Geschichte*, Essen 1963 (= es decir, la mentalidad actual mantiene una relación histórica — *histoire, historisch* — con el pasado, mientras que su relación con el futuro es *existencial* — *Geschichte, geschichtlich* —); J. MOLTMANN, *Theologie der Hoffnung*. München, Chr. Kaiser, 1964 etc.

¹⁵ Cf. J. B. METZ, *Teología del mundo*, p. 110.

¹⁶ *Wort und Glaube*. Tübingen 1962, p. 387.

¹⁷ El hombre, a nuestro parecer, no ha comenzado a dominar la naturaleza cuando ha tomado conciencia de su orientación hacia el futuro, (cf. J. B. METZ, *Teología del mundo*, pp. 109 ss.), sino al revés. Este detalle banal de interpretación significa para nosotros lo siguiente: el hombre no ha iniciado la carrera del progreso técnico cuando se ha sentido responsable del futuro intramun-

El hombre ha ejercido siempre un cierto dominio sobre la naturaleza y la ha utilizado para su propia comodidad. Pero es innegable que hasta hace poco tiempo se sentía inferior ante las fuerzas poderosas de la naturaleza. Esta aparecía a sus ojos como el elemento más noble, soberano y dominador, revestida de un esplendor « numinoso ». Era su protectora, pero podía ser también su tirana. Esta idea de la supremacía de la naturaleza hacía que el hombre la confundiera fácilmente con Dios o al menos creyera reconocer en los acontecimientos cósmicos un eco directo de la voz del Creador. La acción de Dios y el obrar de la naturaleza eran vividos y sentidos en un clima particularísimo de estrecha unidad¹⁸.

El cambio que hoy constatamos, debido al progreso científico y respaldado por la conversión al sujeto en el campo filosófico¹⁹, ha invertido los planos. El hombre ha comprendido que puede dominar y transformar el mundo. Y su interés se ha desplazado lógicamente del presente al futuro. El pasado ya no interesa; y el presente sólo en cuanto prepara el futuro de un mundo mejor y lo anticipa. La edad de oro está delante de nosotros, no detrás. La relación que el hombre siente con su pasado se va limitando cada día más al rincón de las curiosidades románticas y arcaicas²⁰; su relación con el futuro es, por el contrario, existencial.

La segunda causa es de tipo religioso: la orientación del hombre moderno hacia el futuro tiene su raíz profunda en el concepto

dano de la humanidad (futuro desconectado de la eternidad como en el marxismo). Esta carrera ha comenzado más bien cuando la inteligencia humana, suficientemente desarrollada, ha tomado conciencia práctica de una verdad elemental del cristianismo: el mundo no es una realidad sagrada, no se identifica con Dios, y de un mandato divino: dominad la tierra (cf. J. DANIELOU, *Au commencement. Genèse 1-11*. Paris, Seuil, 1963; J. MA GONZALEZ-RUIZ, *El cristianismo no es un humanismo*. Madrid, Península, 1966, pp. 69-85). Aunque no falten casos en que el cristianismo haya frenado el progreso (cf. E. SCHILLEBEECKX, *Le monde et l'Eglise*. Bruxelles, Cep, 1967, p. 133), ello se ha debido siempre a un concepto erróneo de las relaciones entre la Providencia divina y el mundo, y a una falsa idea de la esperanza en el más allá: « Soumission à la Providence n'est pas abandon à la Fatalité (...) (L'homme) est créé, comme dit la Genèse, « à l'image de Dieu ». Tel est le premier enseignement de la Bible à son sujet. A l'image de Dieu, qu'est-ce d'abord sinon à l'image du Créateur? Il devra donc l'imiter à sa manière pour dominer la nature (...) Authentiquement chrétienne et biblique, l'idée ne pouvait cependant être exploitée à fond tant que l'homme n'avait pas entre ses mains l'outil que la science vient de lui donner. Mais, en principe, il le savait déjà (...). Saint Thomas d'Aquin nous ouvre ici une grande perspective: « Habet homo rationem et manum »... (H. DE LUBAC, *L'idée chrétienne de l'homme*, in *Etudes*, 254-255 (1947) 15).

¹⁸ Cf. K. RAHNER, *Der Mensch von heute und die Religion*, VI, 13-33; E. SCHILLEBEECKX, *Le monde et l'Eglise*, p. 135.

¹⁹ Cf. K. RAHNER, *op. cit.*, p. 17.

²⁰ Cf. J. B. METZ, *Teología del mundo*, p. 109.

bíblico de tiempo, fundado en las promesas de Dios²¹. Se comprenderá mejor ésto si se considera el concepto de tiempo en el pensamiento griego y se lo compara con el pensamiento hebraico²². El pensamiento griego considera lo que no ha existido ya como intrínsecamente imposible. El futuro no puede ser más que una variación del pasado, un mismo tema que se repite cíclicamente en distintas tonalidades. La historia es un retorno de las mismas realidades en el seno de un cosmos eterno. El hombre es prisionero del tiempo. Y la vida humana, encerrada bajo la inmensa bóveda de un tiempo sin horizontes, llegará a ser considerada lógicamente como una maldición²³.

El pensamiento hebraico opone a esta concepción fatalista de la historia un tiempo abierto al porvenir. El futuro del pueblo hebreo se funda en la palabra de Yahvé. Y esta palabra es esencialmente *promesa*²⁴ de algo nuevo, de algo que nunca ha existido²⁵. El tiempo no es una prisión. El presente no es la eterna repetición de la misma realidad disfrazada; es preludeo de un futuro nuevo, y se justifica y adquiere valor como preparación del porvenir. El mundo es, considerado en esta perspectiva luminosa, un mundo histórico. Los israelitas hicieron por primera vez la experiencia del mundo como historia orientada hacia el futuro. Este es el canon interpretativo — y la justificación — del pasado y del presente²⁶.

²¹ « La promesa vincula al hombre al futuro y le otorga el sentido para captar la historia » (J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*. Salamanca, Sígueme, 1969, p. 133).

²² Cf. O. CULLMANN, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*. Paris-Neuchâtel, Delachaux Niestlé, 1947, esp. el cap. II: *La conception linéaire du temps dans l'histoire biblique de la révélation et la conception cyclique du temps dans l'hellénisme*; J. B. METZ, *Gott vor uns*, in *Ernst Bloch zu Ehren*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1965, pp. 227-421; IDEM, *Welt*, in *LThK*, X, 1023-1026.

²³ Cf. O. CULLMANN, *op. cit.*, p. 37. No todos los Padres de la Iglesia griega primitiva lograron escapar de la atracción del concepto cíclico de tiempo y veían el futuro escatológico, no como algo nuevo, sino como restauración de lo pasado, del paraíso perdido. O. CULLMANN, *op. cit.*, p. 40 exceptúa justamente a San Ireneo. Véase especialmente I. ESCRIBANO-ÁLBERCA, *Das vorläufige Heil*. Düsseldorf, Patmos, 1970, pp. 25-36. Y H. U. VON BALTHASAR afirmó también: « ...So ist jeder religiöse Zeitbegriff notwendig zyklisch, der mythische sowohl wie der biblische » (*Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*. Einsiedeln, 1963, pp. 132-133; el subrayado es nuestro).

²⁴ La investigación exegética moderna (al menos en Alemania) muestra que las palabras de la revelación en el A. T. no son de tipo informativo o doctrinal; son palabras de promesa. Hasta tal punto que G. von Rad y Martin Buber prefieren traducir Ex. 3, 14: « Yo seré el que seré », mejor que « Yo soy el que soy », cf. J. B. METZ, *Teología del mundo*, p. 114; IDEM, *L'Eglise et le monde*, in *Théologie d'aujourd'hui et de demain*. Paris, Cerf, 1967, p. 146.

²⁵ Cf. O. CULLMANN, *Christ et le temps*, pp. 37 ss.; J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, pp. 122 ss., 140 ss., 172.

²⁶ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Algunas ideas sobre la interpretación escatológica*, in *Concilium* 41 (1969) 49.

La comprensión del hombre como ser-que-vive-para-el-futuro no es ajena al cristianismo; es, por el contrario, una idea vieja en su historia y una categoría de la existencia cristiana²⁷, aunque no haya sido actuada hasta nuestros días. En el fondo el anuncio de la esperanza escatológica cristiana es lo que ha permitido el moderno interés del hombre por el futuro, y el nacimiento de las ideologías humanistas²⁸. Toda ideología humanista es finalmente un fenómeno espiritual, una religión invertida²⁹.

Esta idea cristiana de la importancia del futuro para la comprensión del presente se ha convertido en el arma con que las ideologías humanistas modernas amenazan al cristianismo. Ya hemos aludido al desprecio del hombre moderno por el pasado; y el cristianismo se funda esencialmente en un hecho pretérito. Por otra parte, el cristianismo no parece mirar hacia el porvenir del hombre, hacia el futuro, sino hacia más allá del futuro, hacia arriba. La crítica moderna de la religión se reduce a un común denominador: el cristianismo es impotente ante el hecho de la primacía del porvenir en la mentalidad moderna³⁰; su ideal ultraterreno es un obstáculo para la construcción del mundo futuro. El esfuerzo de la ideología humanista atea se reparte así entre la realización del programa de transformación social y la liquidación de la mentalidad religiosa que paraliza a

²⁷ « Au contraire dans la prédication chrétienne primitive, la conception du salut est rigoureusement temporelle et correspond à la conception linéaire du temps, telle que nous la trouvons dans la Bible » (O. CULLMANN, *op. cit.*, p. 37).

²⁸ « Questa ed altre descrizioni del futuro sono discendenti secolarizzati della speranza escatologica. Ciò che secondo la rivelazione cristiana è un fine trascendente, è promesso qui come stato finale di questo mondo e di questa storia. Senza la rivelazione di un termine finale della storia, simili visioni mondane del futuro sarebbero difficilmente pensabili » (M. SCHMAUS, *Il problema escatologico del cristianesimo*, in *Problemi e orientamenti di teologia dogmatica*, II, Milano 1957, p. 935). Cf. R. VANCOURT, *l'histoire aura-t-elle une fin? Eschatologie marxiste et eschatologie chrétienne*, in *MéiScRel* 5 (1948) 217-242. Sobre la conciencia de la dimensión temporal del hombre en los Padres de la Iglesia cf. H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (Unam Sanctam 3), 5^e éd. Paris, Cerf, 1952, los dos últimos capítulos: *Personne et société* y *Transcendance*. Y Santo Tomás, a quien se reprocha la falta de sentido de la historia, dice del hombre que es « quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis » (*Contra Gentiles*, II, c. 81, n. 5). Hegel, a quien se atribuye la paternidad del moderno sentido de la historia, destruye el concepto genuino de futuro y de esperanza cf. I. ESCRIBANO-ALBERGA, *Das vorläufige Heil*, pp. 36-50.

²⁹ « Avant d'être un phénomène social, en effet, le marxisme - Berdiaef l'a dit depuis longtemps — est un phénomène spirituel » (H. DE LUBAC, *L'idée chrétienne de l'homme*, in *Etudes* 254-255 (1947) 146).

³⁰ « Casi toda la moderna crítica de la religión, y principalmente la crítica marxista, está regida por la siguiente actitud: el cristianismo, lo mismo que la religión en general, es impotente ante la primacía que el futuro tiene en la conciencia moderna » (J. B. METZ, *Teología del mundo*, p. 111). Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, pp. 299 ss.

hombre en el presente con el sueño de un futuro extramundano e irreal.

2. - *La respuesta cristiana*

¿Cómo justifica el cristiano su esperanza ultraterrena en presencia de esta situación? No será ciertamente insistiendo en el carácter « radicalmente otro » de la fe (como Gogarten y Bonhoeffer, por ejemplo). Esto es cierto — hasta cierto punto — pero conduce a un callejón sin salida. Lleva a la canonización de la secularización y a negar al Evangelio todo influjo en el mundo profano³¹.

No basta quizás tampoco afirmar que el mundo tiene un destino eterno. Es necesario sacar las consecuencias que derivan de esa afirmación; es urgente revalorizar el carácter escatológico del cristianismo. En una palabra hay que afirmar y probar que el cristianismo es la religión del futuro. La teología puede hacerlo³² y lo está haciendo de hecho³³.

a) *El concepto de futuro*

Ocurre un fenómeno curioso. Obedeciendo al deseo de salir al encuentro de la nueva mentalidad, han visto la luz numerosos ensayos teológicos que quieren interpretar el futuro como horizonte

³¹ Cf. F. P. FIORENZA, *Die Abwesenheit Gottes als ein theologisches Problem, in Grenzfragen des Glaubens* (editado por C. Hörgl y F. Rauh). Einsiedeln, 1967; IDEM, *Das soziale Evangelium und die säkularisierte Stadt, in Stimmen der Zeit*, mayo 1966, pp. 383-388.

³² « J'estime qu'elle le peut, mais à une condition: il faut que le théologien chrétien s'inquiète de l'absence de la dimension eschatologique dans la théologie, il faut que cet oubli de la dimension de l'avenir et de l'orientation socio-politique de la théologie soit pour lui un problème angoissant (...) Nous devons unir ce qui a été si longtemps et si désastreusement séparé: à savoir la Transcendance (Dieu) et l'avenir, parce que cette orientation vers le futur est exigée par la foi et le message biblique lui-même » (J. B. METZ, *L'Eglise et le monde, in Théologie d'aujourd'hui et de demain*, p. 144).

³³ La teología no se ha cruzado de brazos como parece indicar Metz (cf. nota precedente). H. URS VON BALTHASAR escribe después de haber hablado del esfuerzo realizado por los protestantes en este campo: « El pensamiento teológico católico no avanza por saltos extremos como el protestante, pero no puede eludir (y cuanto más a la larga, menos) el plantearse con posterioridad o simultáneamente los mismos problemas que él aunque lo haga con un tono más moderado. También aquí se está trabajado intensamente, a menudo tras los cierres silenciosamente bajados, en los que se lee: 'Cerrado provisionalmente por reforma' » (*Escatología, in Ensayos teológicos. I Verbum caro*. Madrid, Guadarrama, 1964, p. 326).

del mensaje cristiano. Pero se nota en ellos una cierta desorientación no exenta de ambigüedades. Rahner señala la causa: falta una reflexión concreta sobre el fenómeno del futuro³⁴.

¿Qué es exactamente el futuro? Eliminemos en primer lugar un concepto erróneo, de público dominio en nuestros días, que implica sencillamente la destrucción del futuro auténtico. El diálogo con las ideologías humanistas no debe ser en detrimento de la verdad.

El futuro no es — o no es únicamente — aquello que hoy prevenimos y mañana realizaremos gracias a un plan preciso y a los medios eficaces que nos permitirán convertir el proyecto en realidad³⁵. En el fondo, esto pertenece al presente o forma parte de él.

La fenomenología nos ayudará a comprender el pensamiento de Rahner. Cuando pienso por la noche antes de entregarme al descanso: « mañana continuaré esta página que he dejado a medio escribir », puedo expresar mi pensamiento de esta otra forma: « mañana, a tal hora, el *proyecto* de seguir escribiendo se verificará puntualmente porque cuento con los medios necesarios para ello (salud, tiempo, ausencia de impedimentos etc...) que *probablemente* se verificarán también ». Mi espíritu se comporta ante ese « mañana » como un simple espectador ante una pieza de teatro. Sabe que el espectáculo proseguirá *probablemente* su curso hasta el desenlace, como yo sé que mañana continuaré *probablemente* escribiendo. Hay en estas simples constataciones un elemento de incertidumbre. Mi afirmación sobre el « mañana » va siempre acompañada de un « probablemente » formulado explícita o implícitamente. Puede ocurrir un acontecimiento imprevisto que destruya mi plan (enfermedad, muerte etc...). Esta incertidumbre es un componente intrínseco del presente humano y es la causa de la angustia existencial de nuestra condición temporal. No obstante, estoy *prácticamente* cierto de que ese « mañana » se verificará como yo espero. La probabilidad de lo imprevisto disminuye si pienso: « mañana Roma seguirá existiendo ». ¿Puede hablarse de futuro respecto de ese « mañana » planificado hoy? Si lo hacemos destruimos la verdadera realidad futura en favor de la presencia del plan, afirma Rahner³⁶. En realidad el futuro aparece en esta concepción como una confirmación de la exactitud de de nuestros planes (de nuestro propio poder) y no como una realidad

³⁴ « Bei den gegenwärtigen theologischen Versuchen über die Zukunft als Horizont christlicher Botschaft vermisst man etwas die konkrete Besinnung auf das Phänomen Zukunft » (*Fragment aus einer theologischen Besinnung auf den Begriff der Zukunft*, VIII, 555).

³⁵ Cf. *ib.*

³⁶ Cf. *ib.*

por-venir, « totalmente nueva »³⁷. Y esto es precisamente lo que nuestro Autor reprocha al *pathos* futurístico (*Zukunftspathos*) de Occidente y del marxismo. El concepto demasiado empírico y vulgar que éstos manejan, les expone a la continua tentación de confundir el « mañana proyectado sobre una base evolutiva o técnica o sobre la combinación de ambas » (...*dieses evolutiv oder technisch oder in Kombination von beidem gedacht Morgige...*) con el futuro auténtico. Y da la fórmula que cuadra perfectamente al futuro marxista: proyecto + tiempo (cronometrado formalmente vacío) = futuro³⁸. Pero de este modo es deformada la relación del hombre con su futuro y éste no es considerado en toda su plenitud³⁹.

¿Qué es entonces el verdadero futuro? Exactamente lo opuesto de lo que acabamos de llamar futuro desnaturalizado, reducido a parte del presente. El futuro no es simplemente la meta de nuestro encuentro⁴⁰. Es algo que no depende de nuestra voluntad, pero con

³⁷ El hombre de hoy, hemos afirmado anteriormente, sólo se siente atraído por lo nuevo, por lo que jamás ha existido. Y sin embargo, las utopías intramundanas, que tanto manosean esas y otras expresiones semejantes, proponen tan sólo un futuro *planificado* en el presente y construido a base de elementos pre-existentes. « Man hat aber den Eindruck — *nota Rahner con razón* — dass dies alles nicht sonderlich von dem abweiche, was auch heute schon möglich und teilweise auch schon üblich ist, dass also der « neue Mensch » doch dem alten verzweifelt ähnlich sehe » (*Das Christentum und der « neue Mensch »*, V, 171). Esto nos confirma en la idea de que el futuro marxista es una degeneración de la escatología cristiana (cf. supra nota 28). El marxista fanático que lucha por un mundo mejor, afirma el valor del espíritu humano, aunque lo niegue teóricamente. Sólo si existe un futuro del espíritu humano tiene sentido su actitud totalitaria. Y, llevándolo a las consecuencias límites de actitud totalitaria, habrá de reconocer que el futuro del hombre no puede ser más que Dios. Nota Rahner humorísticamente: « Es ist denn so, wie wenn einer mit scharfsinniger Logik absoluten Anspruchs die absolute Gültigkeit der Logik bestreitet » (*Das Christentum...*, V, 170). El cristianismo colma una laguna real de la esperanza marxista, cf. K. RAHNER, *Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen*, VI, 77; H. DE LUBAC, *L'idée chrétienne de l'homme*, in *Etudes* 254-255 (1947) 149-150; IDEM, *Une double tâche proposée par « Gaudium et Spes »*, in *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, pp. 18 ss.

³⁸ El error del marxismo y del *pathos* futurístico de Occidente es « ...Pläne plus formal leere Uhrzeit « Zukunft » zu nennen... » (*Fragment...*, VIII, 556).

³⁹ Rahner no pretende criticar la planificación del futuro intramundano, aunque sea de tipo marxista. Es necesario que el hombre, convertido en sujeto de la historia (no en objeto), sea capaz de imprimir al mañana su propia voluntad. Sería maravilloso que el hombre llegase un día a construir un mundo nuevo (el cristiano debe cooperar a ello en virtud de su esperanza), a cesar de ser víctima de lo imprevisto previsible: « Es ist wunderbar, dass es das alles jetzt gibt (...) Aber Zukunft ist das wohl eben doch nicht » (*Fragment...*, VIII, 556; cf. *Das Christentum...*, V, 169 ss.).

⁴⁰ Lo que acabamos de decir ha de ser completado con lo que más adelante diremos sobre el concepto de escatología cristiana. El futuro cristiano tiene el doble aspecto común a casi todas las afirmaciones de la fe cristiana: transcendencia e inmanencia, o más exactamente transcendencia en la inmanencia; cf. K. RAHNER, *Immanente und transzendente Vollendung der Welt*, VIII, 593 ss.

lo cual ésta tiene que contar en el ejercicio de su actividad. Futuro es lo no-evolutivo, lo no-proyectable, con la infinitud y la incomprensibilidad que le son inherentes⁴¹. Futuro — prosigue Rahner haciendo entrar en juego a la imaginación — es el espía silencioso que se arroja sobre nosotros en el momento más inesperado y desenmadeja la red de nuestros proyectos. Es el imponderable que se esconde o se insinúa en nuestros cálculos más precisos; y al mismo tiempo que les otorga la posibilidad de convertirse en realidad, les confiere un irremediable carácter de contingencia y los transforma en eternamente problemáticos y provisionales. Detrás del futuro planificado nos espera otra vez, siempre de nuevo, el futuro verdadero⁴².

El hombre no puede controlar el futuro auténtico, pero tiene que contar con él, ha dicho el P. Rahner y lo repite insistentemente varias veces en la misma página⁴³. Y nosotros añadimos: el hombre cuenta siempre de hecho con él. Decíamos hace un momento que la afirmación: « mañana continuaré escribiendo », no puede ser considerada como verdadero futuro. Es la proyección de un plan concebido hoy y que se verificará con toda puntualidad. Pero si pienso en las páginas que tengo ante mí, y en las que escribiré, y proyecto el conjunto en el tiempo, la situación cambia. El futuro de este trabajo me aparece envuelto en misteriosa obscuridad; es algo que no puedo prever. Pero comprendo también — y esto suena a paradoja — que es precisamente este futuro imprevisible el que me da la oportunidad y el tiempo de realizar este trabajo y de que, en el mejor de los casos, sirva para algo; al mismo tiempo, le imprime un carácter de contingencia. Detrás de este futuro inmediato (de esta realización del presente planificado) se erige el misterio del verdadero futuro incalculable. Profundizando en esta intuición, comprendo que todas mis acciones se realizan finalmente porque cuento y me muevo en el horizonte de un futuro que es Absoluto y que dentro de poco llamaremos Dios.

Esto nos ayuda a comprender por qué Rahner, después de sentar la hipótesis de una persona que en lugar de miedo sienta confianza

⁴¹ Cf. *Frament...*, VIII, 556.

⁴² Cf. *ib.*, pp. 556-557. Nótese la precisión con que estas expresiones, más bien literarias, dismantelan y ponen al desnudo la insuficiencia de la ideología marxista. Para ésta el futuro intramundano es el único absoluto. Se reconoce, pues, la necesidad de un absoluto. Pero si este absoluto resulta ser contingente, hay que buscarlo en otro sitio, no negarlo; lo absoluto tiene que existir para que lo contingente tenga razón de ser. Cf. *Das Christentum...*, V, 168-171; *Marxistische Utopie...*, VI, 77 ss.; G. FESSARD, *Les structures théologiques de l'athéisme marxiste*, in *Concilium* 16 (1966) 31-43, y la primera parte del libro de H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*. 3^e édition. Paris, Spes, 1965.

⁴³ Cf. *Frament...*, VIII, 557.

en este futuro oscuro, pregunte: ¿Qué sucederá cuando un hombre tenga confianza en el futuro absoluto, considerado como futuro radicalmente « todavía por llegar » (*radikal ankünftige*)?

En primer lugar, el futuro proyectable, que no existiría sin referencia explícita o implícita al futuro absoluto, continuará como antes. El futuro absoluto domina siempre porque es el que pone a nuestra disposición el material y el tiempo que hacen posible el futuro proyectable⁴⁴. Pero al mismo tiempo lo hace contingente y lo coloca en la apertura real de la verdadera historia⁴⁵. No existe ningún futuro proyectable humano que carezca de apertura a lo imprevisible y a lo imprevisto.

Dos consecuencias se desprenden de esta concepción del futuro auténtico: la urgencia de tomar en serio el futuro proyectable como mediador del futuro absoluto (*...der machbaren Zukunft als Vermittlung der absoluten...*) y la relatividad del primero que lo diferencia radicalmente del segundo⁴⁶.

b) *El cristianismo es una religión del futuro*

Partiendo de este concepto de futuro estamos en grado de justificar nuestra esperanza. Pero no confundiéndola con la esperanza humana intramundana, sino dando a ésta su verdadero sentido⁴⁷. La esperanza es siempre tensión hacia un futuro que no se posee (*motus appetitus in bonum arduum, futurum et possibile*). La esperanza cristiana es tensión hacia el futuro absoluto, total, que, lejos de eliminar el futuro contingente, le abre horizontes insospechados⁴⁸.

⁴⁴ Cuando Rahner habla de futuro proyectable (*machbare Zukunft*) no piensa únicamente en la técnica. Las relaciones intersubjetivas, el amor, forman también parte del futuro proyectable humano; pero éstos están delimitados y dominados por el futuro absoluto de manera muy diversa al futuro planificado técnicamente; cf. *ib.* y *Über die Einheit von Nächsten — und Gottesliebe*, VI, 277-298.

⁴⁵ Cf. *Fragment...*, VIII, 559.

⁴⁶ Cf. *ib.*

⁴⁷ Rahner prefiere hablar de *complemento* más bien que de *oposición* del cristianismo respecto del marxismo. La dogmática marxista está ciertamente en las antípodas del cristianismo (cf. PHILIPPE DE LA TRINITÉ, *Dialogue avec le marxisme?* Paris, Cèdre, 1966). Pero si la consideramos desde el punto de vista de la esperanza, nos parece más exacto hablar de insuficiencia que de oposición. En este sentido afirma nuestro Autor: « Demgegenüber (*nicht als Widerspruch, sondern als Botschaft von einer völlig neuen, anderen Dimension des menschlichen Daseins gemeint*) verkündigt das Christentum, dass der Mensch dem Unendlichen und Absoluten (...) unmittelbar begegnen könne... » (*Das Christentum...*, V, 171 subrayado por nosotros; cf. *Marxistische Utopie...*, VI, 77).

⁴⁸ Cf. *Fragment...*, VIII, 559-560 y nota precedente.

Y ello es así porque el cristianismo es la religión del futuro.

El cristianismo, afirma Rahner, se concibe a sí mismo y quiere ser considerado partiendo del futuro, que sabe ser absoluto y concerniente al individuo y a la Humanidad⁴⁹. La interpretación del pasado se realiza a través de la revelación progresiva del futuro que se acerca; el sentido y la importancia del presente se fundan en la apertura llena de esperanza al aproximarse de ese futuro absoluto⁵⁰.

El cristianismo interpreta, pues, al mundo en relación con la *historia* de la salvación⁵¹. Con otras palabras: no es una doctrina que proclama una esencia estática del hombre y del mundo, siempre idéntica a sí misma, repitiéndose continuamente sin avanzar realmente hacia una meta definitiva⁵². Afirma, por el contrario, un devenir absoluto que no desemboca en el vacío, sino que culmina realmente en el porvenir absoluto⁵³; más aún, este devenir se mueve ya en el seno del futuro absoluto⁵⁴. El devenir es diverso de su meta, la historia no se confunde con Dios (el panteísmo queda excluido en lo que tiene de falso); no obstante, la infinita realidad del futuro es para el cristianismo un elemento intrínseco del devenir — aunque distinto de él — y lo sostiene⁵⁵.

La esencia del hombre queda consiguientemente sin definir mientras se la considere únicamente en relación con un futuro contingente, planificado en el presente, expuesto continuamente a ser

⁴⁹ Cf. *Marxistische Utopie...*, VI, 78.

⁵⁰ Cf. ib. E. SCHILLEBEECKX, *Algunas ideas sobre la interpretación escatológica*, in *Concilium* 41 (1969) 48 ss.; IDEM, *Le monde et l'Eglise*, pp. 75-77.

⁵¹ Cf. *Marxistische Utopie...*, VI, 78; *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, V, 129 ss.

⁵² « El ser humano no es subsistente, sino ec-sistente (...) Dicho con otras palabras: la *natura hominis* sólo se deduce de la *forma futurae vitae*. Desde ésta, se encuentra en devenir; y con respecto a ella, se encuentra históricamente puesto en juego. Por la esperanza en la nueva creación prometida por Dios, el hombre se encuentra aquí *in statu nascendi*; se encuentra en el proceso de su engendramiento por la palabra de Dios que le llama, le atrae y le impulsa » (J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, pp. 372-373). Cf. O. CULLMANN, *Christ et le temps*, pp. 36 ss., 60, 99, 167 ss. etc.

⁵³ Cf. *Das Christentum...*, V, 171; *Marxistische Utopie...*, VI, 78.

⁵⁴ Cf. *Kirche und Parusie Christi*, VI, 351 ss.

⁵⁵ El cristianismo es « die Proklamierung eines absoluten Werdens, das nicht ins Leere weitergeht, sondern die absolute Zukunft wirklich findet, ja sich schon in ihr bewegt, weil dieses Werden so real von seiner ausständigen Zukunft und Vollendung verschieden ist (also keinen Pantheismus impliziert), dass dennoch die unendliche Wirklichkeit dieser Zukunft als inneres, wenn auch vom Werden selbst unabhängiges, Konstitutivum dieses Werdens in ihm waltet, es trägt (und so jeder primitive Deismus und ein bloss äusserliches Verhältnis von Gott und Welt von vornherein überboten und die Wahrheit im Pantheismus bewahrt wird) » (*Marxistische...*, VI, 78). Cf. *Das Problem der Hominisation*, pp. 56 ss., 70-78; *Die Einheit von Geist und Materie...*, VI, 210 ss.; *Vom Geheimnis des Lebens*, VI, 179 ss.; *Die Christologie innerhalb...*, V, 191; *Hörer des Wortes*, p. 78.

arrollado por un futuro mayor. Por el contrario, se la comprende perfectamente si se la define como orientación a un futuro absoluto y como la posibilidad de alcanzarlo⁵⁶. Por eso el cristianismo, que tiene un concepto dinámico de la esencia humana y del mundo, es la religión del devenir, de la historia, de la autotranscendencia⁵⁷, del futuro. Todo hecho real es sinónimo de hecho a realizar (completamente); los acontecimientos históricos son comprensibles únicamente en base a lo que ha de venir.

La tendencia al futuro tiene ciertamente su fundamento en la naturaleza humana que se proyecta hacia el horizonte de lo posible. Pero puesto que el fundamento último es la plenitud de Dios y el término es también Él mismo, que señala el principio poniéndose como meta, la interpretación de la esencia y de la naturaleza humana será conforme a la realidad si parte del futuro, el único que puede hacer comprensible el principio⁵⁸.

* * *

El cristianismo — hemos oído decir al P. Rahner — es la religión del futuro no sólo porque tiene un concepto histórico del mundo; lo es además porque tiene un concepto dinámico de la naturaleza humana que se realiza proyectándose, conquistando el por-venir, trascendiendo el tiempo⁵⁹. Y nos ha dicho también que este futuro auténtico no se confunde con el futuro planificado sino que lo trasciende y lo comprende dentro de sí⁶⁰.

No se da aún por satisfecho. En su deseo de distinguir el futuro cristiano del futuro utópico marxista, prosigue profundizando el argumento, aunque sea a riesgo de repetirse. El cristianismo es la religión del futuro, sí, pero del futuro absoluto⁶¹. Ya lo hemos dicho. Y la pregunta decisiva que separa a la antropología metafísica cristiana de la marxista será entonces: el futuro hacia el cual tiende el hombre ¿es puramente categorial, limitado en el espacio y el tiempo, envuelto siempre por principio en una posibilidad ulterior de futuro, igualmente contingente? O más bien ¿es el futuro infinito e insuperable? Lo cual equivale a decir: el futuro proyectable

⁵⁶ Cf. *Das Christentum...*, V, 170-172.

⁵⁷ Cf. supra notas 9 y 55.

⁵⁸ Cf. *Marxistische Utopie...*, VI, 78-79.

⁵⁹ Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, pp. 369-373; E. SCHILLERBECKX, *Algunas ideas sobre la interpretación escatológica*, in *Concilium* 41 (1969) 46.

⁶⁰ Cf. *Fragment...*, VIII, 559-560.

⁶¹ Cf. *Marxistische Utopie...*, VI, 79.

y el futuro infinito ¿acabarán un día por identificarse o no? El cristianismo se declara por la segunda posibilidad: el futuro absoluto es el verdadero futuro del hombre⁶². Es una posibilidad concreta para el hombre, un ofrecimiento real, su verdadero por-venir y el de la humanidad⁶³. El hombre puede y debe interesarse por el futuro proyectable y « construable » en un punto espacio-temporal de la historia. Pero debe concebirlo sometido al verdadero futuro y formando parte de él⁶⁴, no convirtiéndolo en un absoluto que no es⁶⁵. De este modo no haría más que evitar una cuestión que sigue proponiéndose a él, a pesar de todo, en cada momento de su existencia, la posibilidad de encontrar un futuro absoluto, la posibilidad de una identificación con éste del futuro proyectable⁶⁶.

Podemos reducir todo lo dicho a una sola pregunta que destruye por su base la ideología humanista atea: ¿Tiene algo que ver el hombre como individuo con la totalidad, con el término de la historia? El futuro colectivo de la humanidad ¿interesa al individuo como tal? ¿es para él un acontecimiento personal? Constructor del futuro planificado ¿participará el hombre síngulo del fruto de ese esfuerzo en el futuro absoluto?⁶⁷. El cristianismo responde que sí, como hemos visto. Pero precisa que este futuro absoluto, funda-

⁶² « Hinsichtlich dieser Frage erklärt das Christentum sich für die zweite Möglichkeit: die absolute Zukunft ist die wahre und eigentliche Zukunft des Menschen... » (*Marxistische Utopie...*, VI, 79). Cf. *Das Christentum...*, V, 171-172; *Fragment...*, VIII, 556-557.

⁶³ Cf. *Das Christentum...*, V, 171 ss.

⁶⁴ Cf. *Fragment...*, VIII, 556, 559.

⁶⁵ Cf. *Das Christentum...*, V, 169-170.

⁶⁶ Cf. *Marxistische Utopie...*, VI, 79; *Das Christentum...*, V, 171-172.

⁶⁷ Estas preguntas, formuladas con términos filosóficos en *Marxistische Utopie...*, VI, 80, son repetidas con su respuesta correspondiente en términos llanos en otros lugares. Por ejemplo en *Das Christentum...*, V, 168 afirma: « Das Christentum kennt einen individuellen und existentiellen Zeitbegriff, den die innerweltlichen Zukunftsutopien nicht haben und dessen Fehlen diese als ungenügend entlarvt ». ¿Cuál es ese concepto de tiempo? « Das Christentum sagt mit Recht, dass es eine personale, existentielle Zeit gibt als das Werden der unbedingten Endgültigkeit der freien Entscheidung, der Existenz, die in der Zeit wirkt, indem sie diese einfach fortlaufend überwindet » (ib., pp. 169-170). El futuro marxista no puede satisfacer: « ...der Christ hat doch einfach und schlicht recht, wenn er darauf hinweist, dass diese glückliche Zukunft doch noch nicht angekommen ist, dass er sie nicht mehr erlebt und dass er die Frage seines Daseins nicht dadurch als gelöst anerkennen kann, dass sie später in anderen gelöst wird » (ib., p. 169; subrayado nuestro). En definitiva: « Nur wenn es eine Zukunft des personalen, individuellen Geist gibt, hat es im letzten einen Sinn, für die innerweltliche bessere Zukunft der Späteren zu kämpfen » (ib., p. 170). No podemos menos de alabar el que Rahner haya sabido insistir en el carácter *personal e interior* de la historia de la salvación al mismo tiempo que poner el acento sobre la dimensión social — en el presente — del futuro escatológico. Evita así el peligro a que aludíamos al comenzar estas páginas. Lo dimensión personal e interior del cristianismo corre peligro — serio peligro

mento de la historia y del futuro intramundano, es también un misterio absoluto. Porque para nosotros « Futuro Absoluto » es otro nombre de Dios⁶⁸.

El cristianismo afirma también — lo repetimos una vez más — que ese futuro trascendente, transhistórico, misterioso, es el que mueve la historia. Más aún, vive en el seno de la historia⁶⁹, penetra nuestro presente y lo asimila eternizándolo en su presente eterno. La gracia no es más que la autoparticipación de Dios como Futuro Absoluto, su presencia eterna en nuestro presente temporal. Y la Encarnación de Cristo, glorificada en la Resurrección, es la prenda de la irreversible inmersión de nuestro tiempo en la eternidad de Dios.

Permítasenos citar un texto de Rahner:

« Heisst so die absolute Zukunft der Welt und des Menschen in christlicher Terminologie Gott, so heisst das Ereignis ihres von Gott zugeschickten Eintritts endgültige Unmittelbarkeit der Welt zu dem sich selbst mitteilenden Gott oder in einer etwas intellektualistischen Terminologie unmittelbare Anschauung Gottes, d. h. die Unmittelbarkeit der Welt in ihrer höchsten Aufgipfelung, dem Menschen, zum absoluten Geheimnis als mitgeteiltem. Was das Christentum Gnade nennt, ist nichts anderes als die Selbstmitteilung Gottes als der absoluten Zukunft in jenem Stadium, in der die Geschichte ihres Zukommens und ihrer Annahme noch dauert. Was Inkarnation des göttlichen Logos in Jesus Christus heisst, meint nichts anderes, als dass in ihm objektiv und für uns diese Selbstmitteilung Gottes als der abso-

— en nuestros días. Admitimos por ejemplo una observación como ésta: « ¿Cómo se realiza la misión de la Iglesia para el futuro del mundo? No puede realizarse únicamente en la contemplación, porque la contemplación, por definición, se refiere a lo que se ha hecho, a lo que ya existe (...) Por eso, la esperanza que la Iglesia ha de patrocinar para sí y para el mundo, ha de ser *esencialmente* una esperanza crítico-creadora, ha de realizarse en una escatología crítico-creadora » (J. B. METZ, *Teología del mundo*, p. 121; subrayamos). Hubiéramos deseado más matices. La dimensión social del cristianismo presupone como condición *sine qua non* la dimensión personal e interior; y no tan sólo excluye la oposición. San Agustín sigue siendo el genio que supo desarrollar la trama complicada de la teología de la historia en la *Ciudad de Dios*, mientras exploraba ante el Altísimo las profundidades de la subjetividad en las *Confesiones*. Es además un hecho que « dans les nations que la Bible a marquées, le sens de l'histoire et le sens intérieur sont mêlés: à une certaine profondeur, le drame individuel rejoint le drame spécifique; dans l'espèce et le moi profond c'est la même lutte entre l'éternité et le temps » (P. EMMANUEL, *Qui est cet homme ou le singulier universel*, p. 225, citado por H. DE LUBAC, *Une double tâche proposée par « Gaudium et Spes »*, in *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, p. 32).

⁶⁸ Cf. *Marxistische Utopie...*, VI, 80.

⁶⁹ Cf. *Immanente und transzendente Vollendung der Welt*, VIII, 593 ss.

luten Zukunft der Welt so geschichtlich in Erscheinung tritt, dass sie als gegeben, irreversibel und von der kategorialen Erfahrung der Menschheit *als* solche erfassbar, glaubbar wird. Mit Gott, endgültiger Unmittelbarkeit zu ihm, Gnade und Jesus Christus ist aber das Ganze der Heilswirklichkeit umgriffen, die der christliche Glaube bekennt »⁷⁰.

Si la gracia es la presencia del Futuro Absoluto en nuestro presente, en ella tenemos que buscar el significado y el valor de nuestra temporalidad, de nuestro pasado, presente y futuro proyectable. La gracia es finalmente la forma de la escatología cristiana⁷¹.

II. - NATURALEZA DE LAS AFIRMACIONES ESCATOLÓGICAS

El párrafo citado de Rahner es una invitación a exponer su teoría de la gracia divina. Esta, presencia de Dios eterno en nuestra condición humana, es la forma de la escatología cristiana y por ello el ambiente *normal* y la fuente del dinamismo de la esperanza, esencialmente escatológica. Todo lo que se afirme de la gracia santificante — lo mismo debe decirse de Cristo, fuente de la gracia — tiene interés y repercusión en la teología de la esperanza. La solución del problema de la esperanza cristiana reside, a nuestro parecer, en la « conversión » de la escatología al cristocentrismo y al carácter salvífico (el cristiano vive ya *fundamentalmente* la vida eterna) de la existencia cristiana.

Pero no podemos hablar de la gracia sin antes exponer los principios interpretativos (hermenéuticos) que regulan las afirmaciones escatológicas en el pensamiento de K. Rahner. Dos razones principales nos obligan a ello. En primer lugar, la escatología no es, como se cree ordinariamente — o como se creía hasta hace poco tiempo —, un tratado más de la teología dogmática. Los *eschata* no son un ámbito de la realidad como cualquier otro cuyo conocimiento, determinado por el objeto, no presentaría dificultades extraordinarias de interpretación⁷². Esto es lo que hacen prácticamente los manuales de teología al estudiar de manera puramente *objetivo-descriptiva* los últimos acontecimientos⁷³. Usando la termi-

⁷⁰ *Marxistische Utopie...*, VI, 81-82.

⁷¹ « ...ist diese Gnade grundsätzlich unüberbietbare und also endgültige und in diesem Sinne eschatologische Verfassung des Menschen » (*Kirche und Parusie Christi*, VI, 353).

⁷² Cf. *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, IV, 402.

⁷³ Cf. Y. CONGAR, *Fin dernières*, in *RevScPhTh* 33 (1949) 463.

nología rahneriana podríamos decir que son una descripción apocalíptica más bien que una exposición escatológica ⁷⁴.

Ahora bien, la nueva mentalidad histórica, que hemos esbozado a grandes rasgos, con su agudo sentido de la temporalidad orientada esencialmente hacia el futuro, ha convertido a los *éschata* en algo existencial ⁷⁵. Diríamos más exactamente que la escatología ha aparecido finalmente como la dimensión real de la vida cristiana ⁷⁶.

Esta nueva situación — es nuestra segunda razón — no puede ser afrontada limitándose a poner en relación las afirmaciones escatológicas con la idea que el hombre moderno tiene del mundo y del futuro. Se impone una meditación gnoseológica sobre la esencia y el alcance de tales afirmaciones tanto en campo teológico como en el campo del conocimiento profano ⁷⁷. En otras palabras, la nueva mentalidad moderna exige que el cristiano justifique su esperanza demostrando el influjo del futuro escatológico en el presente histórico y, consiguientemente, la conexión de éste con aquél.

Por último, Cristo contiene todas las promesas pasadas y futuras y es el acontecimiento escatológico por excelencia ⁷⁸; y la gracia,

⁷⁴ «...Wo immer eine Rede über die Zukunft für deren gemeinte Inhaltlichkeit die antizipierte Reportage des Zuschauers beim künftigen Ereignis ist, welche Reportage als die über ein der menschlichen Geschichte angehöriges Ereignis, das an sich keinen *absoluten* Geheimnischarakter haben kann, dem eschatologischen Ereignis seinen Verborgeneitscharakter nehmen würde, ist *falsche Apokalypitik am Werk, oder eine richtige eschatologische Aussage ist wegen einer apokalyptischen Aussageweise inhaltlich falsch* apokalyptisch verstanden worden» (*Theologische Prinzipien...*, IV, 410). «Aus-sage von Gegenwart in Zukunft hinein ist Eschatologie, Ein-sage aus der Zukunft heraus in die Gegenwart hinein ist Apokalypitik» (*ib.*, p. 418).

⁷⁵ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Algunas ideas sobre la interpretación escatológica*, in *Concilium* 41 (1969) 46.

⁷⁶ « Esto tuvo dos consecuencias: los *eschata* perdieron de un modo nuevo su carácter « intuitivo », pues todo el sistema cósmico, todo el hombre terreno, que nace, vive y muere, quedaban ahora incorporados a una dimensión que había sido abierta únicamente por la acción reveladora de Dios en el mundo. Mas justamente por eso la teología cayó en su totalidad en manos de los *eschata* y quedó « escatologizada ». Ahora *el mundo, el hombre y la historia* eran esencialmente ellos mismos, en cuanto en ellos tiene lugar esta acción decisiva y transformadora de Dios. Con otras palabras: las llamadas « postrimerías », al perder su carácter intuitivo ganaron actualidad, se convirtieron en los acontecimientos últimos que afectan al ser y a la historia del hombre » (H. U. VON BALTHASAR, *Escatología*, in *Ensayos teológicos I. Verbum caro*, p. 331).

⁷⁷ Cf. *Theologische Prinzipien...*, IV, 403.

⁷⁸ Rahner resume así su visión de la escatología cristiana: « Christliche Anthropologie und christliche Eschatologie sind letztlich Christologie in der Einheit der verschiedenen und doch nur in einem möglichen und greifbaren Phasen des Anfangs, der Gegenwart und des vollendeten Endes » (*ib.*, p. 416). « ...*Jesucristo* (que) es la revelación de Dios y por consiguiente el resumen de las postrimerías » (H. U. VON BALTHASAR, *loc. cit.*, p. 332). Cf. J. DANIELOU, *Chris-*

que proviene de El y nos une a El, es la forma de la escatología⁷⁹. Los principios que vamos a exponer serán pues, regla interpretativa de la teoría de la gracia, « semen gloriae ».

La hermenéutica escatológica de K. Rahner

El método justo y necesario a seguir, nota Rahner⁸⁰, debería ser en primer lugar teológico-bíblico. Es decir, habría que establecer los principios hermenéuticos propuestos por la Escritura cuando hace afirmaciones escatológicas⁸¹. Así se llegaría a descubrir el « Sitz im Leben », o mejor, la experiencia primitiva que originó tales afirmaciones y los principios según los cuales la misma Escritura quiere que ellas sean interpretadas en todos los tiempos y a través de todas las mentalidades.

En la imposibilidad de seguir ese camino, nuestro Autor escoge el método más problemático basándose en algunas reflexiones dogmáticas⁸². Supone que sus conclusiones serían confirmadas por una hermenéutica ulterior estrictamente bíblica⁸³.

tologie et Eschatologie, III, pp. 259-268 (citado por Von Balthasar) que hace ver cómo la fórmula de Calcedonia encierra una teología de la historia y la da por supuesta. Cristo, Dios-Hombre, es el *eschaton*, la Promesa y su cumplimiento al mismo tiempo.

⁷⁹ Cf. *Kirche und Parusie Christi*, VI, 353.

⁸⁰ Cf. *Theologische Prinzipien...*, IV, 403-404.

⁸¹ Es evidente que la Sagrada Escritura es, además de narración histórica, una interpretación — condicionada y dependiente de una mentalidad y de una visión determinada de la historia — de la acción de Dios en el mundo. « Estos libros nos dan, en consecuencia, unas interpretaciones del acontecimiento que significó Jesús, sobre el telón de fondo que le prestaba la esfera de conocimiento del Antiguo Testamento (...) Así, pues, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento tienen ambos una función *interpretativa*. Son « hermenéutica en acción ». Pero esta colección de escritos, a su vez, se convierten para nosotros en algo que necesita su correspondiente interpretación. Y de esta forma, la hermenéutica se convierte en la interpretación de una interpretación » (E. SCHILLEBECKX, *Algunas ideas sobre la interpretación escatológica*, in *Concilium* 41 (1969) 42 y 43 respectivamente). Rahner es más preciso afirmando que, tratándose de una interpretación *inspirada*, es para nosotros vinculante: « Das heisst natürlich keineswegs (soweit es sich um die Schrift handelt): unverbindliche Derivate und Auslegungen (...) Diese Schlüsse sind (als solche der inspirierten Schrift und der authentischen Offenbarungsträger) durchaus für uns verbindlich und verdienen das Prädikat: geoffenbart » (*Theologische Prinzipien...*, IV, 403 nota 2). Cf. A. GEORGE, *El juicio de Dios. Ensayo de interpretación de un tema escatológico*, in *Concilium* 41 (1969) 11-23.

⁸² Cf. *Theologische Prinzipien...*, IV, 404.

⁸³ Cf. ib. y O PROCKSCH, *Theologie des Alten Testament*. Gütersloh 1950; G. VON RAD, *Basilea* in *TWNT* (Kittel) I, 563-569; T. VRIEZEN, *Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament*. Wegeningen 1966; G. SCHUNACK, *Das hermeneutische Problem des Todes im Horizont von Römer 5 untersucht*. Tübingen 1967;

Nosotros, sin embargo, apoyaremos sus principios con algunas reflexiones sobre la experiencia escatológica del pueblo hebreo, intercalándolas a lo largo de nuestra exposición.

a) Principios fundamentales

Reducimos a tres los principios diseminados en las siete tesis del Ensayo que ahora seguimos fundamentalmente⁸⁴ y en otros escritos.

Recordamos una vez más la actitud básica que no ha de olvidarse nunca en la lectura de las obras de Rahner. El se coloca siempre — aunque en ocasiones parezca no ser del todo fiel a este deseo — sub *lumine fidei*. No formula principios apriorísticos. Cuando habla de limitación en Dios o de estructura necesaria a priori en el hombre, constata sencillamente lo que Dios ha hecho y el orden necesario (a posteriori) en su acción salvífica⁸⁵. Pero se afirma implícitamente, como lógico corolario, que si Dios, libérrimo en el uso de su Omnisciencia, hablara de otro modo, crearía necesariamente un cambio en la situación humana y en su constitución ontológica⁸⁶. De lo contrario la Palabra de Dios caería en el vacío de la incompreensión⁸⁷.

1. - La primera proposición es la simple constatación de la existencia de la escatología. En la fe cristiana existe un conjunto de afirmaciones que se refieren a la realidad futura, es decir a aquello que en un sentido muy común y empírico no existe aún en el tiempo⁸⁸. Una interpretación de los datos escriturísticos que « desmitizase » la escatología convirtiéndola en un acontecimiento concierne sólo la existencia del individuo y dependiente de su decisión es, pues, contraria a la fe y a la verdad revelada⁸⁹.

2. - El segundo principio se refiere al ámbito (*Raum*) de las afirmaciones escatológicas. Rahner lo expone en dos proposiciones dialécticamente unidas.

R. SCHNACKENBURG, *Règne et Royaume de Dieu* (trad. francesa). Paris, Mappus (études théologiques 2) 1965.

⁸⁴ *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, IV, 401-428.

⁸⁵ Cf. *ib.*, p. 406 nota 5 al final; *Hörer des Wortes*, esp. pp. 207, 215 etc.

⁸⁶ Cf. *Theologische Prinzipien...*, IV, 406 nota 5.

⁸⁷ Cf. *ib.*, p. 405 nota 4 donde recuerda que el principio « quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur » vale también aquí; *Hörer des Wortes*, p. 207.

a) *Carácter misterioso del futuro escatológico*: La Escritura no ha revelado al hombre la fecha del fin del mundo. Ha evitado positivamente hacerlo (cf. Mc 13, 22; Hch 1, 7 etc.). Esto no significa únicamente que ignoramos la duración del período intermedio, el día del juicio final, el momento de la venida de Cristo glorioso etc.... Nuestra ignorancia en este punto tiene un significado mucho más profundo, que caracteriza a la vida cristiana. Quiere decir que la perfección final de todas las cosas posee (con respecto a nosotros) un carácter secreto y misterioso esencial en todas sus cualidades. Esta « misteriosidad » es una nota inherente a la naturaleza misma de las afirmaciones escatológicas⁹⁰ y nos es dada junto con los existenciales cristianos: la fe y la esperanza. Estas necesitan que el futuro sea esencialmente obscuro para poder existir⁹¹.

La revelación de los *eschata* y su carácter secreto no pueden ser conciliados — asegura Rahner — diciendo que aquélla nos permite saber algunas cosas e ignorar otras. Una separación material entre realidad revelada y realidad escondida resulta imposible⁹². La realidad escatológica *revelada* es precisamente la que permanece misteriosamente *oculta*. Y esta realidad escondida sale, mediante la revelación, del estado de ausencia, de no-conocido, de ignorado, y entra en el modo de presencia incommensurable, indomable y amenazadora. La realidad escatológica está presente en la revelación como el misterio⁹³.

La distinción entre escatología y apocalíptica tiene su fundamento en este carácter esencialmente misterioso del futuro escatológico. La descripción apocalíptica desnaturaliza la escatología, convirtiéndola en un « reportage » y, por consiguiente, en un acontecimiento inexistencial.

La profundización de esta proposición consistirá en preguntarse: ¿cómo es posible que una realidad futura pueda estar al mismo tiempo presente? ¿cómo es posible que esta realidad, mientras redime o amenaza nuestro presente temporal, pueda mantener su carácter específico de secreto?⁹⁴.

⁸⁸ Este concepto vulgar y empírico que Rahner toma como punto de partida no es el futuro proyectable de que hemos hablado anteriormente, sino el futuro verdadero que escapa a nuestro control. Este futuro se identifica en el cristianismo con Dios. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Escatología*, in *op. cit.*, p. 332.

⁸⁹ Cf. *Theologische Prinzipien...*, IV, 404-405.

⁹⁰ Cf. *ib.*, p. 408 y *Marxistische Utopie...*, VI, 80-82.

⁹¹ Cf. *Theologische Prinzipien...*, IV, 409; *Marxistische Utopie...*, VI, 80-82; *Zur Theologie der Hoffnung*, VIII, 575 ss.; *Kirche und Parusie Christi*, VI, 356-359.

⁹² Cf. *Theologische Prinzipien...*, IV, 409.

⁹³ « Das Eschatologische ist in seiner Offenbarung gerade als das Geheimnis » (*ib.*). Cf. *Das Christentum...*, V, 173-174; *Marxistische Utopie...*, VI, 79-83; *Kirche und Parusie Christi*, VI, 356 ss.

⁹⁴ Cf. *Theologische Prinzipien...*, IV, 410.

b) *La historicidad del hombre*: Es el segundo elemento que constituye y limita el ámbito (*Raum*) de las afirmaciones escatológicas y por lo tanto de su hermenéutica⁹⁵.

Afirmar que el hombre en un ser histórico significa que la conciencia que tiene de sí mismo en el momento actual incluye una mirada retrospectiva hacia su pasado (anámnesis) y una mirada precursora hacia un futuro verdaderamente temporal (prógnosis)⁹⁶. En esto se diferencia de la realidad puramente física, indiferente al movimiento histórico. Anámnesis y prógnosis forman parte de la esencia humana, aunque el hombre no sea siempre explícitamente consciente de ello. El hombre se posee, dispone de sí mismo y se comprende a sí mismo recogiendo su pasado y actualizando su futuro⁹⁷.

3. - *Carácter totalitario del futuro escatológico*: El futuro es un elemento esencial para la comprensión del hombre, hemos afirmado. Esta idea es una adquisición definitiva del pensamiento humano. Pero tratándose del futuro escatológico, su influjo en el presente humano será necesariamente diferente. El futuro escatológico es un futuro de *salvación*. Por consiguiente ha de comprender la perfección del hombre en su totalidad, sin excluir ninguna dimensión. La *prógnosis* (escatológica) tiene que referirse necesariamente a todas las esferas de la vida humana; tiene que abarcar a la persona en su totalidad⁹⁸. La falta de referencia del futuro escatológico a alguna esfera de la vida humana equivaldría a la «mitologización» del mismo⁹⁹. El hombre realiza y alcanza su salvación en este mundo espacio-temporal, que no puede ser excluido de ella. De lo contrario la relación del hombre con su futuro sería parcial e inexistencial¹⁰⁰.

* * *

Los tres principios expuestos pueden ser completados y resumidos así: El presente del hombre es su orientación al futuro. Este futuro no es la predicción de un acontecimiento previsible, sino

⁹⁵ Cf. *ib.*

⁹⁶ Cf. *ib.* «Cada momento de su existencia libre incorpora el presente, el pasado y el futuro» (E. SCHILLEBEECKX, *Algunas ideas...*, in *loc. cit.*, p. 47). Véase también B. A. DARLAPP, *Anfang*, in *LThK*, I, 525-529; IDEM, *Anamnese*, *ib.*, 483-486; IDEM *Geschichtlichkeit*, in *loc. cit.*, IV, 780-783.

⁹⁷ Cf. *Theologische Prinzipien...*, IV, 411.

⁹⁸ Cf. *ib.* «Das Christentum bekennt die Auferstehung des Fleisches und sagt damit, dass es im letzten nur *eine* Geschichte und *ein* Ende von *allem* gibt, dass alles erst dann in sein Ziel gelangt ist, wenn es Gottes selbst habhaft geworden ist» (*Das Christentum...*, V, 173).

⁹⁹ Cf. *Theologische Prinzipien...*, IV, 411.

¹⁰⁰ Cf. *ib.*

una realidad oculta y misteriosa y como tal, elemento intrínseco del hombre y de su presencia en el tiempo. *Consiguientemente*, el conocimiento del futuro es un elemento intrínseco de la autocomprensión del hombre *en su presente y partiendo de la experiencia de su presente* ¹⁰¹.

* * *

b) Comentario

La revelación de la presencia viva y dinámica del futuro absoluto en nuestro presente temporal es, en el fondo, la interpretación auténtica de la existencia cristiana ¹⁰² y de la vida humana. En efecto, el influjo de la vida divina no puede limitarse únicamente a la Iglesia; ha de extenderse a toda la realidad que alberga su presencia ¹⁰³.

Gracias a esta revelación, la esperanza cristiana, segura de su futuro misteriosamente conocido a través de lo que ahora experimenta, puede lanzarse ávidamente a su conquista. Así trasciende los límites estrechos de la temporalidad. La esperanza será siempre tensión hacia el más allá; pero al mismo tiempo se hundirá en su propio presente. El futuro, que se manifestará « más allá », está ya « aquí ». Y la esperanza mientras espera su perfecta manifestación, se esforzará, arrastrada por la fuerza de su amor, por buscarle, por hacer que los hombres lo conozcan; luchará para que el mundo sea penetrado por su misterio. La esperanza cristiana trabaja por renovar la faz de la tierra ¹⁰⁴ porque desea hacerla digna del misterio que encierra, anticipando así la gloria del Reino futuro.

¹⁰¹ « ...dann ist die Erkenntnis der Zukunft, soweit sie noch ausständig ist, ein inneres Moment des Selbstverständnisses des Menschen in seiner Gegenwart und— aus ihr heraus » (*Theologische Prinzipien...*, IV, 411).

¹⁰² Esta revelación progresiva del futuro escatológico no es una manifestación sublimada de lo que ya sabemos por la Revelación. El futuro escatológico está totalmente envuelto en un halo de misterio (cf. supra nota 93). La tendencia hacia un concepto « gnóstico-presentístico » de tiempo, que parecen acusar algunas expresiones de Rahner (p. e. en *Theologische Prinzipien...*, IV, 415), es irrelevante si se tiene presente el conjunto de su pensamiento. Por eso estimamos un tanto ligero el juicio emitido de paso por I. ESCRIBANO-ALBERCA, *Das vorläufige Heil. Zum christlichen Zeitbegriff*. Düsseldorf, Patmos, 1970, p. 89.

¹⁰³ « Si el futuro de Dios se apoya en un presente que cae dentro de nuestra historia, ello significa que no puede ser independiente de la historia » (P. SCHOONENBERG, *Creo en la vida eterna*, in *Concilium* 41 (1969) 98). Cf. K. RAHNER, *Kirche und Parusie Christi*, VI, 354-355; Id., *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, V, 134-135.

¹⁰⁴ Cf. J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, pp. 425-436.

La esperanza cristiana — nos ha dicho Rahner — conoce el futuro escatológico en cuanto puede deducirlo de su presente; es decir, de ese mismo futuro actualmente operante en la Iglesia y en la historia:

« Soll These 3 a und b wahr sein, dann ergibt sich hinsichtlich der *Quelle*, des Woher dieser eschatologischen Aussagen, dass mindestens zu präsumieren ist, dass der Mensch von dieser wirklich ausständigen Zukunft das und nur das, auch durch Offenbarung, weiss, was davon prospektiv *aus* und *an seiner* heilsgerichtlichen Erfahrung in seiner *Gegenwart* ablesbar ist »¹⁰⁵.

La experiencia del pueblo hebreo confirma esta afirmación, pero añade una precisión que nosotros queremos poner especialmente de relieve: la función del pasado como garantía de la fidelidad de Dios a sus promesas¹⁰⁶.

La fe de Israel era esencialmente fe en la esperanza de las promesas divinas. Pero la base de esta esperanza era la certeza de su relación *actual* con Dios. Esta relación con Dios, que *actualiza* la alianza pasada, no ha de ser eliminada en aras de la primacía del futuro¹⁰⁷ sino puesta en relación con él. El fundamento de la esperanza del pueblo hebreo, y de la nuestra, es la fe en Dios que se revela como Promesa futura y cuya fidelidad conocemos por su acción en la historia pasada. La expectación del futuro parte, pues, del momento presente, interpretado y valorado a la luz de la historia de la salvación, que es la historia de la misericordiosa fidelidad de Dios. La proposición inversa es igualmente verdadera: Israel comprendía la importancia del pasado cuando lo contemplaba desde su presente iluminado por el fulgor de la Promesa futura. Promesa que — es necesario repetirlo — le fué transmitida por la tradición¹⁰⁸.

¹⁰⁵ *Theologische Prinzipien...*, IV, 414.

¹⁰⁶ Las alusiones a Cristo como fundamento de nuestra experiencia salvífica indican la *presencia* del *pasado* en la vida cristiana. La Resurrección de Cristo es un acontecimiento históricamente pasado que actúa en el presente y se consumará en el futuro. Pensamos, sin embargo, que Rahner debiera haber insistido más explícitamente en la función del pasado como norma *interpretativa* del presente y del futuro.

¹⁰⁷ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Algunas ideas...*, in *Concilium* 41 (1969) 48.

¹⁰⁸ La esperanza, tensa hacia el *futuro* y clavada en su *presente*, recibe su certeza (no exenta de obscuridad y del consiguiente temor) del *pasado*. Por eso creemos que una teología de la esperanza basada *únicamente* sobre la idea de *promesa en vías de cumplimiento* — como la *Teología de la esperanza* de J. MOLTSMANN — ha de ser completada e interpretada por la idea de promesa realizada en el pasado (Cf. E. SCHILLEBEECKX, *art. cit.*, p. 51 nota 5). Es verdad que para Moltmann el futuro, que explica el presente y el pasado, es conocido por la promesa dada en el A. y N. T. (cf. A. DE SUTTER, *L'espérance chrétienne: litté-*

Mirando hacia atrás Israel descubría la fidelidad de Dios como promesa. Esto abría nuevos horizontes y convertía el futuro en expectación de un nuevo cumplimiento. El mismo presente se transformaba en promesa cumplida y por realizar. En definitiva, la revelación de la Promesa, vivida y experimentada en el presente, convierte la historia terrena en el desarrollo de una expectación escatológica¹⁰⁹.

El presente cristiano es diverso del presente israelita. Lo que ellos poseían como promesa, nosotros lo poseemos como realidad oscura, misteriosa y parcialmente realizada. El presente cristiano, de que habla Rahner como fuente de conocimiento del futuro, es el presente iluminado por la Resurrección de Jesús. Este es la irrupción del futuro escatológico en el tiempo del mundo y de los hombres. Cristo es el principio y el fin, Alfa y Omega de la historia (Cf. Apc 22, 13), portador de la perfección final (cf. 1 Co 13, 10). Por su Resurrección se ha convertido en Señor de la creación, y por ello también es sencillamente « el que ha de venir », el horizonte de la historia humana. El es el objeto de la expectación de los hombres (cf. 1 Ts 1, 10; 1 Co 1, 7; Flp 3, 20).

Notemos brevemente las características de este futuro concreto del hombre y del mundo. Por una parte está ya presente, mas por otra es objeto de esperanza. La escatología neotestamentaria — especialmente en San Pablo — acusa la tensión de esta doble dimensión¹¹⁰. Se afirma que Cristo, hecho hombre en la plenitud de los tiempos (cf. Ga 4, 4), nos salvó cuando éramos aún pecadores (Rm 5, 8); es ése el momento propicio y el día de la salud (cf. 2 Co. 6, 2). Pero se afirma con la misma fuerza la llegada inminente del Señor (cf. 1 Co 1, 7; 2 Co 1, 14; Flp 3, 20 ss; 1 Ts 2, 19 etc.). La creación gime en espera de ese día (cf. Rm 8, 19-23). Cristo mismo ha de luchar por la victoria final (cf. 1 Co 15, 20-28).

Esta tensión caracteriza a la esperanza cristiana. Ya estamos salvados, pero aún podemos perdernos. Tenemos el germen de la vida eterna (cf. 1 Jn 1, 2), pero aún podemos rechazar el don de Dios. Somos hijos de Dios, pero aún no resplandece esta realidad en todo su fulgor (cf. 1 Jn 3, 2).

ature des dix dernières années, in *EphemCarm* XX (1969) 141); pero es precisamente un hecho pasado lo que distingue a la esperanza cristiana de la esperanza veterotestamentaria. La objeción de A. de Sutter nos parece fundamental: « Mais avant d'espérer on a bien le droit d'avoir une réponse sans équivoque possible a cette demande-ci: Jésus est-il resuscité, oui ou non? » (*loc. cit.*, p. 142).

¹⁰⁹ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *art. cit.*, p. 50.

¹¹⁰ Cf. A. GRABNER-HAIDER, *Resurrección y glorificación*, in *Conciltium* 41 (1969) 67-83

Creemos, sin embargo, que no radica sólo — ni fundamentalmente — en eso el origen de la tensión de la esperanza. Nuestro pensamiento aparecerá más clero si consideramos que la esperanza individual del cristiano ha de ser integrada en la esperanza colectiva de la Iglesia militante. Ahora bien, ésta, comunidad en éxodo esencialmente escatológica¹¹¹, desea principalmente que Cristo venga en todo el esplendor de su majestad y, destruyendo la muerte, reine sobre todas las cosas¹¹² y ejerza finalmente *de hecho* la Soberanía que actualmente ejerce *de derecho*. La esperanza cristiana es deseo activo de poseer a Cristo, de vivir con Él, pero es también anhelo vehemente de la consumación del Cristo total, de la venida del Reino de Dios¹¹³.

La esperanza cristiana es cristológica y cristocéntrica. Por eso Ranner puede decir:

« Christliche Anthropologie und christliche Eschatologie sind letztlich Christologie in der Einheit der verschiedenen... »¹¹⁴.

Pero por esta misma razón — volvemos a insistir en la importancia del pasado — la expresión siguiente

« Daraus wird auch verständlich, dass der Fortschritt der eschatologischen Offenbarung in der Geschichte der vorchristlichen und christlichen Offenbarung bis zu ihrem Höhepunkt in Christus *identisch* ist mit dem Fortschritt der Offenbarung der aktuellen Heilsgeschichte »¹¹⁵.

nos parece verdadera y falsa al mismo tiempo. Verdadera en el contexto rahneriano; falsa tomada absolutamente. Rahner quiere subrayar el hecho de que el presente israelita se encaminaba, como el

¹¹¹ Cf. el capítulo VII de la Const. dogm. *Lumen Gentium: De indole eschatologica Ecclesiae peregrinantis eiusque unione cum Ecclesia coelesti*. Nótese: « ...atque cum genere humano *universus quoque mundus*, qui intime cum homine coniungitur et per eum ad finem suum accedit, *perfecte in Christo instaurabitur* » (nº 48; subrayado nuestro).

¹¹² Cf. *Lumen Gentium*, nº 49.

¹¹³ Esto nos hace reflexionar sobre la exactitud de lo que ordinariamente se afirma sobre el carácter interesado de la esperanza. Es ésta indudablemente una consecuencia del « amor sui ». Pero si la consideramos integrada en su dimensión eclesial (= universal), aparecería, a nuestro juicio, más desinteresada de lo que se cree. Recuérdese la fórmula feliz de G. Marcel: « J'espère en Toi pour nous: telle est peut-être l'expression la plus adéquate et la plus élaborée de l'acte que le verbe espérer traduit d'une façon encore confuse et enveloppée » (*Homo Viator. Prolegomènes à une métaphysique de l'espérance*. Clermont-Ferrand, Aubier (éd. Montaigne) 1944, p. 81).

¹¹⁴ *Theologische Prinzipien...*, IV, 416.

¹¹⁵ *Ib.*, p. 414.

nuestro, hacia la perfecta autocomunicación de Dios en Cristo. Pero — hay que precisar — el presente israelita se apoyaba en un pasado que era pura promesa y desembocó en una realidad que era tan sólo un comienzo. Nuestro presente, en cambio, se funda en un pasado que es *cumplimiento parcial* de la Promesa, posee en sí mismo el objeto de su esperanza¹¹⁶ y culminará en un futuro que será fruición perfecta de ese objeto, ya misteriosamente poseído.

La situación de la Iglesia con respecto al futuro escatológico es peculiarísima y diversa de las demás realidades¹¹⁷. Ciertamente la gracia no se limita al ámbito de la Iglesia visible; Dios ofrece su don salvífico a todos los hombres sin distinción¹¹⁸. Pero la Iglesia es algo más. Lleva en sí el don escatológico, pero además tiene como misión *proclamar* (y *distribuir*) la presencia del mismo, la victoria de Cristo, la acción del Espíritu Santo. Y esta proclamación es un momento intrínseco y constitutivo de la victoria de Cristo¹¹⁹ y caracteriza la función de la Iglesia en el período intermedio¹²⁰.

He aquí cómo Rahner ve la situación de la Iglesia, caracterizada por la tensión escatológica y la proclamación de la orientación del mundo hacia la Parusía. En este texto no falta una acertada alusión al pasado que nosotros hemos querido poner de relieve:

« Die Kirche ist also nicht bloss jene Wirklichkeit, die sich im Ziel auf das Ziel hin bewegt (*nótese la precisión con que la paradójica presencia de la eternidad es definida*), sondern gleichzeitig und damit auch die, deren Bewegung die Bleibendheit dieser Bewegung im Ziel bedeutet und verkündigt und durch beides zusammen jene eschatologische Grösse darstellt, die auf

¹¹⁶ Cf. *Kirche und Parusie Christi*, VI, 356 ss.

¹¹⁷ Cf. *ib.*, p. 351.

¹¹⁸ Cf. *ib.*, p. 353; y K. RAHNER, *Erlösungswirklichkeit in der Schöpfungswirklichkeit*, in *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*. Dritte, durchgesehene Auflage. Innsbruck-Wien-München, Tyrolia-Verlag, 1961, pp. 65, 86-87 y *passim*.

¹¹⁹ Cf. *Kirche und Parusie Christi*, VI, 355.

¹²⁰ La esperanza cristiana impulsa a la Iglesia a predicar la buena nueva a los pobres. Pero su tarea no se agota en ello. Desea también activamente que las estructuras sociales reflejen la realidad de la caridad divina, misteriosamente presente en el mundo como meta de la humanidad, anticipando así el gozo del Reino futuro. Aquí la caridad divina resplandecerá en el rostro de los elegidos y será la única norma de vida. Cf. *Gaudium et Spes*, n° 39: «...corpus illud novae familiae humanae (...) aliqualem novi saeculi adumbrationem iam praebere valet». Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, pp. 409-436.

¹²¹ *Kirche und Parusie Christi*, VI, 355-356. Nótese que Rahner habla aquí de la Iglesia como fruto y testigo vivo de la presencia de la salvación en el mundo, *no* como instrumento o medio de salvación para los hombres. De ello habla en las páginas siguientes del mismo ensayo.

die Parusie des Herrn als zukünftige dadurch wartet, dass sie die Parusie des Herrn als gegenwärtige in sich trägt und so Gegenwart und Zukunft sich gegenseitig tragen aus dem ein für allemal in der « Vergangenheit » geschehenen und ewig gültig bleibenden Ereignis Christi in der Menschwerdung des Wortes Gottes, dem Tod und der Auferstehung Christi »¹²¹.

La hermenéutica rahneriana nos dice, en definitiva, que la existencia cristiana no es completada o integrada sucesivamente por una comunicación diversa sobre la realidad futura; *es ya en sí misma la comunicación del futuro*¹²². El futuro escatológico es la gracia divina, que nos une a Cristo, *eschaton* definitivo. Por consiguiente, la esperanza escatológica encontrará en la gracia su significado, su apoyo y la norma de su acción; del mismo modo que encuentra en la contemplación de Cristo la naturaleza y la estructura de su verdadero objeto.

III. - RELACIONES ENTRE LA NATURALEZA TEMPORAL Y LA GRACIA, « SEMEN GLORIAE »

La teología de la esperanza ha nacido de la toma viva de conciencia, de la responsabilidad del hombre ante el futuro. No se trata ya de interpretar el mundo como han hecho hasta ahora los filósofos, escribió Marx en su undécima tesis contra Feuerbach; se trata de transformarlo. ¿Cómo justifica su actitud la esperanza cristiana, totalmente tensa hacia el más allá, en un mundo que se siente responsable del futuro intramundano de la humanidad? La esperanza del cielo ¿implica la renuncia a la felicidad terrestre?¹²³. ¿Existe un punto de conexión entre esperanzas humanas y esperanza cristiana? ¿Es posible la eternización que Teilhard de Chardin exigía para las obras de nuestras manos y no sólo para nuestras intenciones?¹²⁴. La teología moderna está respondiendo afirmativamente a estas cuestiones¹²⁵. Pero lo hace dejando de lado « una distinción que siempre hemos hecho de prisa, a veces demasiado precipitadamente: la distinción entre lo natural y lo sobrenatural. En relación con el futuro o bien con la historia final, no podemos quedarnos tranquilos con esta distinción, ni establecer separación entre el futuro

¹²² Cf. *Theologische Prinzipien...*, IV, 415.

¹²³ Cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, pp. 33-44.

¹²⁴ *Le Milieu divin*. Paris, Seuil, 1957, pp. 39-40.

¹²⁵ Siguiendo las directivas del Concilio Vaticano II. Cf. *Gaudium et Spes*, nn. 21, 34, 38, 39; *Lumen Gentium*, nn. 34, 35, 48, y el Mensaje enviado a todos los hombres por los padres al comienzo del Concilio en AAS 54 (1962) 823.

natural del mundo histórico y el futuro sobrenatural de la fe y de la Iglesia. En relación con el futuro, convergen ambas dimensiones. Ahora bien, esto significa: la esperanza, con la que la fe cristiana se relaciona con el futuro, no se puede realizar dejando a un lado el mundo y su futuro. Esta esperanza ha de salir en favor del *único* futuro prometido y por tanto ha de salir también en favor del futuro del mundo y hacerse responsable de él. La fe no espera sólo para sí misma, la Iglesia no espera sólo para sí misma, sino... para el mundo »¹²⁶. Es decir, se ha respondido afirmativamente a la cuestión, siguiendo más o menos de lejos el dictamen de Marx: no interpretar, sino obrar. Para nosotros esta posición responde a una necesidad histórica y a la verdad del cristianismo. Pero está demasiado claro que ésto es una nueva forma de interpretación: *interpretar que no hay que interpretar*; interpretar que la distinción entre natural y sobrenatural es muy relativa y por lo tanto ha de quedar relegada. Esta nueva actitud requiere una justificación para no ser totalmente gratuita e ilusoria.

El problema del fundamento de la moderna teología de la esperanza sigue, pues, en pie y la cuestión básica ineludible — o al menos una de las cuestiones básicas¹²⁷ — es, en nuestra opinión, las relaciones entre la naturaleza y la gracia¹²⁸. La gracia es la presencia en nuestro presente temporal del Futuro Absoluto. Pero si, como se ha afirmado más o menos claramente en el ámbito de la teología católica casi-oficial, la naturaleza y la gracia de Dios son dos realidades totalmente *independientes* y si la primera es totalmente *indiferente* con respecto a la segunda, esperanza cristiana y esperanzas humanas son dos mundos incomunicados e incomunicables; y el deseo de ver florecer la caridad de Dios, la paz y la justicia *cristianas* en el seno de la actividad humana, una utopía tristemente absurda.

¹²⁶ J. B. METZ, *Teología del mundo*, pp. 119-120.

¹²⁷ Según nosotros *el fundamento* de una teología dinámica de la esperanza radicaría en el estudio de los siguientes puntos: estructura espíritu-material del hombre; relación entre Cristo y el cosmos; relación entre el presente y el futuro; relación entre la naturaleza y la gracia. En estas páginas estamos exponiendo el pensamiento de Rahner sobre las dos últimas cuestiones.

¹²⁸ W. J. M. PAASEN ha comprendido bien el fondo del problema: « La teología odierna esita ancora nel rispondere (a la cuestión del valor del esfuerzo temporal) soprattutto perché la soluzione dipende da un giudizio più profondo sui rapporti fra natura e soprannaturale. E' in questione il significato stesso della creazione nel disegno divino di salvezza, la relazione cioè fra creazione e redenzione (*Provvidenza e speranza teologica. Fondamenti per una spiritualità delle realtà terrestri*. Dissertatio ad lauream. Roma, Pont. studiorum Universitas a St Thoma Aq. in Urbe, 1966, pp. 31-32). Cf. G. COLOMBO, *Escatologismo e incarnazionismo*, in *Scuola Cattolica* 87 (1959) 371; Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc.* (Unam Sanctam, 23). 3è éd. Paris, Cerf, 1964, p. 125.

Si, por el contrario, existe una afinidad y « simpatía » entre la naturaleza humana y el don de Dios — salva siempre la gratuidad fundamental de éste — la relación positiva entre esperanza cristiana y esperanzas humanas se impondrá a nosotros en la misma medida que vige entre aquellas. Y entonces, además de la continuidad entre el progreso y el Reino de Dios¹²⁹, podrá concebirse como posible una *anticipación* de éste en los valores humanos y en la historia¹³⁰. Aparecerá así la verdadera fuente de donde mana el dinamismo social de la esperanza escatológica.

La teoría rahneriana de las relaciones naturaleza-gracia es el fundamento (y el complemento indispensable) de su escatología. En ella encontraremos además una justificación de la orientación de la moderna teología de la esperanza.

1. - Posiciones extremistas

Rahner expone su teoría de la gracia creada como una posición intermedia entre la doctrina clásica¹³¹ y la « *théologie nouvelle* ». Resumimos brevemente estas dos teorías, en lo que tienen de negativo, para poner mejor de relieve la aportación rahneriana. Sólo tocaremos los puntos criticados por Rahner y, en cuanto sea posible, con sus mismas palabras.

a) La teoría clásica¹³²

Nuestro Autor comienza el estudio de esta teoría aludiendo a un problema aparentemente marginal desde el punto de vista teo-

¹²⁹ La justificación de esta afirmación exigiría una larga digresión que nos apartaría de nuestro argumento.

¹³⁰ Ello nos permitirá justificar e interpretar correctamente la afirmación del Concilio Vaticano II: « *Exspectatio tamen novae terrae extenuare non debet, sed potius excitare, sollicitudinem hanc terram excollendi, ubi corpus illud novae familiae humanae crescit quod aequalem novi saeculi adumbrationem iam praebere vale* » (*Gaudium et Spes*, nº 39).

¹³¹ Rahner se refiere a la teología del siglo pasado y a la teología manualística (Cf. *Natur und Gnade*, IV, 210). En cuanto a Santo Tomás, piensa que su genio intuyó la mayor parte de los problemas que la teología moderna se plantea. La solución de muchos de ellos podría consistir en volver a la doctrina tomística auténtica profundizándola y actualizándola (cf. *ib.*, p. 217, nota 6). Una presentación semejante de la síntesis escolástica puede verse en M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*. Libreria editrice Florentina, 1970, pp. 428-433.

¹³² Cf. K. RAHNER, *Über das Verhältnis von Natur und Gnade*, I, 323-329; *Über die Erfahrung der Gnade*, in *Geist und Leben* 27 (1954) 460-462; *Natur und Gnade*, IV, 209-213. En las páginas siguientes nos referimos a esos artículos, aunque sólo citemos uno u otro de ellos.

lógico: la experiencia de la gracia. Nos limitamos a presentar los juicios que, partiendo de este punto preciso, formula en contra de la concepción ordinaria de la gracia.

La gracia sobrenatural mediante la cual el hombre es justificado fué considerada — afirma — como algo que se subtrae simplemente al campo de la conciencia. Se trata desde luego de una opinión muy discutida en los círculos teológicos. En efecto, la teología tomista defendió siempre que un acto sobrenatural tiene un objeto formal que no puede ser alcanzado por un acto puramente natural. Pero la opinión contraria prevaleció y determinó la mentalidad común: la gracia sobrenatural, ontológica, es una realidad de la cual se puede saber algo sólo mediante la revelación, pero que en sí misma es completamente inaccesible y no se hace notar en la vida consciente del hombre. Este, educado por la fe, debe ponerse en relación con ella, ver en ella la divinización de su ser, la prenda de la vida eterna. Pero el punto en que se encuentra a sí mismo, se experimenta y vive conscientemente, no está bajo el influjo de esta gracia¹³³.

En definitiva la relación entre la naturaleza y la gracia es imaginada así: dos estratos superpuestos cuidadosamente pero que se compenetran muy poco. La relación de la naturaleza a la gracia es considerada consiguientemente de manera más bien negativa. La gracia es ciertamente la perfección insuperable de la naturaleza; pero ésta, por su parte, tiene para ello sólo una « potencia obediencial » que se define como una pura no-contradicción a tal perfección¹³⁴.

No se puede negar que esta concepción esté afectada por un cierto extrinsecismo, suponiendo — precisa maliciosamente — que salve todos los datos del Magisterio sobre las relaciones naturaleza y gracia. Ni se debe tampoco callar, aunque muchos no quieran oírlo, los efectos desastrosos producidos por esta manera de presentar la gracia. En efecto, explica coincidiendo en ésto con H. de Lubac¹³⁵, si esta teoría es exacta, la vida experimental del hombre se desarrolla en una esfera natural compuesta de dos sectores: el puramente natural que (prescindiendo de la elevación trascendente a la conciencia) se desarrolla en una dimensión natural, y otro compuesto de conocimientos con referencia objetiva al orden sobrenatural, mas que subjetivamente están construidos con medios natura-

¹³³ Cf. *Natur und Gnade*, IV, 210.

¹³⁴ Dando esta definición de la « potentia oboedientialis » Rahner no exagera en absoluto. En los manuales es definida generalmente así: « Potentia oboedientialis est capacitas naturalis mere negativa subiecti naturalis ad actum supernaturalem conferendum ei ab agente supernaturali ». Notamos de paso que ya la etimología de la palabra *potentia* parece indicar algo más que una capacidad *meramente negativa*.

¹³⁵ Cf. H. DE LUBAC, *Le mystère de surnaturel*, in *RechScRel* 36 (1949) 88.

les. Siendo así, no es de extrañar que el hombre se interese poco por esta superestructura misteriosa de su existencia, puesto que la gracia no está allí donde está él; es decir en la realización inmediata y experimental de su existencia espiritual¹³⁶. ¿Es un error poner el naturalismo moderno en relación con esta concepción de la gracia?

¿En qué principios se basa esta teoría de la gracia? Pueden ser reducidos a dos¹³⁷: a) todo lo que el hombre sabe de sí mismo y experimenta en sí mismo, independientemente de la revelación, pertenece a la naturaleza; lo sobrenatural es identificado con aquello que se conoce por la revelación; b) se puede deducir de la antropología de la experiencia cotidiana y de la metafísica un concepto de « naturaleza pura ».

Naturalmente si se supone que el ser humano concretamente experimentado se identifica con la « naturaleza » humana y se le opone a lo « sobrenatural », la gracia sólo puede ser una superestructura, transcendente a la conciencia espiritual. Este superestructura es impuesta por un decreto externo a la naturaleza que, incluso en el orden presente, gira sobre sí misma con una relación esencial al Dios de la Creación. La naturaleza es afectada por el decreto salvífico divino proveniente del exterior sólo cuando se convierte en algo interno (en la justificación)¹³⁸.

Las objeciones que Rahner formula contra esta concepción de la gracia se reducen a las siguientes: ¿De dónde se puede saber que cuanto sucede en la existencia humana pertenece a la « naturaleza » pura y se verificaría exactamente como ahora en el caso de no existir la llamada al orden sobrenatural? La justificación de esta suposición no puede ser aportada por el hombre ni demostrada por ningún argumento teológico. Se puede decir que el hombre es animal racional y sacar de ahí consecuencias necesarias. Pero ¿puede afirmarse que el contenido de esta afirmación sería el mismo en una economía de la naturaleza pura?¹³⁹. El concepto de naturaleza pura obtenido por análisis transcendental es problemático, pues no se puede negar que, ya en esta cuestión, esté posiblemente en acción algún elemento sobrenatural. De todos modos, una delimitación exacta entre naturaleza y gracia — si es posible — y un concepto verdaderamente puro de la naturaleza sólo puede ser obtenido con la ayuda de la revelación¹⁴⁰.

¹³⁶ Cf. *Natur und Gnade*, IV, 213.

¹³⁷ Cf. *Über das Verhältnis...*, I, 325.

¹³⁸ Cf. *ib.*

¹³⁹ Cf. *ib.*, p. 327.

¹⁴⁰ Cf. *ib.*, pp. 327-328. Más adelante explicaremos cómo creemos que debe entenderse esta afirmación.

Rahner opone todavía otra objeción más teológica: No es ni mucho menos evidente que la ordenación de la naturaleza a la gracia consista en un decreto divino externo al hombre antes de la justificación. Aunque no se la considere como un elemento constitutivo de la naturaleza ¿quién puede probar que un « existencial sobrenatural » e íntimo del hombre adulto pueda consistir sólo en la justificación poseída en fe y caridad?¹⁴¹ La disposición de Dios sobre el hombre ¿no debe ser más bien, *eo ipso* « terminativamente », un constitutivo íntimo ontológico de su *esencia* concreta, aunque no lo sea de su *naturaleza*?¹⁴² Si el hombre depende totalmente de Dios, una disposición divina obligatoria es *eo ipso*, no un decreto jurídico externo, sino lo que el hombre *es* en realidad. Consiguientemente, si Dios otorga al hombre y a la creación un destino sobrenatural, y este fin es el primero en la intención divina, el hombre y el mundo son estructuralmente diversos de lo que serían sin esta finalidad. Por eso es legítimo y necesario delinear su *esencia* concreta (no su *naturaleza*) desde este punto de vista.

* * *

¿Qué es lo que en realidad reprocha Rahner a la teología llamada clásica? No es superflua esta pregunta. A nuestro parecer, la crítica de Rahner es menos severa de lo que una lectura fugaz de los textos indicados pudiera sugerir.

¹⁴¹ El « existencial sobrenatural » designa una realidad inscrita por Dios en el hombre, en todo hombre, antes del ejercicio de la libertad, como consecuencia de la llamada divina. Rahner usa la palabra *das Existential* y no *das Existentielle* pensando sin duda en la distinción introducida por M. Heidegger (cf. *Sein und Zeit*. Elfte, unveränderte Auflage. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1967, p. 12). El « existencial sobrenatural » es el fundamento de otras teorías rahnerianas, p. e. el cristianismo anónimo. Nota H. U. von Balthasar a este propósito: « Plusieurs de ses nouveaux cheminements de pensée sont inspirés de motifs apostoliques et restent chez lui théologiquement protégés (ainsi la théorie du christianisme anonyme, fondée sur l'existential surnaturel); mais ils suscitent immédiatement des interprétations irrfléchies, qui se sont introduites aussitôt chez des successeurs qui veulent être radicaux » (*Cordula ou l'épreuve décisive* (trad. franc.). Paris, Beauschesne, 1967, p. 119).

¹⁴² Rahner cita este texto de Malevez: « Toute volonté divine *ad extra* se définit par le terme qu'elle pose; si donc le décret divin qui a présidé à la création a été un décret de destination des hommes au Royaume, cette distinction a dû se traduire par un certain effet au plus profond de nous-mêmes; au décret immanent à la volonté divine, a répondu en nous une certaine disposition, une ordination aux biens qui nous étaient promis » (*La gratuité du surnaturel*, II, in *NRT* 75 (1953) 678). Con esto Rahner no introduce ninguna novedad en su pensamiento. El artículo de Malevez es un comentario a un estudio de Rahner publicado en *Orientierung* 14 (1950) 141-145 en que por primera vez exponía sus ideas sobre este argumento. La idea del texto de Malevez se en-

Notemos, en primer lugar, que Rahner no es del todo exacto al exponer el concepto de « naturaleza pura » opuesto por la teología clásica al concepto de « sobrenatural ». Afirma:

« Man setzt also voraus, dass das *konkret erfahrene (faktisch) Wesen* des Menschen sich mit der « Natur » des Menschen adäquat decke, die in der Theologie Gegenbegriff zum Übernatürlichen ist »¹⁴³.

La teología no opone al concepto de sobrenatural la naturaleza *experimentada* concretamente por el hombre (*das konkret erfahrene Wesen*). Opone más bien el concepto metafísico de naturaleza deducido por análisis trascendental. La definición común de natural: « quidquid pertinet ad naturam sive constitutive sive consecutive sive exigitive »¹⁴⁴ no indica (o no debe indicar) lo que experimentamos ordinariamente, sino aquello que pertenece a nuestra naturaleza humana en todos los órdenes; aquello sin lo cual dejaríamos de ser hombres.

Dicho esto examinemos ahora su crítica.

a) Rahner no niega la legitimidad del concepto de naturaleza pura para la comprensión del carácter gratuito de la gracia. Es más lo estima absolutamente necesario, como veremos más adelante¹⁴⁵. Por consiguiente no puede criticar el que lo haga la teología clásica.

b) Rahner no niega tampoco la posibilidad de obtener el concepto de naturaleza pura por análisis trascendental. Malevez¹⁴⁶ hizo ya esta objeción y Rahner, al ampliar sus reflexiones en el ensayo que seguimos, la aceptó plenamente¹⁴⁷. Precisa, sin embargo, que el análisis trascendental no puede determinar la totalidad de la naturaleza humana. Esto es exacto, pero no responde directamente a la objeción. El piensa, a nuestro parecer, en la naturaleza concreta (de

cuentra ya en el artículo de Rahner y Malevez no lo oculta: « Or, ajoutez Rahner — et cette remarque lui est propre — tout décret divin suscite nécessairement un effet dans son terme » (*La gratuité du surnaturel*, I, in *NRT* 75 (1953) 573). Nótese que Rahner llama esencia (*Wesen*) a la naturaleza histórica y naturaleza (*Natur*) a la naturaleza pura.

¹⁴³ *Über das Verhältnis...*, I, 325 subrayado por nosotros.

¹⁴⁴ Derivada de la definición de Santo Tomás: « Illud dicitur esse naturale rei quod convenit ei secundum suam substantiam » (I-II, q. 10, a. 1).

¹⁴⁵ Cf. *Über das Verhältnis...*, I, 340-341.

¹⁴⁶ Cf. *Art. cit.*, II, 685 ss.

¹⁴⁷ Cf. *Über das Verhältnis...*, I, 324 nota 1.

la que se ocupa la antropología) con sus características peculiares, que no tendría de no haber sido llamada por Dios al orden sobrenatural¹⁴⁸. Y aquí se trata de la naturaleza metafísica, considerada absolutamente. Es cierto que el espíritu humano históricamente existente es el que realiza ese análisis transcendental pero lo hace partiendo de un principio metafísico de valor absoluto para toda naturaleza humana, no sólo para la nuestra: el principio de identidad¹⁴⁹. A partir de este principio es posible deducir elementos que pertenecen constitutivamente a la naturaleza humana *como tal*. Con esto no se niega que esa naturaleza sea puramente abstracta. Admitimos también que la revelación facilita ese trabajo de deducción transcendental.

Por otra parte, Rahner mismo ha realizado esta deducción al estudiar al hombre como sujeto capaz de una posible revelación y elevación sobrenatural¹⁵⁰. La misma distinción rahneriana entre el « existencial sobrenatural » y la apertura natural del espíritu al infinito es posible gracias a la deducción transcendental¹⁵¹. La revelación nos dice qué es la gracia y que el hombre concretamente existente está llamado a ella, pero no afirma nada respecto de la apertura del espíritu a lo sobrenatural. Esta deducción de la naturaleza pura resulta más fácil gracias a la revelación, pero es también posible sin ella.

c) ¿Qué es, pues, lo que Rahner reprocha a esta teoría? En primer lugar, el error que consiste en identificar la naturaleza existente con la naturaleza pura. Aquella no se distingue de ésta « sicut expoliatus a nudo ». La gracia no es un vestido, una superestructura que se pueda quitar y poner. Pero esto pertenece al pasado. Ningún teólogo osaría hablar hoy de la relación del hombre actual con la gracia como si aquel estuviera en una economía puramente pro-

¹⁴⁸ Cf. *ib.*

¹⁴⁹ Cf. L. MALEVEZ, *art. cit.*, II, 687.

¹⁵⁰ Cf. *Hörer des Wortes*, pp. 71-88; *Geist in Welt*, (2ª ed.), pp. 129-242.

¹⁵¹ Cf. *Hörer des Wortes*, p. 23 nota 8, donde distingue los dos momentos que constituyen la capacidad concreta del hombre para recibir la revelación y la elevación sobrenatural: el dinamismo transcendental de su espíritu (*die geistige Transzendentalität des Menschen*) y este mismo dinamismo elevado por la llamada concreta e histórica de Dios (*das übernatürliche Existenzial*). Nosotros llamaríamos al primero *potencia obediencial abstracta*, perteneciente a la naturaleza humana en cuanto tal y por ello totalmente condicionado; y al segundo *potencia obediencial concreta*, actuada ya, incondicionada porque se funda en la llamada divina y es en realidad un don de Dios. Así se pone de relieve el punto de conexión entre la naturaleza y la gracia, sin perjudicar a la gratuidad de ésta, como se verá más adelante.

fana. La historia actual está determinada por la llamada salvífica de Dios. Ahora bien — este es el segundo reproche — la preocupación por salvar la transcendencia de la gracia hace olvidar esta verdad fundamental. La afirmación del concepto de naturaleza pura, necesario para la comprensión de la gracia, es tan sólo un concepto abstracto que ha de ser superado al hablar de las relaciones del hombre concretamente existente con la elevación sobrenatural. Los manuales, por el contrario, (son ellos los que crean la mentalidad común) desarrollan gran número de « tesis » basadas en la suposición errónea de que la naturaleza humana histórica se identifica con la naturaleza pura. Por consiguiente, lo que afirman carece en el fondo de valor práctico y, además, dan una visión irreal de la realidad fundamental del cristianismo ¹⁵³.

b) *La « théologie nouvelle »* ¹⁵³

La teología clásica de la naturaleza pura fué puesta en discusión desde distintos puntos de vista en los últimos 40 años. Rahner señala especialmente el impulso decisivo proveniente de la corriente filosófica iniciada por Maréchal ¹⁵⁴. Este ve en el dinamismo intelectual transcendental del espíritu (por consiguiente de la *naturaleza pura*) el verdadero centro del ser humano como deseo natural de la visión beatífica ¹⁵⁵. Es un deseo condicionado que no anula la libertad de la vocación efectiva a la visión beatífica; pero es también un deseo *verdadero*, fundamento de todo acto espiritual y condición apriorística de todo conocimiento positivo de los objetos finitos.

La interpretación del « desiderium naturale » en Maréchal y la posibilidad de conciliarlo con la doctrina católica del carácter gratuito y sobrenatural de la gracia y de la visión beatífica, fué objeto de numerosas discusiones ¹⁵⁶. Una verdad quedó, sin embargo, defi-

¹⁵³ Como ejemplo puede verse S. GONZALEZ, *Tractatus de Gratia*, in *Sacrae Theologiae Summa* III. 4a ed. Madrid, BAC, 1961, pp. 485 ss. Las tesis nn. 5 (y *scholion*), 9, 10 y 11, entre otras, se fundan en esa suposición; hacen afirmaciones importantes acerca de un hombre que nunca ha existido... Habría que tratar los mismos temas en el hombre concreto, llamado por Dios y elevado potencialmente al orden sobrenatural. La formulación de las tesis cambiaría.

¹⁵⁴ Expondremos esta teoría como la ve el P. Rahner y tan sólo en los puntos criticados por él. Nos interesa únicamente como punto de referencia para comprender mejor su teoría.

¹⁵⁵ Cf. *Natur und Gnade*, IV, 214.

¹⁵⁶ Cf. J. MARECHAL, *Le point de départ de la métaphysique*. Cahier V: *Le Thomisme devant la Philosophie critique*. Paris-Louvain, 1926, pp. 306-316.

¹⁵⁶ Véase la bibliografía recogida por Z. ALSZEGHY, *La teologia dell'ordine soprannaturale nella scolastica antica*, in *Greg* 31 (1950) 444-446 y G. COLOMBO, *Il*

nitivamente adquirida por la teología: la orientación del hombre, en cuanto espíritu, a Dios no es algo accidental (...*was beim Menschen « auch » gegeben ist...*), sino un dinamismo profundamente arraigado en la realidad que él experimenta de sí mismo y que sólo culpablemente puede reprimir. Este dinamismo es afirmado como apriori implícito y transcendental (por ello muchas veces inconsciente) de su existencia espiritual¹⁵⁷.

Esta interpretación del dinamismo transcendental del espíritu humano, llevada a un extremo exagerado, originó la teoría de las relaciones entre la naturaleza y la gracia defendida por la llamada « *théologie nouvelle* ».

Rahner hace una crítica bastante detallada de esta posición¹⁵⁸. Nosotros omitiremos la exposición de la discusión de los argumentos en que la « *théologie nouvelle* » apoya sus afirmaciones y nos ocuparemos de aferrar el núcleo del problema.

¿Cuál es el principio básico de esta teoría? Se afirma, en reacción contra la teología clásica extrínsecista, que la orientación íntima del hombre a la gracia *constituye* de tal manera su naturaleza, que ésta es inconcebible sin aquella. El concepto de naturaleza pura es, además de inexistente, irrealizable. Ahora bien, dice Rahner, esto es precisamente lo que no se puede admitir y lo que la « *Humani Genensis* » condenó con una frase inequívoca¹⁵⁹.

El problema es, pues, el siguiente: En el caso de un destino concreto, existencial interno e incondicionado a la gracia y a la visión de Dios, considerado como « constitutivo » de la naturaleza ¿puede hablarse todavía de gracia indebida y gratuita? La « *théologie nouvelle* », como cualquier otra teología, afirma naturalmente el carácter gratuito de la gracia divina y pone este axioma como punto de partida de sus reflexiones. Por eso hay que proponer la cuestión de esta manera: ¿Es este axioma (gratuidad de la gracia) conci-

problema del soprannaturale negli ultimi cinquant'anni, in *Problemi e orientamenti di Teologia dogmatica*, II. Milano, Marzorati, 1957, pp. 601-607.

¹⁵⁷ Cf. *Natur und Gnade*, IV, 214-215.

¹⁵⁸ Rahner dialoga con esta posición tal como fue presentada en un artículo anónimo: D., *Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade*, in *Orientierung* 14 (1950) 138-141. Este ensayo es, según Rahner, el exponente más atrevido de esa corriente teológica, aunque sólo pretenda reproducir el pensamiento de H. de Lubac. Rahner respondió en *Eine Antwort*, in *Orientierung* 14 (1950) 141-145 y amplió sus reflexiones al publicarlas en *Über das Verhältnis...*, I, 323-347, que nosotros seguimos. Rahner tiene también presente los estudios de H. de Lubac aunque no lo cite nunca.

¹⁵⁹ « *Alii veram « gratuitatem » ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autumnant Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet* » (DS 3891).

lible con el teorema de una ordenación a la gracia en virtud de la naturaleza en cuanto tal?¹⁶⁰.

Esta concepción considera, por una parte, la tendencia a la gracia como constitutivo inamisible de la naturaleza humana; por otra, declara la frustración de este deseo inconciliable con la bondad y sabiduría de Dios (a no ser que la criatura falle culpablemente su meta). En esta hipótesis, piensa Rahner, la gracia y la visión beatífica dejan de ser gratuitas¹⁶¹.

Nótese, sin embargo, el punto preciso de la cuestión. Los defensores de esta teoría afirman que la gracia es indebida no sólo a la naturaleza pura, imaginaria e hipotética, sino al hombre *actualmente existente*. Y ponen de relieve la importancia religiosa de este hecho: como real interlocutor de Dios, el hombre ha de ser capaz de poder recibir la gracia, en su vida concreta y actual, como milagro inesperado de la bondad divina. Todos sus argumentos quieren probar la compatibilidad de *esta* gratuidad con el principio del deseo natural de lo sobrenatural, presente en el hombre, como centro de su ser.

No obstante, afirma Rahner refiriéndose al Autor anónimo del artículo que critica¹⁶², no parece que se trate de otra gratuidad que la implicada en el hecho de la creación. La gracia parece distinguirse de las otras cosas creadas sólo por la grandeza del don, no por el carácter indebido de la misma¹⁶³.

Después de analizar y criticar los argumentos aportados por esta sentencia¹⁶⁴, concluye sus reflexiones poniendo de relieve el aspecto positivo de la misma: la paradoja de un deseo natural de lo sobrenatural como punto de enlace entre naturaleza y gracia es concebible y necesario si por deseo se entiende «apertura» a lo sobrenatural. Toda teología católica enseña la existencia de esta apertura, aunque sea de manera demasiado formal y puramente negativa, como no-contradicción. Pero un deseo que es natural y al mismo tiempo, aunque sólo sea objetivamente, atrae a sí la gracia, es un deseo que *exige* la gracia porque de otro modo sería absurdo. Y esto es inconciliable con el carácter gratuito de la gracia divina¹⁶⁵.

¹⁶⁰ Cf. *Über das Verhältnis...*, I, 330.

¹⁶¹ Cf. *Ib.*

¹⁶² La constatación vale también en el caso de H. de Lubac, según L. MALEVEZ, *art. cit.*, I, 561 ss.

¹⁶³ Cf. *Über das Verhältnis...*, I, 331.

¹⁶⁴ Nos contentamos con afirmar esto: si la conclusión (deseo natural incondicionado de lo sobrenatural) es falsa, han de serlo también las premisas o se les atribuye un valor que no tienen.

¹⁶⁵ Cf. *Über das Verhältnis...*, I, 336.

2. - La teoría de K. Rahner

a) Exposición general

Notemos un detalle importante. Después de haber criticado las posiciones extremistas indicadas, nuestro Autor expone su propia concepción. Pero no habla ya de relaciones entre *naturaleza* y *gracia*, sino entre *el hombre* y *la gracia*¹⁶⁶; o mejor entre el *hombre* y la consiguiente elevación sobrenatural, no es sólo el espíritu humano en su dimensión transcendental¹⁶⁸; es el hombre total, el espíritu encarnado, histórico con todas sus dimensiones¹⁶⁹. Por consiguiente, cuando empleamos la palabra usual (*naturaleza* o *esencia*) no entendemos excluir de la acción salvífica del don de Dios ninguna de las esferas en que se desarrolla nuestra existencia. Recuérdese lo que decíamos anteriormente: una aserción escatológica que se refiera a una determinada dimensión del hombre, con exclusión de las demás, es una afirmación mitológica. La promesa salvífica, la escatología cristiana — y por consiguiente la *gracia* — ha de extenderse al hombre total, históricamente existente en un ambiente determinado.

¿Cómo concibe K. Rahner las relaciones entre el hombre y la gracia? Fiel a su método estudia al hombre *sub lumine fidei* inserto en la historia salvífica. Habla de la realidad de la salvación como de un elemento esencial de la existencia humana. Constata: Dios quiere comunicarse, derramar su amor, que es El mismo. Es este el primero y último fin de su plan salvífico y por lo mismo del mundo real. Todo el resto existe para que pueda verificarse esta maravillosa realidad: el milagro del amor infinito. Con esta intención crea el ser que puede recibir su amor: el hombre¹⁷⁰.

¹⁶⁶ Cf. *Über das Verhältnis...*, I, 336.

¹⁶⁷ « Gnade ist Gott selbst, seine *Mitteilung*, in der er sich selbst als die vergöttlichende Huld, die er selbst ist, dem Menschen schenkt » (*Natur und Gnade*, IV, 223; subrayamos).

¹⁶⁸ Al hablar de la gracia es necesario referirse primordialmente a la transcendencia del espíritu porque es la condición de la comunicación con Dios (un ser puramente material no puede ser sujeto de elevación) y ha de ser mejor explicada; pero no se excluye ninguna dimensión. Cf. *Hörer des Wortes*, pp. 37 nota 6 y p. 172.

¹⁶⁹ Cf. *Hörer des Wortes*, p. 149: « Er (el lugar del encuentro con Dios) ist die Transzendenz des Menschen in ihrer spezifisch menschlichen Eigentümlichkeit ». La propiedad específica del espíritu humano es su situación espacio-temporal (historicidad).

¹⁷⁰ Cf. *Über das Verhältnis...*, I, 336. Cristo fue el hombre que recibió perfectamente el don de Dios, identificándose totalmente con él en su naturaleza divina (cf. *Zur Theologie der Menschwerdung*, IV, 142). Por eso el hombre aparece siempre, en último análisis, como momento preliminar, necesario e ins-

El hombre debe, pues, *poder* recibir el amor; debe sentir « simpatía » hacia él (...*er muss eine Kongenialität für solche Liebe haben...*). Debe poder recibir este don — gracia y visión — como quien posee una amplia capacidad, comprensión y aspiración hacia él. En definitiva, debe tener una *potencia* real para acoger este amor, y poseerla siempre¹⁷¹. Y si, como hemos dicho, el hombre *existente* ha sido creado para ello, esa potencia es lo que tiene de más íntimo y personal: el centro y la raíz (*die Mitte und der Wurzelgrund*) de su ser. Esta orientación al amor, procedente de la llamada divina, no le abandonará nunca. Incluso el condenado experimenta esa tendencia hacia el amor de Dios, siente esa orientación a la gracia, que salta como un manantial del fondo de su ser; pero lo siente como fuego abrasador en que se ha convertido el amor despreciado¹⁷². La capacidad para el amor personal de Dios es el existencial central, permanente e inamisible del hombre en su realidad concreta¹⁷³.

Pero el hombre real *debe poder* recibir esta gracia como es *necesariamente*: un don libre. Nótese bien el alcance de esta afirmación. Los verbos deber y poder (*müssen* y *können*)¹⁷⁴ expresan dos cosas. En primer lugar *el hecho*: Dios quiere comunicarse al hombre de manera que esta comunicación le sea indebida y gratuita; para ello debe crear al hombre capaz de recibir esta comunicación como *gracia*. Expresa, en segundo lugar, una *necesidad*: la autocomunicación de Dios a la criatura es *necesariamente* gratuita. Dios no puede crear una esencia que exija como perfección normal, la gracia divina. La gracia y la gloria son absolutamente sobrenaturales¹⁷⁵. Esta es (contra Ripalda) la sentencia común de la teología moderna.

Todo esto significa que el « existencial » permanente de la orientación (*Hinordnung*) al Dios Trino de la gracia y de la vida eterna, está afectado por un carácter necesario de gratuidad. La gracia no

trínseco de la definitiva autocomunicación de Dios en el Verbo encarnado. La cristología es la realización radical de la antropología. Cf. infra nota 227.

¹⁷¹ Cf. *Über das Verhältnis...*, I, 338.

¹⁷² Cf. *ib.*, p. 339. En la nota 1 observa Rahner oportunamente que la *poena damni* resulta difícil de explicar si se niega el « existencial sobrenatural ». Cf. S. THOMAS, *Summa theologiae*, I, q. 64, a. 3.

¹⁷³ Cf. *ib.*

¹⁷⁴ Cf. *ib.*, p. 337 nota 1.

¹⁷⁵ Esto puede afirmarse únicamente si se comprende que la gracia no es sólo una realidad *creada*, « accidental », producida por Dios en una substancia natural, sino que incluye en su concepto la « gracia increada » (relación de causalidad casi-formal, no puramente eficiente). Desde el punto de vista ontológico no se ve porqué una realidad creada y accidental ha de ser necesariamente sobrenatural (cf. *Natur und Gnade*, IV, 220-221).

es sólo sobrenatural comparada con la naturaleza del hombre. La capacidad de recibir esta gracia, la orientación a ella, son *también* gratuitas, aunque de ello sólo se tome conciencia refleja en el momento de la justificación ¹⁷⁶.

Rahner introduce ahora el concepto de « naturaleza pura » para explicar su pensamiento. Sus afirmaciones carecerían de sentido si el hombre fuera tan sólo su esencia histórica ¹⁷⁷; o mejor dicho, caería en el mismo error criticado en la « *théologie nouvelle* »: querer conciliar un deseo incondicionado de lo sobrenatural con el carácter necesariamente gratuito de la gracia. En efecto, si el hombre estuviera constituido *solamente* por su esencia actual, dotada de esta aspiración (« existencial sobrenatural ») como elemento constitutivo de la misma, ese deseo sería incondicionado. En otras palabras, el hombre exigiría la gracia, que es Dios mismo, por el mero hecho de existir ¹⁷⁸.

Poniendo, pues, como base la convicción del carácter gratuito e indebido de la disposición existencial para el amor, el hombre logra discernir perfectamente en su esencia dos realidades: la capacidad de recibir la gracia (la orientación incondicionada a ella) y su naturaleza. Comprende que su esencia *existente* se compone del « existencial sobrenatural » y de una naturaleza. Esta, como oposición a lo sobrenatural, es un concepto que indica un residuo (*Restbegriff*), abstracto del compuesto humano histórico.

Rahner parece afirmar que esta naturaleza es un *postulado* necesario para salvar la gratuidad de la gracia ¹⁷⁹. No se trata, sin embargo, de un postulado, ni creemos que él lo piense así ¹⁸⁰. Se trata de una realidad que el hombre puede conocer por medio del análisis transcendental: su subjetividad espiritual y libre ¹⁸¹. Realidad que él afirma y experimenta cuando se interroga sobre sí mismo, cuando se coloca ante un objeto, que capta siempre en el horizonte de la transcendencia ilimitada del ser ¹⁸², y se separa de él por me-

¹⁷⁶ Cf. *Über das Verhältnis...*, I, 339.

¹⁷⁷ Recordamos que empleamos el término *esencia* para indicar la naturaleza *existente* del hombre, y reservamos la palabra *naturaleza* cuando nos referimos a la *naturaleza pura*.

¹⁷⁸ Cf. *Über das Verhältnis...*, I, 340; *Natur und Gnade*, IV, 229 ss.

¹⁷⁹ Cf. *Über das Verhältnis...*, I, 340.

¹⁸⁰ « Es ist klar: im Vollzug seines geistigen Daseins erreicht der Mensch immer auch seine « Natur », auch in dem theologischen Verständnis, in dem dieser Begriff der Gegenbegriff ist zur Gnade und zum Übernatürlichen » (*Natur und Gnade*, IV, 230). Esto no puede afirmarse evidentemente de un postulado.

¹⁸¹ Cf. *Natur und Gnade*, IV, 230; *Hörer des Wortes*, pp. 71 ss., 117 ss.

¹⁸² Cf. *Hörer des Wortes*, pp. 78-79.

dio del juicio valorativo¹⁸³. A partir de esta realidad conocida metafísicamente y experimentada en cada una de sus acciones¹⁸⁴, el hombre puede deducir las propiedades de su naturaleza: su corporeidad, su consiguiente dimensión espacio-temporal (historicidad) y su pertenencia a la sociedad¹⁸⁵.

Esta naturaleza es, no obstante, una realidad difícilmente limitable en la práctica¹⁸⁶. No se puede trazar una línea clara de demarcación entre ella y lo sobrenatural (disposición existencial sobrenatural y gracia). No poseemos nunca esa naturaleza pura; por ello resulta imposible decir *exactamente* si lo que experimentamos en nuestra experiencia histórica pertenece a ella o más bien al existencial sobrenatural. La experiencia vital de la existencia humana (aspiración a la verdad y al amor, dolor, sufrimiento, fatiga del trabajo, muerte) se verifican siempre bajo el influjo de una disposición y de una aspiración existencial sobrenatural, aunque no sea todavía la gracia santificante. Por consiguiente, no se puede saber con exactitud cómo reaccionaría la naturaleza (pura) del hombre con sus solas fuerzas y cómo obraría ella sólo en esas circunstancias¹⁸⁷.

Es posible establecer el concepto de naturaleza pura y, a nuestro parecer, Rahner no niega esta posibilidad. Mas por otra parte ésto es igualmente cierto: el filósofo que, ignaro de la revelación, reflexiona sobre el hombre histórico, puede atribuir fácilmente a la naturaleza pura elementos que pertenecen más bien a su esencia (determinada por la presencia del existencial sobrenatural)¹⁸⁸. Este error no versará nunca sobre los componentes esenciales de toda naturaleza humana, cuya deducción se lleva a cabo a partir de principios metafísicos de valor absoluto.

La dificultad (o la imposibilidad) de trazar una línea divisoria entre la naturaleza y lo sobrenatural es demostrada por la misma historia de la teología. Tal dificultad es inherente a la naturaleza

¹⁸³ Cf. *ib.*, p. 73.

¹⁸⁴ Cf. *ib.*

¹⁸⁵ Cf. *ib.*, pp. 161 ss.; *Natur und Gnade*, IV, 230.

¹⁸⁶ Dijimos anteriormente que Rahner no niega la posibilidad de conocer metafísicamente la naturaleza pura, aunque algunos textos parezcan indicar lo contrario. Las restricciones que hacemos ahora se refieren a la *experiencia existencial* de la misma. En este sentido las afirmaciones rahnerianas son plenamente admisibles. Nótese, sin embargo, que ni siquiera en este sentido tienen valor absoluto si las interpretamos a la luz de *Hörer des Wortes* y *Geist in Welt*.

¹⁸⁷ Cf. *Über das Verhältnis...*, I, 341.

¹⁸⁸ «...gehört die Auferstehung des Leibes zu einer jedweden Vollendung des Menschen als Geistperson, oder ist sie etwas, was nur aus der Gnade folgt...» (*Natur und Gnade*, IV, 232).

misma de la cuestión. El hombre hace la experiencia de sí mismo en el ámbito de la voluntad amorosa de Dios, que lo determina y modifica, y no puede presentar a la naturaleza en un « estado químicamente puro », separada del existencial sobrenatural. La naturaleza es en este sentido un concepto derivado¹⁸⁹, pero necesario si se quiere tomar conciencia de la gratuidad del don de Dios, y reconocer al mismo tiempo que el hombre está ordenado interiormente a ella en modo absoluto. Esta ordenación ha de ser también sobrenatural.

En resumen la esencia humana histórica se compone del existencial sobrenatural y de un « resto », que es la naturaleza pura¹⁹⁰.

b) *La potencia obediencial*

El lector habrá quedado insatisfecho de lo expuesto en las páginas anteriores. Pensará: la teoría rahneriana simplifica las cosas y camufla en el fondo el viejo problema de las relaciones entre la naturaleza y la gracia. L. Malevez¹⁹¹ formuló ya esta objeción al final de su artículo dedicado casi íntegramente a la teoría de P. Rahner. Escribe allí:

« Le P. Rahner l'avait observé très justement: dès là qu'on tient pour gratuite et surajoutée l'ordination de la nature historique à la destinée surnaturelle, on doit admettre une disposition logiquement préalable de la nature pure à cette ordination même. Mais dès lors aussi se rouvre l'ancienne question de savoir en quoi consiste cette disposition? Simple non-répugnance? Ou

¹⁸⁹ Cf. *Über das Verhältnis...*, I, 341-342.

¹⁹⁰ « ...das konkret erfahrene Wesen des Menschen differenziert sich in diesen übernatürliche Existential als ein solches und in den Rest: diese reine Natur » (ib., p. 342).

¹⁹¹ Cf. *La gratuité du surnaturel*, II, in *NRT* 75 (1953) 688-689. Hemos admitido la posibilidad de una ciencia de la naturaleza pura y creemos, como hemos dicho, que Rahner también la admite. Las observaciones de Malevez son quizás válidas respecto de ciertas expresiones del artículo que analiza, pero no lo son si se tiene presente toda la obra de Rahner (especialmente *Hörer des Wortes* y *Geist in Welt*). Pensamos, sin embargo, que la afirmación de la posibilidad de conocer la naturaleza pura desde el punto de vista metafísico, no tiene el mismo alcance cuando se pasa al dominio de la antropología, como Malevez parece indicar (cf. ib.). El objeto de la antropología es el hombre concreto y el método de la misma no es puramente transcendental, sino también *a posteriori*. Por eso se comprende que Rahner filósofo (*Geist in Welt* y fundamentalmente en *Hörer des Wortes*) realice esta deducción transcendental de las propiedades de la naturaleza pura, pero niegue la posibilidad de una exacta delimitación de la misma en el dominio de la teología y antropología, que para él son complementarias y en cierto sentido una misma cosa.

puissance obédientielle à concevoir en termes de convenance positive? Ou peut-être même désir naturel de voir Dieu; bien entendu désir simplement et absolument conditionné (le désir inconditionné ne pouvant relever que de l'existencial surnatural, dans la nature historique)? A ces questions, la position du P. Rahner ne faisait guère espérer de solution, pour la raison déjà dite qu'elle estimait la nature pure pratiquement inconnaissable »¹⁹².

Estas preguntas han sido ya respondidas en parte. La objeción de Malevez es desde luego exacta: Si Rahner niega la posibilidad de conocer la naturaleza pura¹⁹³, la cuestión de las relaciones naturaleza-gracia queda sin solución. Pero la inversa es igualmente cierta: si la admite, aporta una solución. Nótese, sin embargo, que, aún en el caso negativo, la teoría del « existencial sobrenatural » es una preciosa aportación para el problema de la esperanza. Esta es una actitud vital del hombre *existente*. Por lo mismo, a la esperanza no le interesa en realidad conocer la orientación de la naturaleza pura (que no existió nunca sola) a la gracia, sino del hombre y del mundo históricos. Si Rahner prueba que la actividad humana, sus anhelos y, en el corazón de éstos, la esperanza, proceden de una esencia radicalmente modificada, orientada al Dios de la vida eterna, sumergida en un ambiente caracterizado por la llamada efectiva de Dios, intuimos que aquellas participan del dinamismo de la esperanza teologal; son preludeo y, al mismo tiempo, consecuencia de ésta. Pero no avancemos conclusiones y continuemos con nuestro argumento.

¿Cómo concibe Rahner la disposición de la naturaleza pura respecto a la gracia? Recurrimos a una distinción con el fin de captar mejor su pensamiento¹⁹⁴. Rahner habla de capacidad o « potencia » de la naturaleza histórica en relación con el don del amor de Dios. Admite también la *necesidad* de elaborar una teoría de la « potencia obediencial » de la naturaleza pura¹⁹⁵. Distinguimos, pues: Existe en el hombre una *orientación* (cuyo alcance hay que determinar) a la gracia en virtud de la naturaleza pura; y una *ordenación* exigitiva a la gracia en virtud de su esencia histórica determinada por la llamada efectiva de Dios al orden sobrenatural¹⁹⁶. La primera es la

¹⁹² L. MALEVEZ, art. cit., II, 689.

¹⁹³ La afirmación de Malevez no es tajante: « ...la posición de Rahner (...) estimait la nature pure *pratiquement* inconnaissable ». Interpretamos: prácticamente — en concreto, en el hombre histórico — pero no desde el punto de vista metafísico.

¹⁹⁴ Esta distinción, indicada ya anteriormente, no se encuentra en Rahner, pero corresponde indudablemente a su pensamiento.

¹⁹⁵ Cf. *Über das Verhältnis...*, I, 342; *Natur und Gnade*, IV, 234.

¹⁹⁶ « Hingeordnetheit (*orientación*) auf die Gnade und exigitive Ausgerichtet-

« potencia obediencial abstracta » de la naturaleza pura; la segunda la « potencia obediencial concreta » de la naturaleza o esencia histórica¹⁹⁷.

¿En qué consiste la potencia obediencial (abstracta) del hombre? O lo que es lo mismo ¿cómo se define la naturaleza espiritual del hombre como tal? Completamos el razonamiento de Rahner antes de responder. Dios quiere derramar su amor. Crea para ello un ser capaz de recibir este amor como es en sí y necesariamente: un don gratuito y gracioso. Por eso el hombre se compone de esta capacidad (existencial sobrenatural) y de su naturaleza (que en la práctica forman una sólo cosa evidentemente). Añadimos lógicamente por nuestra parte: Dios creó esta naturaleza pura de manera que fuera capaz de recibir este existencial sobrenatural que la dispone a acoger el don de la gracia. La creó de manera que se sintiera íntimamente orientada al existencial sobrenatural sin por ello exigirlo ni siquiera soñarlo. En otras palabras, el designio salvífico divino presupone — y por lo tanto crea — una estructura necesaria *a priori* en la creatura, que permita la ejecución de su plan. Esta estructura es discernible por medio de la reflexión metafísica.

La pregunta fundamental es, pues, ésta: ¿qué es el hombre considerado en sí mismo? Respondemos: el hombre es la apertura al ser en general, es un ser caracterizado por su naturaleza espiritual (encarnada). La transcendencia hacia el ser en general es su constitutivo esencial¹⁹⁸. Esta naturaleza espiritual del hombre — su subjetividad autónoma — se revela necesariamente en todas las manifestaciones de su existencia. Notemos por ejemplo dos casos típicos: el juicio y la acción¹⁹⁹. El hombre no se encuentra en el mundo como una simple parte integrante, estática, de la totalidad. Vive en un mundo al cual se contrapone y del cual se separa por medio del pensamiento. No se acerca a las cosas en un contacto puramente cognoscitivo como los animales. Se acerca a ellas en una actitud crítica: las juzga, se coloca ante ellas como *sujeto* independiente y libre. El conocimiento humano no consiste únicamente en identificarse con el objeto en un centro en que desaparecen las diferencias

heit (*ordenación*) auf die Gnade derart, dass diese ganze *Hingeordnetheit* (*orientación + ordenación*) auf die Gnade ohne die tatsächliche Mitteilung dieser Gnade sinnlos wird, sind nicht dasselbe» (*Natur und Gnade*, IV, 234).

¹⁹⁷ El término « potencia obediencial » es impropio en el segundo caso. Aquí la *potencia* no es ya *obediencial*, si hablamos con propiedad, sino exigitiva. La obediencia a una posible elevación gratuita de Dios, se ha convertido en respuesta.

¹⁹⁸ Cf. *Hörer des Wortes*, p. 71.

¹⁹⁹ Cf. *ib.*, p. 73.

sujeto-objeto²⁰⁰; el hombre, después de identificarse con la cosa conocida, vuelve en sí mismo, juzga la realidad externa y toma conciencia de su calidad de sujeto distinto del objeto²⁰¹. En esta autonomía del pensamiento y del juicio se funda la libertad del obrar humano. El hombre puede obrar libremente sobre la realidad externa porque, al pensar y al juzgar, vuelve completamente sobre sí mismo y alcanza así un estado de independencia y de autonomía²⁰². Inversamente: el hecho de que el hombre pueda obrar libremente sobre el mundo, indica la autonomía consciente de su actividad intelectual. Esta forma parte de la constitución esencial humana, que se manifiesta en todas las manifestaciones de su vida²⁰³.

Examinemos brevemente el significado de la acción de juzgar. El juicio es la atribución de una determinada propiedad a un ente determinado²⁰⁴; o si se quiere, la inclusión de un ente concreto en un concepto universal. Ahora bien, el conocimiento de una cosa en cuanto situada en una categoría determinada, no es más que la percepción de una realidad, afrontada con el juicio y con la acción, bajo un concepto universal. Y esta percepción del objeto síngulo incluido en el concepto universal (= el conocimiento de su pertenencia a la realidad) es el otro aspecto de la autonomía consciente del sujeto humano en el acto de conocer²⁰⁵.

¿En virtud de qué principio es posible esta autonomía del sujeto humano? En virtud de su capacidad de reducir a conceptos los datos del conocimiento sensible y de captar lo universal en lo particular, respondemos. El problema surge de nuevo: ¿cuál es el principio o la condición que permite esta extracción de lo universal a partir de lo individual sensible?²⁰⁶ La respuesta también nos es familiar: la abstracción. Por medio de ella separamos la esencia de la realidad conocida y comprendemos que no pertenece a la esencia de esa *quidditas* el ser realizada en tal ente concreto²⁰⁷. En otras palabras, la abstracción permite captar el carácter ilimitado de la esencia, su

²⁰⁰ Cf. *ib.*

²⁰¹ Es la « *reditio completa subiecti in seipsum* » de Santo Tomás. Cf. *Geist in Welt*, pp. 129 ss.

²⁰² Cf. *Hörer des Wortes*, p. 73.

²⁰³ Cf. *ib.*, p. 74.

²⁰⁴ Cf. *ib.*, p. 75. Naturalmente es ésta la forma más simple de juicio, pero basta para nuestro propósito.

²⁰⁵ Cf. *ib.*

²⁰⁶ Se comprende que no pretendemos exponer la teoría completa del conocimiento como lo concibe Rahner. Nuestra exposición es intencionadamente fragmentaria e incompleta, pero suficiente. Buscamos una posible definición — a partir de los escritos de Rahner — del alcance de la potencia obediencia de la naturaleza pura.

²⁰⁷ Cf. *Hörer des Wortes*, p. 76.

transcendencia sobre los entes concretos en que se manifiesta su realización.

Llegamos así al punto decisivo: ¿cuál es la condición trascendental que permite al sujeto humano conocer la ilimitación de la esencia, aunque la capte en un determinado ente? ¿Qué condición es necesaria *a priori* en el sujeto que conoce para que la abstracción sea posible? Para responder tendríamos que estudiar la naturaleza íntima de la facultad cognoscitiva del hombre, que en términos escolásticos se llama *intellectus agens*. Omitimos esa demostración que nos llevaría muy lejos²⁰⁸ y exponemos tan sólo las conclusiones de la misma.

Rahner llama a la condición de esta posibilidad la « percepción previa » (*Vorgriff*) de la infinitud del ser²⁰⁹. La abstracción de lo universal en lo particular significa que la limitación (*die GEGRENZTHEIT*) de la *quidditas*, experimentada a través de los sentidos en los entes sensibles y por medio de ellos — y cuya captación nos hace conocer la ilimitación (*die UNGEGRENZTHEIT*) que a ella compete — puede ser conocida porque el acto que percibe estos objetos singulares sensibles intuye, o mejor ha aferrado antecederentemente algo, un « más » que los trasciende²¹⁰; los comprende situados en el horizonte de este más trascendental. Naturalmente este « más » no puede ser otro objeto de la misma naturaleza que el precedente; estaríamos de nuevo en presencia del mismo problema.

La « percepción previa » de este « más » es, pues, la capacidad natural del espíritu humano de lanzarse hacia la amplitud ilimitada de todos los objetos posibles²¹¹. Es la toma de conciencia del horizonte en cuyo ámbito el hombre conoce los objetos individuales²¹².

Habría que determinar el objeto preciso de esta « percepción previa », supuesto que se trate de un *objeto preciso*. Permítanos el lector exponer enseguida la conclusión. Entre las posibles respuestas a la pregunta, Rahner opta por la única que no vuelve a plantear el problema: la experiencia trascendental del « no » (o del « más », que es lo mismo) es la forma con la cual la positividad absoluta está

²⁰⁸ Cf. *Geist in Welt*, pp. 129-242.

²⁰⁹ Cf. *Hörer des Wortes*, pp. 78 ss. La versión española de *Geist in Welt* traduce « Vorgriff » por « anticipación ». El término, más exacto literalmente, no nos parece filosófico ni expresa con precisión el contenido del concepto rahneriano. Véase la justificación del traductor en *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento según Santo Tomás de Aquino*. Trad. española de la segunda edición alemana por A. A. Bolado. Barcelona, Herder, 1963, p. 152 nota 42.

²¹⁰ Cf. *Hörer des Wortes*, p. 77.

²¹¹ Cf. *ib.*, p. 78.

²¹² Cf. *ib.*, p. 79.

siempre presente, negándose continuamente en la experiencia ordinaria del espíritu y atrayéndolo hacia sí²¹³.

No es necesario dar más rodeos para llegar a la afirmación que nos interesa: la « percepción previa » tiene como término a Dios²¹⁴. Es cierto que ésta no presenta a Dios como objeto inmediato (Dios es sólo la condición de la posibilidad del conocimiento abstractivo humano). Pero en esta percepción previa, como condición del conocimiento y, en definitiva, de toda acción humana, se afirma ya, aunque sea irreflexivamente, la existencia de un ente que tiene la posesión absoluta del Ser. O como diría Santo Tomás: el *Ipsum Esse Subsistens*.

Ahora bien, dado que el juicio y la acción libre son aspectos necesarios de la existencia humana, la percepción previa, que los hace posibles, forma parte de la constitución fundamental de nuestra existencia²¹⁵.

La transcendencia del entendimiento no es sólo una propiedad del espíritu. Es la condición de la posibilidad del conocer y del obrar. Y es esta transcendencia, afirmada en cada una de nuestras acciones, lo que llamamos nuestra espiritualidad. Pero consiguientemente, decir que el hombre es espiritual, equivale a afirmar que su vida es tensión hacia el Absoluto, apertura a Dios. Esta tensión hacia Dios no depende del beneplácito humano; es la condición necesaria que hacer *ser* al hombre *lo que es y lo que debe ser*. Es la realidad fundamental que preside todas las acciones banales de la vida ordinaria. El hombre es hombre sólo porque está en camino hacia Dios, lo sepa o no, lo quiera o no²¹⁶. Es el ser finito totalmente abierto al Infinito.

Todas las acciones humanas se sitúan, pues, en el horizonte de este dinamismo transcendental. Por ejemplo, el hombre que ama, sitúa necesariamente su amor en el ámbito apriorístico de su tendencia a Dios²¹⁷. La actividad moral recibe su carácter positivo o negativo de su actitud libre en relación con el horizonte transcendental de su vida, que es Dios. Y como consecuencia, la historia humana es la historia de un ser que está siempre en presencia de Dios y que tiende necesariamente a El²¹⁸.

²¹³ « Die Interpretation des Vorgriffs auf das « Nicht » der transzendentalen Grenzerfahrung geschieht (...) dadurch, dass diese transzendente Erfahrung des Nicht ausgewiesen wird als die Weise, in der die absolute Positivität, ständig sich entziehend und so den Geist gerade auf sich ziehend, anwest » (ib., p. 80).

²¹⁴ Cf. ib., p. 83.

²¹⁵ Cf. ib.

²¹⁶ Cf. ib., p. 86.

²¹⁷ Cf. ib., pp. 117 ss., especialmente pp. 133-134.

²¹⁸ Cf. ib., pp. 185 s.s

Respondemos ahora a la pregunta que ha originado esta larga disquisición sobre el dinamismo transcendental del espíritu humano. ¿En qué consiste la 'potencia obediencial' de la naturaleza pura? La respuesta es posible en contra de lo que pensaba Malevez: consiste precisamente en esta tendencia del espíritu humano hacia el Ser Absoluto, hacia el Amor Total, hacia el Futuro definitivo. No es simple no-repugnancia o no-contradicción, sino ordenación positiva, íntima a El²¹⁹. Pero es tendencia no exigitiva, condicionada al divino beneplácito. En efecto, la vida humana, con el dinamismo transcendental en su centro, es válida en sí misma²²⁰. Esta vida humana total y necesariamente orientada a Dios como horizonte de todas sus acciones, — pero como fin alcanzado sólo asintóticamente — es plenamente concebible²²¹.

La misma estructura del espíritu humano, determinado por su tendencia hacia el Ser Absoluto es el puente *capaz* de unir lo natural con lo sobrenatural. Esta tendencia condicionada e ineficaz a Dios, que hemos llamado « potencia obediencial abstracta » se convierte en exigencia incondicionada de la gracia (« potencia de la esencia histórica » o « existencial sobrenatural ») al ser actuada y elevada por Dios²²².

La gratitud de lo sobrenatural queda intacta. Es más, como hemos dicho, es una nota necesaria del don de la comunicación divina. Pero cuando Dios decide darse al hombre, entrar en su historia, no encuentra a un ser distraído, dormido, ajeno a la realidad de la vida divina. Encuentra a su criatura como El la proyectó: lanzada al Infinito, hambrienta de vida divina, con los brazos abiertos a lo sobrenatural.

c) *Carácter cristológico de la gracia*

La teología rahneriana de la gracia queda incompleta si no se la pone en relación con la cristología. La gracia es para él esencial-

²¹⁹ Cfr. *Über das Verhältnis...*, I, 342.

²²⁰ « ...dieser wissende Selbstbesitz in Freiheit vor Gott selbst (ist) in sich schon sinnvoll... » (*Natur und Gnade*, IV, 234).

²²¹ Cf. *Über das Verhältnis...*, I, 343. Es evidente que no hay que identificar el dinamismo transcendental que experimentamos en nuestra existencia histórica, con el dinamismo del espíritu como tal de que hemos hablado. Ese es precisamente el error de la « théologie nouvelle ».

²²² « Von der faktischen christlichen Offenbarung her ist das konkret Hörenkönnen der göttlichen Offenbarung durch zwei Momente konstituiert: durch die geistige Transzendentalität des Menschen (seine « Subjektivität ») und durch deren gnadenhafte « Erhöhung » bzw. « Auflichtung » (das sogenannte « übernatürliche Existential ») » (*Hörer des Wortes*, p. 23 nota 8; subrayado nuestro).

mente cristológica (de *iure*, no sólo *de facto*) desde el momento que la Encarnación es la perfecta realización de la esencia humana. No podemos detenernos en desarrollar críticamente el pensamiento de Rahner sobre este argumento; nos contentamos con algunas alusiones informativas ²²³.

La gracia cristiana es siempre y necesariamente *gratia Christi* ²²⁴. Esto es *doctrina communis* en la teología católica. Sin embargo, se admite esta afirmación como un dato de hecho y se presupone que hubiera podido ser de otro modo. Dios hubiera podido elevar a la creatura sin necesidad de la Encarnación.

En la perspectiva rahneriana esta hipótesis carece de sentido, o al menos tiene escasa probabilidad de certeza. El acto originario de Dios, su designio eterno, es su *autoextrinsecación* en la historia, que se realizó en Cristo y que sólo podía realizarse en El. Cristo, Dios y hombre verdadero, es la epifanía de Dios en la tierra, en la unidad de una sola persona ²²⁵.

La realidad creada, considerada a la luz de este acontecimiento, aparece llena de sentido. La evolución de la materia hacia el espíritu, a que aludíamos en nuestras primeras páginas, no sería un movimiento ciego de la naturaleza, sino resultado de un impulso divino, imprimido desde el principio a la creación en camino hacia la plenitud de los tiempos. El hombre, misterio caracterizado por el dinamismo de su espíritu (que arrastra consigo a la materia, hecha consciente en él) hacia Dios sería un esbozo de ese acontecimiento insospechado en que desaparece la línea divisoria entre lo finito y lo infinito: la Encarnación del Verbo. El hombre existe en el fondo porque el Hijo del hombre tenía que existir ²²⁶. Y cuando aparece Este, nuestra existencia adquiere su significado profundo y ve en El su perfecta realización. Por eso Rahner afirma que la posibilidad de la creación depende de la posibilidad de la Encarnación, sin que ésta sea exigida por aquélla ²²⁷.

La gracia divina (autocomunicación de Dios al hombre) es en

²²³ Cf. K. RAHNER, *Probleme der Christologie von heute*, I, esp. pp. 184 ss.; *Zur Theologie der Weihnachtsfeier*, III, 35-46; *Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis*, III, 47-60; *Zur Theologie der Menschwerdung*, IV, 137-155; *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, V, 201-202.

²²⁴ Nota Rahner con humor a propósito de los tratados teológicos sobre la gracia: « Der Traktat *De gratia* wird zwar gewöhnlich überschrieben: *De gratia Christi*. Sonst steht aber gewöhnlich nicht viel von Christus darin » (*Probleme der Christologie von heute*, I, 220).

²²⁵ Cf. *ib.*, p. 204.

²²⁶ Cf. *Zur Theologie der Menschwerdung*, IV, 150.

²²⁷ Cf. *ib.*, p. 148. Habría que preguntarse si esta continuidad entre el movimiento evolutivo y la Encarnación del Verbo (especialmente en *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, V, 183-221) y lo aplicación del

esta perspectiva radicalmente cristológica. Cristo no es Mediator únicamente (ni principalmente) a causa de sus méritos. Si El es el Alfa y el Omega, si todo existe para El y por El, la naturaleza (orden natural) es la condición presupuesta de su existencia, y la gracia (orden sobrenatural) su medio ambiente necesario ²²⁸.

La gracia creada es, pues, realización sublimemente imperfecta de lo que se verificó en el Hombre por excelencia: Cristo Señor. Y la naturaleza humana histórica está orientada necesariamente a la gracia, porque es imagen y prelude del Dios-Hombre.

CONCLUSIÓN

Era nuestra intención exponer la escatología rahneriana y demostrar al mismo tiempo que supera los límites estrechos del personalismo subjetivo. ¿Hemos sido fieles a nuestro propósito? El lector habrá tenido a veces la impresión de que la teología de Rahner no logra totalmente superar los límites de la subjetividad y del personalismo. Una mirada retrospectiva disipará esa duda. En realidad hemos penetrado en el corazón de una escatología de dimensiones amplísimas.

La primacía atribuida hoy al futuro intramundano nos obligó a distinguir claramente el futuro escatológico, objeto de la esperanza cristiana, de la utopía intramundana (art. I). Esto nos llevó a una sorprendente constatación: el futuro cristiano es un futuro absoluto que trasciende el tiempo dominándolo, mas que paradójicamente vive presente en él. De manera que el futuro intramundano, como justificación de la vida humana, es un concepto válido sólo si se le incluye en el futuro absoluto. ¿Es posible que la existencia cristiana, esencialmente escatológica, haya de ser interpretada a la luz de un futuro presente y todavía por venir?, nos preguntábamos lógica-

esquema de relaciones creatura-Creador a la cristología (sugerido en *Probleme der Christologie von heute*, I, 202-203 y llevado a cabo en los estudios citados en la nota 223) no eliminan la *originalidad* de la Encarnación y no suprimen las fronteras que separan a lo natural de lo sobrenatural. Dejamos para otro estudio la respuesta a este punto de interrogación, que toca sólo indirectamente nuestro tema.

²²⁸ Rahner expone esta idea con términos más fuertes: «...der *welthaft* gewordene Logos ist nicht nur der faktische Vermittler der Gnade durch sein Verdienst (das nur notwendig ist, weil Adam diese Gnade verscherzt hat), sondern er ist der, der in seiner freien *Weltwerdung* die natürliche und die gnadenhafte Ordnung der Welt als seine eigene Voraussetzung (Natur) und seine Umwelt schafft (Gnade der übrigen geistigen Kreatur)» (*Natur und Gnade*, IV, 222; subrayado por nosotros). Cf. también *Probleme der Christologie von heute*, I, 187; *Erlösungswirklichkeit in der Schöpfungswirklichkeit*, in *Sendung und Gnade*, pp. 51-75, especialmente p. 62.

mente con Rahner. Encontramos la respuesta en la hermenéutica escatológica rahneriana (art. II): la afirmación escatológica es precisamente afirmación de un futuro misteriosamente²²⁹ presente en virtud de un acontecimiento pasado. Según eso hemos considerado en el art. III la realidad que hace presente al Futuro Absoluto en nuestra vida y la conecta con la Resurrección de Cristo, acontecimiento pasado-presente que se consumará en la Parusía. La gracia ha sido estudiada desde el punto de vista que nos interesaba: en relación con la naturaleza humana. Y ello nos ha permitido descubrir, desde nuestro ángulo visual preciso, la tensión estructural de la realidad creada hacia adelante: la naturaleza pura es tensión (condicionada, pero real) al « existencial sobrenatural »; éste, a su vez, es tensión exigitiva a la gracia, que es por definición « semen gloriae ». Con ello no hemos reducido el dinamismo escatológico de la gracia a su aspecto puramente individual; la hemos situado en un plano de dimensiones universales y cósmicas. El Futuro Absoluto determina a todos los hombres y a todo el hombre con todas sus dimensiones.

Podemos resumir todo lo dicho en dos puntos, que habría que completar ulteriormente desarrollando el tema del influjo de la Encarnación del Verbo en la marcha del progreso histórico y evolutivo:

1) Existe continuidad entre la naturaleza histórica (= esencia, *Wesen*) del hombre y la gracia. En el hombre histórico la « potencia obediencial » a la gracia y a la visión coincide con su esencia. De tal manera que, siempre en la economía actual, la perfección natural del hombre es su perfección sobrenatural. La humanidad se encuentra en una situación existencial sobrenatural. Esto significa que el obrar histórico humano (incluso de los no-cristianos) no puede ser ajeno al dinamismo de la gracia; es más, es ésta el verdadero motor de la historia, aunque no podamos siempre identificarlo fácilmente²³⁰.

2) La historia (humana y cósmica) se mueve impelida por el dinamismo de la presencia divina en el mundo. Nuestro presente tem-

²²⁹ El modo y tiempo de manifestación del Futuro Absoluto no puede ser deducido del presente. La presencia del Futuro Absoluto en el tiempo y su *revelación* definitiva al final de la historia es un misterio. Estamos plenamente de acuerdo con I. ESCRIBANO-ALBERCA « Die Reduktion der Heilstaten auf ein « Verstehen », « Wissen von », bringt eine Einengung der historischen Dimension der Kirche mit sich, die ihre Zukünftigkeit wenig relevant erscheinen lässt » (*Das vorläufige Heil*, pp. 88-89). Pero no creemos que ello pueda constituir un reproche contra Rahner. Sin embargo, es necesario hablar de seguridad a propósito de la perfección final, que llegará ciertamente. Esta certeza, fundada en la promesa de Dios, nos parece ser una de las diferencias que separan la escatología cristiana de las utopías intramundanas. Cf. supra nota 102.

²³⁰ Cf. K. RAHNER, *Über die theologische Problematik der « Neuen Erde »*, VIII, 591.

poral camina paradójicamente en el futuro hacia el futuro. De ello se desprende una preciosa consecuencia; cada instante de nuestro vivir temporal — cada « instante presente » — tiene relación directa y vertical con el Futuro y es arrollado por El. Cada momento temporal tiene un valor eterno porque está marcado con el signo del Amor. El cristianismo corrige así la incoherencia de la utopía marxista. El futuro intramundano no es el futuro absoluto, pero tampoco se opone a él. Por eso podemos decir justamente que la historia construye su propia dimensión. Esta afirmación no contradice el hecho de que la Jerusalén celeste será obra de Dios y vendrá de arriba. Sí, será obra de Dios; pero de un Dios que ha entrado en nuestra historia y se ha convertido en momento intrínseco y en fuente de energía de la misma. Vendrá de arriba como Cristo, que vino del cielo naciendo de la tierra.

* * *

¿Cómo definiríamos la actitud de la esperanza cristiana en el contexto de la escatología rahneriana? La esperanza cristiana es tensión hacia un objeto futuro. Pero puesto que el futuro está ya presente y es un momento intrínseco y explicativo de nuestro presente temporal, esta misma tensión hacia el futuro le impone la obligación de clavarse en el presente y buscar su objeto donde se encuentra realmente. La primera tarea de la esperanza será, pues, hacer que ese futuro misterioso y oculto se revele y sea conocido. Procurará que las virtudes del Reino futuro se manifiesten en las estructuras de la sociedad. El Concilio Vaticano II afirma: « *Expectatio tamen novae terrae extenuare non debet sed potius excitare sollicitudinem hanc terram excolendi, ubi corpus illud novae familiae humanae crescit quod aliqualem novi saeculi adumbrationem iam praeberere valet* » (*Gaudium et Spes*, n. 39, subrayamos). Pero este reflejo del siglo futuro no proviene de una luz proyectada desde el exterior. Es más bien un fulgor que viene de la eternidad, pero que anida también paradójicamente en el tiempo.

Precisamente por eso la esperanza es la mejor intérprete de la existencia humana. Decíamos, al hablar del concepto de futuro escatológico, que el hombre moderno concibe su existencia en función del futuro más que en relación con el pasado. Pero, bajo el influjo de las utopías humanistas ateas, el hombre moderno absolutiza el futuro intramundano cayendo fácilmente en la desesperación cuando toma conciencia de su error. La esperanza, cuyo objeto es el futuro absoluto, da su verdadero sentido al futuro humano. Este no se opone a aquél; al contrario, se realiza en virtud de su fuerza diná-

mica (de atracción y de empuje al mismo tiempo); es una etapa de su formación. La interpretación de la existencia humana en este contexto es necesariamente positiva. Donde hay valores humanos, donde hay deseo de perfección, de conquista de un mundo mejor, allí está en acción la energía cristiana, en la mayor parte de los casos oculta, disfrazada, anónima, pero siempre real. « Donde hay caridad y amor allí está Dios » siempre y necesariamente. Y la tarea del cristiano es transformar en energía explícita, lo que se encuentra implícitamente vivido. El mundo se encuentra en una fase de progreso hacia la unidad entre la realidad de la creación y la realidad de la redención. La esperanza cristiana, que aspira ardientemente a la realización de esta unidad, impulsa al cristiano a su conquista.

Pero la esperanza cristiana tiene como objeto un futuro de salvación que ha de comprender al hombre en su totalidad. Y el hombre total es el hombre existente con sus intenciones, anhelos y realizaciones. El futuro intramundano, objeto de la esperanza humana, no es sólo un futuro en que reinará la paz, la fraternidad y el amor. Es también un futuro en que el mundo será transformado en beneficio del hombre. La transformación del mundo es un momento intrínseco del proyecto divino que tiene como cima la comunicación de su propia vida. La historia evolutiva, y el progreso humano como aceleración de la misma, tienden a esa meta. Por consiguiente, el fruto de la historia humana es también un momento intrínseco de la realización del plan divino, que no puede estar destinado a desaparecer sin que ello implique la negación de la estructura unitaria de la realidad y la minimización de la realidad de la Encarnación del Logos. El cristiano *no* se encuentra ante dos tareas que habrá de conciliar entre ellas, purificando su intención. El cristiano (y ¿cómo podemos saber quién es y quién no es cristiano, es decir quién posee y quién no posee la vida de Cristo?) que trabaja en el tiempo, construye para la eternidad.

Esta visión optimista de la esperanza cristiana, que expone-mos como lógica consecuencia de los principios rahnerianos, es confirmada por el mismo Rahner:

« Aber es würde bei dieser These klar werden, dass der Christ zutiefst *nicht zwei Aufgaben hat*, die nur durch ein « moralisches » Band eben der Verpflichtung zu beiden und so durch die abstrakt sittliche Ewigkeitsbedeutung der weltlichen Aufgabe zusammengehalten würden »²³¹.

²³¹ *Über die theologische Problematik der « Neuen Erde », VIII, 592.*

Este optimismo no es sinónimo de ingenuidad o ceguera ante la existencia del pecado, del mal y de la muerte. Pero estas tristes realidades no arredran a la esperanza; al contrario, es ella la que permite superarlas porque les da su verdadero sentido interpretándolas a la luz del futuro, dominado por el triunfo de Cristo glorioso. El sufrimiento y la muerte se convierten así para el hombre (en la medida en que es cristiano) en un momento de su unión con Cristo. Este triunfó y adquirió derecho de Soberanía a través del sufrimiento y de la muerte. El hombre *singulo*, la humanidad y el cosmos, que caminan hacia el Reino reconstruyendo penosamente la unidad comenzada con El, entrarán en la eternidad con los estigmas del dolor. El padecer, la angustia y la ansiedad son el pan cotidiano de la existencia humana. La esperanza dice que todo ello es, entre otras cosas, una consecuencia de la obligación de continuar y defender la unidad (creación-redención) continuamente amenazada. Pero ¿cómo asustarnos si *creemos verdaderamente* con Pablo que todo ello es insignificante en comparación de lo que esperamos?

La esperanza cristiana tampoco ignora que el progreso humano es utilizado para fines perversos. La historia humana aparece marcada *en su superficie* con la señal de la ambigüedad. Este hecho ha inducido a muchos cristianos a creer que las cosas son buenas en sí mismas teóricamente pero no en la práctica. Una interpretación semejante nos parece contraria al cristianismo. El bien y el mal no se encuentran en igualdad de condiciones. La historia del mundo ha sido decidida irrevocablemente en sentido favorable (= la unidad final) y camina *realmente* hacia su meta. Por esta razón el cristiano no puede considerar la posibilidad de la salvación final en la unidad del Reino como una cuestión abierta a la discusión — aunque esta posibilidad aparezca muchas veces negada por la experiencia —. El mal existe porque el hombre es libre y tiene siempre la posibilidad de negarse a sí mismo rechazando al Amor. El progreso y la técnica son utilizados con mucha frecuencia con fines anti-humanos. El cumplimiento del precepto divino (« dominad la tierra »...) puede ser *subjetivamente* causa u ocasión de perdición y retrasar *objetivamente* la venida del Reino. A pesar de todo, pensamos que el mundo, transformado por la actividad humana, entrará en la eternidad, porque Cristo eternizó su Cuerpo de carne, fragmento del cosmos, y porque el futuro, ya presente, confiere un carácter definitivo a cada instante de nuestra existencia espiritual y carnal. Sabemos, en efecto, que lo que salvará al mundo, lo que eternizará las realizaciones humanas es el amor de Dios, derramado en nuestros corazones, y la respuesta humana. Ahora bien, el primero ha sido dado irrevocablemente y la segunda es segura porque el *sí* de la humanidad, pronunciado ya por su Cabeza, no puede fallar.

En definitiva, la esperanza cristiana es optimista porque se funda en Cristo, Dios— Hombre, epifanía de la gracia, que es su objeto privilegiado y el motivo de su dinamismo. Y este optimismo de la esperanza en un mundo que naufraga aparentemente en lo absurdo es en nuestra opinión uno de los milagros más evidentes del cristianismo en nuestro tiempo.

La historia humana está rodeada, sumergida en el amor, aunque a veces luce contra él. La eternidad no es la continuación del tiempo; tampoco es su supresión. Es el fruto — nacido y madurado en nuestra tierra — de la vida humana, santificada y eternizada por la vida divina, que se ha convertido en vida de la humanidad.

« El Reino de Dios, por ser Jesús un hombre — y un judío — no sólo viene de arriba y de fuera, sino que es también y *esencialmente fruto de la tierra*. ¿De María? Ciertamente; pero con ella de todo el pueblo santo, que, como todo pueblo auténtico, tiene una misión auténtica en el mundo »²³².

JOSÉ SÁNCHEZ DE MURILLO, *ocd.*

²³² H. U. VON BALTHASAR, *Escatología*, in *Ensayos teológicos I: Verbum caro*, p. 354 (subrayado nuestro).