

# EL HOMBRE REDIMIDO HOMENAJE A LOS 100 AÑOS DEL NACIMIENTO DE KARL RAHNER

Prof. Dr. Félix Palazzi<sup>1</sup>

## Abstract:

In the centenary of the birth of the german theologian K. Rahner we want to present a tribute to its anthropology from the perspective of the redemption. Due to the fact that God has communicated itself definitively and absolutely in this corporal reality, and that by means of Christ's incarnation, death and resurrection, the finite reality is not simply a secondary or accidental one, but the previous, unique and necessary condition of our redemption, then, the logic of redemption shows us that what God assumes does not disappear or diminishes when this reality is assumed by God; on the contrary, the assumed reality is taken to its total fullness and perfection when God decides to communicate itself and, thus, to assume this finite reality. The finite condition as it is opposed to the Other, led outside himself, finds in this otherness what constitutes the most proper reality of the own-self. The finite reality is not destined to the anything, neither to a progressive fading, because the experience of redemption reveals clearly that such an abyss between the finite and the infinite conditions does not exists.

**Key words:** Redemption, body, soul, Karl Rahner, Spirit, finite, infinite, love to the fellow, man, anthropology.

---

<sup>1</sup> Licenciado en Educación mención Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello de Caracas. Licenciado en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Doctor en Teología por la misma Pontificia Universidad Gregoriana. Docente de pregrado y postgrado en el Instituto de Teología para Religiosos, el Instituto Universitario Salesiano Padre Ojeda y la Universidad Católica Andrés Bello. Actual coordinador del Diploma de Estudios Avanzados en Teología del Área de Teología de los Estudios de Postgrado de la UCAB (ITER).

## 1. Introducción

Karl Rahner estimaba, al ahondar en la definición de lo que es el ser humano, que “el hombre es la pregunta a la que no hay ninguna respuesta”<sup>2</sup>. Para nosotros es importante afirmar que en esta consideración no se desestima cualquier intento de estudio o de análisis antropológico. Nuestro autor no se plantea una antropología ante la cual es mejor callar, pues no hay ninguna respuesta que ofrecer. Detengámonos brevemente en esta consideración previa del hombre como *la pregunta ante la que no hay ninguna respuesta*. La valoración del hombre como *pregunta y preguntante* sobre sí mismo nos remite a dos aspectos fundamentales. Un primer aspecto que ha de considerarse es la dificultad de la pregunta sobre el hombre apreciada ésta en sí misma. Dicha dificultad estriba, justamente, en que el *objeto* de la pregunta se identifica plenamente con el *sujeto* que pregunta. En tal sentido, el hombre no puede colocarse *delante de sí* como un totalmente otro (*ob-jectum*), debido a que el sujeto preguntante está completamente inmerso en lo profundo del objeto de la pregunta. Por tanto, el sujeto no llega nunca a distanciarse de sí mismo para alcanzar un conocimiento pleno del objeto de la pregunta. Esto hace que la antropología esté siempre llamada a reinterpretarse. El segundo aspecto se refiere al planteamiento de Rahner, según el cual no hay en la ciencia o en la filosofía un enunciado *único* que abarque la definición de la realidad compleja de lo que es el hombre<sup>3</sup>. Bastaría por un momento recorrer las diversas definiciones del hombre a lo largo de la historia, o contemplar en los actuales ámbitos científico, filosófico y cultural, las múltiples concepciones antropológicas, para advertir la pluralidad de definiciones y la complejidad de las respuestas.

Evidentemente, sólo se puede definir, dar —limitando— una fórmula que enumere adecuadamente la suma de los elementos constitutivos cuando se tiene un objeto “cósico”, compuesto de partes últimas y originalmente constitutivas, que sean ellas mismas realidades limitadas, últimas y comprendidas en sí mismas, es decir, delimitadas nuevamente por sí mismas. Dejamos de lado la cuestión de si en este sentido es posible lograr una definición en términos rigurosos. Tratándose del hombre es, en todo caso, imposible. El hombre es, y ésta podría ser la

---

<sup>2</sup>“Was ist der Mensch? Ich will, was meine Antwort angeht, nicht lange um den Brei herumreden. Ich meinen: der Mensch ist die Frage, auf die es keine Antwort gibt”. K. RAHNER, *Wagnis des Christen, Geistliche Texte*, Freiburg 1974, 13.

<sup>3</sup>Cfr. K. RAHNER, *Wagnis des Christen*, 15.

definición, *la indefinibilidad llegada a sí misma*. Muchas cosas de él son definibles, al menos en algún sentido. Pero antes de alegrarse por la sobria claridad de dicha definición, el hombre tendría que reflexionar acerca de lo que propiamente significa<sup>4</sup>.

Cualquier definición del hombre es sólo una aproximación a la realidad desbordante y única de lo que él mismo es. El ser humano es mucho más que la suma de algunos elementos o la consideración aislada de uno de ellos. Por ejemplo, aun si considerásemos al hombre en sus diversos aspectos, no sólo desde su aspecto material y/o espiritual, sino también como un “animal proyectivo, creador, social, simbolizante, donante, progrediente, estético, derruente, histórico y moral”<sup>5</sup>, ¿seríamos capaces de llegar a la comprensión de la realidad de lo que es el hombre, desde la consideración aislada de alguno de estos aspectos ponderados en sí mismos o en la suma total de ellos? ¿Se podría obtener, desde estas aproximaciones, la comprensión de las diversas manifestaciones humanas? En otras palabras, toda definición o intento de aproximación a la noción de hombre, considerada en sí misma, es insuficiente debido a que él es y será siempre la *indefinibilidad llegada a sí misma*. Queremos, pues, afirmar que el hombre es *la pregunta interiormente trascendente y siempre abierta en sí*. De este modo, al abordar cualquier consideración de la noción de hombre estimamos que:

“tropezamos —literalmente— con lo sin-orillas o aquello que desborda todo límite, ya que sólo puede decirse lo que es el hombre afirmando lo que hace y lo que le incumbe. Ahora bien, esto es lo que entendemos por

---

“Definieren, eingrenzend eine Formel geben, die die Summe der Elemente adäquat aufzählt, kann man doch offenbar nur, wenn man einen sachhaften Gegenstand hat, der aus letzten Urbestandteilen zusammengesetzt wird, die selber letzte und in sich verstandene, also wiederum, und zwar jetzt, durch sich selbst abgegrenzte, beschränkte Größen sind. Wir lassen die Frage beiseite, ob in diesem Sinne eine Definition im strengen Sinn überhaupt möglich sei. Beim Menschen ist die jedenfalls unmöglich. Er ist, so könnte man definieren, die zu sich selbst gekommene undefinierbarkeit. Es ist ihn auch dsoón logikon nennen, animal rationale. Bevor man sich aber der schlichten Klarheit dieser «Definition» freut, sollte man nachdenken, was eigentlich unter logikon gemeint ist”. K. Rahner, SchTh IV, 140 (142). De ahora en adelante se citarán los Escritos de *Teología* con la abreviatura *SchTh* y cuando estén traducidos, se indicarán las páginas correspondientes a la edición en español entre corchetes.

<sup>5</sup>P. LAÍN ENTRALGO, *¿Qué es el hombre? Evolución y sentido de la vida*, Madrid 1999, 142.

sin-orillas, lo sin nombre. De ahí que el hombre sea, en su esencia, en su naturaleza, el misterio (...). Después de haber dicho todo lo que puede ser afirmado por nosotros, en tanto está al alcance de la mirada y de lo definible, no hemos aseverado aún absolutamente nada, a no ser que en todo ello hubiéramos dicho, conjuntamente, que nosotros somos los siempre referidos al Dios incomprensible. Ahora bien, dicha habitud, es decir, nuestra naturaleza, sólo se entiende y se comprende si nos dejamos aprender libremente por el incomprensible, de acuerdo con el acto que, inexpresablemente, es la condición de la posibilidad de todo decir aprehensivo. Nuestra existencia consiste en la aceptación o en la repulsa del misterio que nosotros somos, en cuanto pobres que *estamos-referidos* al misterio de la plenitud y en él somos. Y él es nuestra naturaleza. Porque la trascendencia que somos y hacemos trae consigo la existencia nuestra y la de Dios, y ambas como misterio”<sup>6</sup>.

Obviamente el hombre no es el misterio absoluto, pues dicho misterio sólo es Dios. El hombre es misterio en la participación del misterio absoluto y “operante”<sup>7</sup>. El hombre es misterio en cuanto que “en su esencia peculiar, en su fundamento original, en su naturaleza, es la habitud, la pobreza que alcanza la plenitud en su referirse a ella”<sup>8</sup>. Al aludir al carácter de su ser misterioso, no hacemos referencia a una cierta tenebrosidad en su esencia, ni a una realidad

---

“Tut man dies nämlich, gerät man —wörtlich— ins Uferlose: denn, was Gott ist, kann man nur sagen, wenn man jenes aussagt, was er angeht und was ihn angeht. Dies aber ist das Uferlose, das Namenlose. Der Mensch ist daher in seinem Wesen, seiner Natur, das Geheimnis (...). Wenn wir alles gesagt haben, was als Übersehbares, Definierbares von uns aussagbar ist, dann haben wir noch gar nichts von uns ausgesagt, außer wir hätten in all dem Gesagten mitgesagt, daß wir die auf den unbegreiflichen Gott Verwiesenen sind. Diese Verwiesenheit aber, also unsere Natur, ist nur verstanden, begriffen, wenn wir uns von dem Unbegreiflichen frei ergreifen lassen im Einverständnis mit jenem Akt, der unaussagbar die Bedingung der Möglichkeit alles begreifenden Aussagens ist. Die Annahme oder Ablehnung des Geheimnisses, das wir als die arme Verwiesenheit auf das Geheimnis der Fülle sind, macht unsere Existenz aus; das vorgegebene Worauf unserer annehmenden oder ablehnenden Entscheidung als der Tat der Existenz ist das Geheimnis, das wir sind, und dieses ist unsere Natur, weil die Transzendenz, die wir sind und die wir tun, unser und Gottes Dasein beibringt, und beide als Geheimnis”. K. RAHNER, *SchTh IV*, 140-141 [142-143].

<sup>7</sup>K. RAHNER, *SchTh IV*, 140 [142]; ID., *SchTh VIII*, 246.

<sup>8</sup>“Er in seinem eigentlichen Wesen, in seinem ursprünglichen Grund, in seiner Natur, die arme, zu sich kommende Verwiesenheit auf Fülle ist (die Form des Geheimnisses, die wir selbst sind)”. K. RAHNER, *SchTh IV*, 140 [142].

esotérica, como tampoco Rahner pretende referirse a una realidad que todavía no se ha conocido o que aún no ha llegado a descubrirse. Para nuestro teólogo, el misterio se refiere a aquella realidad fundante que sobrepasa toda otra realidad, y en cuanto tal, no es una realidad secundaria que coexiste junto a otra ya conocida. El misterio es el horizonte infinito que nos priva de la palabra cuando apenas la hemos encontrado y, a la vez, es la realidad que siendo entregada plenamente permanece siempre distanciada<sup>9</sup>. Desde esta premisa, queremos afirmar con Rahner que el ser del hombre se cifra en la *potentia oboedientialis* que éste posee, tanto para entregarse al misterio absoluto, como para recibirlo. Expresado de un modo más claro, el hombre es “el ser que se pierde en el misterio de Dios”<sup>10</sup>.

Toda proposición formulada por una antropología teológica tendrá sentido siempre que se dirija a este horizonte ilimitado y fundante<sup>11</sup>. Como vemos, con la categoría “misterio” Rahner no hace referencia únicamente a una realidad del orden gnoseológico sino, y sobre todo, del orden ontológico. Así pues, la antropología teológica se presenta, desde la concepción de Rahner, como una antropología llamada siempre a reinterpretarse, a seguir en camino hacia la comprensión del misterio del hombre que llama y refiere a otro Misterio siempre mayor.

## 2. El hombre en la redención

El primer aspecto a considerar será el cuerpo desde su realidad creatural, y no como un producto deficiente en sí mismo. El cuerpo es una realidad creada y querida por Dios. En consecuencia, el cuerpo no puede ser un accidente en el

---

<sup>9</sup> Cfr. K. RAHNER, *SchTh* IV, 141 [143]. En una forma más clara: “Der Mensch ist der von Gott aufgerufene weltlich-leibhaftige Partner Gottes (...). Daß der Mensch diese Partnerschaft nicht von sich aus aufnimmt, sondern daß sie und damit er selbst durch Gott selbst konstituiert wird, er also selbst als er und so als Partner konstituiert ist durch die Einheit dessen, was wir Schöpfung und Gnade nennen”. K. RAHNER, *Mensch*, en *LThK* VII, 287.

<sup>10</sup> “Daß er das Wesen sei, das sich in Gott hinein verliert”. K. RAHNER, *SchTh* VIII, 245.

<sup>11</sup> Cfr. K. RAHNER, *SchTh* VIII, 245.

<sup>12</sup> Cfr. K. RAHNER, *Der Leib in der Heilsordnung*, en K. RAHNER – A. GÖRRES, eds., *Der Leib und das Heil*, Mainz 1967, 29-30 = K. RAHNER, *SchTh* XII, 407.

<sup>13</sup> Cfr. K. RAHNER, *SchTh* V, 187-188 [185].

plan de la redención<sup>12</sup>. El cristianismo profesa que todo ha sido creado por Dios y ha sido creado bueno, siguiendo al libro del Génesis. Por ende, todo lo creado es igualmente válido<sup>13</sup>. En el reconocimiento de este fundamento de la fe cristiana, Rahner destaca que no existe una contraposición entre lo material y aquello que denominamos lo espiritual. Dios no ha creado sólo lo espiritual del hombre, dejando a un lado su corporeidad o materialidad y abandonando a la naturaleza a un desarrollo sin importancia. Todo hombre y todo el hombre ha sido creado y es amado por Dios. En este contexto, consideramos necesario y de vital importancia para nuestro ensayo analizar lo que significa que el hombre *sólo alcanza lo que está llamado a ser y lo que él es como ser redimido en Cristo*<sup>14</sup>; es decir, el hombre se define desde la redención llevada a cabo en y por Jesucristo.

Rahner considera el misterio de la redención a partir de la necesidad de ser redimidos (*redención objetiva*), junto al reconocimiento y la aceptación de la misma por parte del hombre (*redención subjetiva*). Tal aceptación y reconocimiento son realizados por un hombre que, a sí mismo, no puede otorgarse la redención, si bien está *capacitado y necesitado* de ella<sup>15</sup>.

Precisamente, el que se encuentra en la perdición de la propia culpa se dirige, sin embargo, confiado al misterio que penetra su existencia sin palabras y se desprende de sí mismo, como el que, incluso, en medio de su culpa, no quiere entenderse autónomamente desde sí mismo. Éste se experimenta como el que no se perdona a sí mismo, sino como el perdonado, y experimenta este perdón, que se le envía como el amor indulgente, redentor y protector de Dios mismo, que lo perdona en cuanto se da a sí mismo, pues sólo así puede haber realmente un perdón ya no superable<sup>16</sup>.

El hombre, amenazado por su propia culpa, ha de reconocer y aceptar la oferta de libertad dada por Dios en Jesucristo, pues tal autocomunicación no

---

<sup>14</sup>Cfr. K. RAHNER, *MI*, 449. "Was der Mensch ist und eigentlich sein soll, ist er andererseits aber als Erlöste in Christus".

<sup>15</sup>Cfr. K. RAHNER, *Erlösung*, en *SMI*, 1159-1160 [V, 758-759].

<sup>16</sup>"Gerade der, der sich in der Verlorenheit seiner Schuld dennoch vertrauend an das still waltende Geheimnis seines Daseins wendet, sich selbst losläßt als der, der sich auch in seiner Schuld nicht mehr selbstherrlich von sich allein her verstehen will, erfährt sich als der, der nicht sich selbst vergibt, sondern dem vergeben wird, und er erfährt diese zugeschiedte Vergebung als die vergebende, lösende und bergende Liebe Gottes selbst, der vergibt, indem er sich selbst gibt, weil nur darin wirklich eine nicht mehr überholbare Vergebung sein kann". K. RAHNER, *GK*, 137 [164-165].

<sup>17</sup>Cfr. K. RAHNER, *GK*, 134 [161].

sólo se nos da como don (redención objetiva), sino también como condición necesaria de la posibilidad de su aceptación (redención subjetiva)<sup>17</sup>. El hombre no sólo es el destinatario de tal autocomunicación de Dios, sino que él se encuentra *habilitado* para ella, mas esta habilitación precede a su libertad y la hace posible sin que por ello predetermine su libre ejercicio; al contrario, encuentra en ella la posibilidad y el horizonte de su plena autorrealización. En este sentido, Rahner afirma: “Esta salvación acontece, entonces, como salvación de una persona libre, como consumación de la persona libre en cuanto tal, es decir, precisamente cuando esta persona se realiza a sí misma con libertad, de cara a la salvación. Nunca se produce sobre la cabeza de la persona, o a espaldas de su libertad. Una persona que se realiza a sí misma con libertad y una salvación que fuera meramente un estado objetivo producido por Dios en la persona, son conceptos que se cancelan mutuamente. Una salvación no operada con libertad no puede ser salvación”<sup>18</sup>.

Tal autocomunicación ha alcanzado en la encarnación del *Logos* su punto máximo, en el cual el hombre encuentra la realización de su dignidad y su esencia última, como ser referido a Dios<sup>19</sup>.

### 2.1 La redención como capacitación y capacidad de lo eterno

Si toda la teología ha de exponerse y presentarse como una *teología salvífica*<sup>20</sup>, los conceptos “redención”, “salvación”, “culpa” o “pecado”, no pueden ser considerados secundarios o superfluos en el cristianismo. Más aún, toda la teología de Rahner puede ser considerada como una *teología salvífica*,

---

<sup>18</sup>“Dieses Heil geschieht aber als Heil einer freien Person, als Vollendung der freien Person als solcher, also gerade dann, wenn diese Person sich tatsächlich in Freiheit, d.h. auf ihr Heil hin, selber vollzieht. Es geschieht niemals über den Kopf dieser Person hinweg an ihrer Freiheit vorbei. Eine sich selbst in Freiheit vollziehende Person und Heil, das eine bloß objektiv durch Gott allein an der Person bewirkte sachhafte Zuständlichkeit wäre, sind Begriffe, die sich gegenseitig aufheben; das nicht in Freiheit getane Heil kann nicht Heil sein”. K. RAHNER, *GK*, 151-152 [182].

<sup>19</sup>Cfr. K. RAHNER, *Inkarnation*, en *SMI*, 824 [II, 550].

<sup>20</sup>Cfr. K. RAHNER, *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*, en *MySal II*, 410 [344].

que tiene como epicentro el acontecimiento de la salvación y de la redención, considerada en su doble movimiento descendente y trascendente, tanto de la autocomunicación de Dios como de la trascendencia del hombre. Podemos asumir y reafirmar, junto con el Prof. Siebenrock, que “la teología de Rahner puede ser considerada desde el principio y consecuentemente una teología de la *sola gratia*”<sup>21</sup>. Sólo desde este presupuesto, podemos comprender muchas de las propuestas antropológicas y teológicas de Rahner.

En su teología, Rahner al considerar el tema de la redención conserva siempre las dimensiones teológica, cristológica y antropológica, sin que ello excluya que, en algunas de sus exposiciones, invierta el orden antes mencionado; es decir, que inicie con lo antropológico para llegar a lo teológico. La redención se ha de comprender como “*la definitividad misma de la libertad del hombre*”<sup>22</sup>. La libertad no es presentada, en la teología de Rahner, como una simple capacidad de elección objetual o circunstancial. Ésta es definida en pocas palabras como “la capacidad de lo eterno”<sup>23</sup>. Por ello, si no pretendemos reducir la redención a una simple mitología o poesía conceptual<sup>24</sup>, hemos de abordarla desde el acto de la libertad humana y de la gracia, en cuanto ésta posibilita realmente la plenitud de la libertad; ya que Dios, al autocomunicarse en la gracia es “*la libertad de nuestra libertad*”<sup>25</sup>. Sin embargo, Rahner no desconoce la realidad de una libertad herida por el pecado y amenazada por la posibilidad de la alienación. La redención es la liberación de una libertad privada de la trascendentalidad e imposibilitada de una alteridad real y fraternal.

La obra de la redención es totalmente una iniciativa divina, pero profundamente cristológica, ya que en Cristo se hace irrevocable la voluntad *definitiva* y *última* de dicha liberación<sup>26</sup>. No obstante, Rahner afirma la necesidad de esta liberación de la libertad no como un don solamente prometido, sino como

---

<sup>21</sup>“Rahners Theologie ist von Anfang an konsequent eine Theologie der *sola gratia*”. R. SIEBENROCK, *Gnade als Herz der Welt, der Beitrag Karl Rahner zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie*, en M. DELGADO – M. BACCHMANN, ed., *Theologie aus Erfahrung der Gnade*, Berlin 1994, 36.

<sup>22</sup>“...die Endgültigkeit dieser Freiheitstat des Menschen selber”. K. RAHNER, *SchTh* XV, 237.

<sup>23</sup>“...das Vermögen des Ewigen”. K. RAHNER, *SchTh* VI, 225 [220].

<sup>24</sup>Cfr. K. RAHNER, *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*, en *MySal* II, 413 [347].

<sup>25</sup>Cfr. K. RAHNER, *SchTh* II, 100 [104].

<sup>26</sup>Cfr. K. RAHNER, *SchTh* VI, 235 [231].

la vocación más profunda y real desde la que el hombre está constituido y orientado. Dicha liberación, como apertura que capacita o trascendencia de la libertad, es constituida y posibilitada desde la autodonación y entrega amorosa de Dios al hombre. En consecuencia, la libertad sólo encuentra su horizonte hermenéutico en el espacio sin límites y en el misterio del amor infinito que llamamos Dios<sup>27</sup>.

Al considerar la redención desde lo alto, de un *modo descendente*, debemos considerar en la teología de Rahner un aspecto igualmente profundo de la creación del ser humano, pues esta creación no es un simple acto de Dios *hacia afuera*, como ser supremo que juega con los dados de la realidad. La antropología rahneriana centra su atención en lo más propio del cristianismo: en la encarnación del Verbo; pues, en ella se hace evidente aquello que desde la creación es una realidad<sup>28</sup> que en “la carne, el hombre en cuanto hombre corporalmente concreto e histórico es, precisamente, lo que llega a ser cuando el *Logos*, saliendo de sí mismo, se manifiesta. El hombre es entonces la autoexpresión de Dios mismo hacia fuera en la nada vacía de la criatura<sup>29</sup>; en otras palabras, “la carne que es el hombre es la autoexpresión de Dios mismo<sup>30</sup>”. Con esta definición, Rahner no afirma que Dios ha creado otro dios; mucho menos se podría entender al hombre como un rival de Dios o el resto deficiente de su obra. Todo lo contrario, el hombre es “la abreviatura, la cifra de Dios<sup>31</sup>”, la gramática divina para que Dios se pueda manifestar<sup>32</sup>.

Para la antropología teológica, el hombre no es únicamente un producto de un proceso de factores externos e internos, mucho menos un objeto entre

---

<sup>27</sup>Cfr. K. RAHNER, *SchTh* VI, 229 [225].

<sup>28</sup>“Wir haben durchaus das Recht, Schöpfung und Menschwerdung nicht als zwei disparat nebeneinander liegende Taten Gottes *nach außen* zu denken, die in der faktischen Welt zwei einfach getrennten Initiativen Gottes entspringen, sondern in der wirklichen Welt als zwei Momenten und Phasen eines einen, wenn auch innerlich differenzierten, Vorgangs der Selbstentäußerung und Selbstäußerung Gottes in das andere von sich hinein”. K. RAHNER, *SchTh* V, 205 [203].

<sup>29</sup>“Fleisch, Mensch als Fleisch leibhaftig konkreter, geschichtlicher ist gerade das, wir, wenn der *Logos*, aus sich selbst heraustretend, sich selber aussagt. Mensch ist also die Selbstaussage Gottes aus sich heraus in die leere Nichtigkeit des Geschöpfes”. K. RAHNER, *SchTh* XII, 411.

<sup>30</sup>“Das Fleisch, das der Mensch ist, ist die Selbstaussage Gottes selbst”. K. RAHNER, *SchTh* XII, 412.

<sup>31</sup>“Die Abkürzung, die Chiffre Gottes ist der Mensch”. K. RAHNER, *SchTh* IV, 150 [153].

<sup>32</sup>Cfr. K. RAHNER, *SchTh* III, 44 [43].

tantos otros de la creación. La antropología cristiana considera al hombre en cuanto llamado a la cooperación con el plan divino y capacitado a la escucha de la palabra de Dios; más aún, connatural a Dios mismo. Esta *connaturalidad* se manifiesta plenamente en la encarnación del Verbo. Desde ella podemos afirmar que “el hombre es la finitud dotada de la infinitud de Dios”<sup>33</sup> y, en concreto, que el cuerpo, este cuerpo humano, es finitud de esta infinitud<sup>34</sup>. De lo contrario, la encarnación sería una segunda creación, Cristo hubiese asumido otra carne que no es ésta. El hombre existe en su condición real y corporal porque es posible la alienación ontológica del *Logos*<sup>35</sup>. Si Dios ha asumido esta naturaleza, este cuerpo y se ha hecho carne, es porque esta carne, este cuerpo, esta realidad humana y material, puede ser asumida por Dios.

Dios ha asumido una naturaleza humana porque esta naturaleza es, en virtud de su esencia, abierta y asumible, porque sólo ella —a diferencia de lo definido, que carece de trascendencia— puede existir en la plena entrega de sí misma y llegar, justamente así, a la perfección de su propio sentido<sup>36</sup>.

Esta carne y este cuerpo no sólo son posibles para que el *Logos* se encarne y, luego, una vez encarnado, éste pudiera perder su significado, como si la encarnación se fundamentase sobre una concepción meramente instrumental del cuerpo. Recordemos que para Rahner esta carne no es sólo lo que adviene cuando el *Logos* sale de sí mismo y se manifiesta, sino también que esta carne asumida en “Jesús hombre no sólo *fue* por una vez de suma y decisiva importancia para nuestra salvación, es decir, para nuestro hallazgo real de Dios absoluto, por sus obras históricas y ya pasadas de la Cruz, etc., sino que es ahora y siempre, en cuanto criatura, *la permanente apertura* de nuestra finitud al Dios vivo de

---

<sup>33</sup>“Daß der Mensch die mit der Unendlichkeit Gottes begabte Endlichkeit sei”. K. RAHNER, *SchTh* V, 17 [17].

<sup>34</sup>Cfr. K. RAHNER, *SchTh* IV, 150 [153].

<sup>35</sup>Cfr. K. RAHNER, *SchTh* IV, 123 [125].

<sup>36</sup>“Gott hat eine menschliche Natur angenommen, weil diese wesensmäßig die offene und annehmbare ist, weil sie allein (im Unterschied zum transzendenzlosen Definierten) in der vollen Übereignetheit existieren kann und darin gerade zur Vollendung ihres eigenen unbegreiflichen Sinnes gelangt”. K. RAHNER, *SchTh* IV, 143 [146].

<sup>37</sup>“Jesus der Mensch *war* nicht nur einmal von entscheidender Bedeutung für unser Heil, d.h. für das wirkliche Finden des absoluten Gottes, durch seine historischen und jetzt vergangenen Taten des Kreuzes usw; sondern er *ist* jetzt und in Ewigkeit als der Menschgewordene und Geschöpfgebliebene die dauernde Offenheit unserer Endlichkeit auf den lebendigen Gott unendlichen, ewigen Lebens, und er ist darum auch in seiner Menschheit die geschaffene”. K. RAHNER, *SchTh* III, 57 [56].

la vida eterna e infinita”<sup>37</sup>. La encarnación y la resurrección de Jesús manifiestan el valor permanente y decisivo que esta carne tiene en el orden de la salvación. Ya que en esta carne hemos sido redimidos y en ella se manifiesta que “la redención es, en términos cristianos, la salvación de todo el hombre, es la redención de su concreción, por tanto, también de lo que llamamos su corporeidad y su historia, cosas de las cuales no viene redimido, pero de las que ve su perfeccionamiento y consecuente transformación”<sup>38</sup>. A partir de esta afirmación de Rahner, podemos destacar dos aspectos fundamentales en el desarrollo de nuestro tema. En primer lugar advertimos que esta realidad material no es una simple ilusión que desaparecerá completamente o que perderá su valor total frente a la realidad divina cuando ella sea asumida y llevada a la plenitud<sup>39</sup>. Obviamente, nos referimos a una materialidad o corporeidad glorificada, asumida, plenificada y transfigurada, pero siempre una corporeidad.

En segundo lugar, hemos de profundizar sobre el ritmo que surge entre la *identidad* y la *diferencia*. El movimiento descendente en la teología de Rahner no implica una reducción de Dios y su obra bajo la forma de un inmanentismo sin salida; dicho reduccionismo sería herético y peligroso<sup>40</sup>. Entre el orden creado y el orden de la redención existe una *dialéctica real y ontológica* que refleja una *unidad* y, a la vez, una *diferencia*<sup>41</sup>. Entendiendo que la redención asume la forma de una *unidad en la pluralidad*, no puede ser considerada como un momento aislado en la historia de la salvación, si bien se distingue de los otros momentos de esta historia, en cuanto realidad verdadera en sí misma. Ella guarda

---

<sup>38</sup>“Erlösung meint christlich das Heil des ganzen Menschen, ist Erlösung seiner Konkretheit, also auch dessen, was wir seine Leiblichkeit und seine Geschichte nennen, von denen er nicht erlöst wird, sondern zu deren eigener, diese verwandelnder Vollendung er kommt”. K. RAHNER, *SchTh* XV, 238.

<sup>39</sup>Cfr. K. RAHNER, *SchTh* III, 53 [52].

<sup>40</sup>Cfr. K. RAHNER, *Sendung und Gnade*, 53.

<sup>41</sup>Cfr. K. RAHNER, *Sendung und Gnade*, 58-59.

<sup>42</sup>“Die Erlösungswirklichkeit bedeute eine Heilung, Heiligung und Verklärung der Welt und (umgekehrt)”. K. RAHNER, *Sendung und Gnade*, 51.

una unidad real y significativa en cada uno de los otros momentos y viceversa. Sólo así es posible comprender que “la realidad de la redención significa una salvación, salvación y glorificación del mundo y viceversa”<sup>42</sup>.

Esta obra de la redención sobrepasa la caída del hombre y no depende exclusiva y únicamente de ella. La redención es una iniciativa y un ofrecimiento

---

<sup>43</sup>Cfr. K. RAHNER – H. VORGRIMLER, *Erlösung*, en *KTW*, 97. Aun cuando Rahner afirma una *auto-redención*, tal propuesta no puede ir separada del concepto del *existencial sobrenatural*. La realidad de la redención permaneciendo pura iniciativa divina y mantenido su sentido objetivo, es decir, entendida ésta como “(Objektive E. Bedeutet) also die von Gott gewirkte Konstitution derjenigen geschichtlich konkreten Freiheitssituation, in der vergebende Heilswille Gottes als Angebot an die Freiheit des Menschen geschichtlich in eschatologischer Irreversibilität sich präsent setzt und erscheint und von der und in der allein der Mensch in Freiheit die angebotene Vergebung annehmen kann”. K. RAHNER, *Erlösung*, en *SM I*, 1162-1163 [V, 762]. Por lo tanto, ésta no puede ser separada de su aspecto *subjetivo*; en tal sentido, se debe mostrar que la redención o voluntad de perdón del Padre no es sólo un don u ofrecimiento que el hombre recibe desde arriba. Cfr. K. RAHNER, *Erlösung*, en *SM I*, 1163 [V, 762]. La redención es presentada por Rahner como la condición esencial y existencial de posibilidad que desde lo más propio de su ser el hombre se encuentra capacitado en la gracia para aceptar y responder a este ofrecimiento de salvación. En tal sentido, para Rahner no existe ninguna dificultad en la estrecha vinculación de la redención entendida ésta en su aspecto objetivo y subjetivo, es decir, de una reciprocidad entre la auto-redención y la hetero-redención. Tal intrínseca unión “Daraus ergibt sich auch eine Einheit von aktueller und zukünftiger Soteriologie. Die Soteriologie darf die Erlösung durch Gott in Christus (wiederum in Überschreitung des Schemas aller Satisfaktionstheorien) nicht bloß darstellen als Voraussetzung für ein Handeln Gottes, der später in einer neuen Initiative die Welt vollenden wird, sondern als das das Künftige schon in sich tragende entscheidende Moment (Anfang) an dem Geschehen, in dem die Welt vom Ursprung her auf ihre Vollendung hin von Gott innerlich hinbewegt wird (...). Fundamentaltheologisch muß die Soteriologie beachten, daß die Objektivität der Erlösung nicht daran hängt (...) daß auch durch sie Gott bewegt wird, der Welt gnädig zu sein, Sie ist vielmehr die konkrete Weise, in der Gott aus freier Initiative sich der Welt auch als sündiger zuwendet und sie annimmt; die geschichtl. Erscheinungsform der absoluten und vollzogenen Annahme dieser infralapsarischen Welt, in der alles Heil einen von Gott gesetzten Zusammenhang mit Christi Sein und Schicksal insofern als höchstes Moment der einen Welt eo ipso grundlegend für alles andere in ihr ist. – Die Idee der Selbsterlösung müßte nicht bloß kategorial mit Hinweis bekämpft werden, daß der Mensch Sünder vor Gott ist und ihm somit nur Gott vergeben kann. Es müßte transzendental gezeigt werden, daß der Mensch schon vom Ursprung her der Empfangenden ist, dem sich die Wirklichkeit (Sein) von sich aus (letztlich frei und vom Menschen unverfügbar) zuschickt; die absolute Selbstmitteilung Gottes hat (als von de Wesenswurzel des Menschen her geschehend) das Dilemma von Fremd- und Selbsterlösung schon überholt, genau wie die Schöpfung reine Tat Gottes und Konstitution des Menschen gerade in seine Freiheit (als Vermögen und Tat) hinein ist”. K. RAHNER, *Soteriologie*, en *LThK VII*, 895-896.

<sup>44</sup>Cfr. K. RAHNER, *Erlösung*, en *SM I*, 1164 [V, 763].

divino<sup>43</sup>. Para Rahner, fuera de la gracia de Cristo<sup>44</sup>, (es imposible hipotizar lo que sería el mundo sin la Gracia de Cristo) es imposible hipotizar sobre lo que sería el mundo y lo que conformaría su realidad más íntima, ya que la redención no es única y exclusivamente una doctrina restringida a la eliminación del pecado. Es cierto que nuestra libertad se encuentra amenazada por el pecado y que el pecado es una posibilidad real en nuestra historia, pero la gracia precede al pecado y la voluntad salvífica del Padre antecede nuestra libertad de cerrarnos ante Él. Así comprendemos la redención, no como un plan alternativo emprendido por Dios frente a un supuesto fracaso de su primera creación<sup>45</sup>, sino como la salvación del hombre en Cristo, donde el amor divino precede a la libertad humana. La redención es la salvación establecida no sólo como posibilidad sino también como realidad constitutiva del hombre, en cuanto que la redención nos determina existencialmente hasta preceder nuestra propia y libre aceptación<sup>46</sup>. La salvación no puede ser entendida como un piso añadido al hombre, ésta debe hacer referencia a su propia *esencia trascendental*; de lo contrario, se corre el riesgo de considerar la redención salvífica realizada en Cristo como un simple mito o algo secundario y coyuntural. En consecuencia, Rahner argumenta: “Es imposible entender la identificación con el acontecimiento salvífico si no se comprende que el hombre es un ser que, para responder a su naturaleza, tiene que realizarse necesariamente en la realidad concreta de la historia (...). En efecto, si la salvación es también acontecimiento histórico, afecta precisamente a la auténtica naturaleza del hombre porque ésta se realiza en orden a la salvación o a la no salvación. Por tanto, si la revelación y la teología se refieren esencialmente a la salvación como tal, es imprescindible que ambas se planteen, a propósito de todo tipo de objetos, la pregunta por la esencia del hombre en cuanto ésta implica la capacidad de ser afectada por este objeto en orden a la salvación. En otras palabras, el

---

<sup>43</sup>Cfr. K. RAHNER, *Soteriologie*, en SM IV, 591 [VI, 461-462].

<sup>46</sup>Cfr. K. RAHNER, *Soteriologie*, en SM IV, 594-596 [VI, 466].

<sup>47</sup>“Aber trotzdem hat sich die Identifizierung mit dem Heilsereignis selbst erst verstanden, wenn sie begreift, daß der Mensch das Wesen ist, das sich notwendig in der Konkretheit der Geschichte vollziehen muß, um seinem Wesen zu entsprechen (...) Denn ist das Heil auch geschichtliches Ereignis, so meint es eben doch gerade das eigentliche Wesen des Menschen, weil gerade dieses in Heil oder Unheil hinein vollzogen sind. Sind also Offenbarung und Theologie wesentlich auf das Heil als solches bezogen, so erfordert dieses Wesen von Offenbarung und Theologie bei jedem Gegenstand gleich welcher Art die Frage nach dem Wesen des Menschen, insofern dieses zu seinem Heil von diesem Gegenstand soll betroffen werden können”. K. RAHNER, *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*, en MySal II, 409-410 [344].

significado salvífico de un objeto de la teología, significado que es un momento necesario de todo objeto teológico, sólo puede descubrirse si, a la vez, se descubre la capacidad del hombre para recibir salvíficamente dicho objeto<sup>47</sup>.

Esta capacidad de recibir la redención como parte de la *esencia trascendental* o la *condición existencial de posibilidad* del hombre no implica que éste, visto en sí mismo, no se reconozca como necesitado de esta redención y llamado a una apertura trascendente de su estado finito<sup>48</sup>.

Partiendo del hecho que Dios se ha automanifestado definitiva y absolutamente en esta carne, y de que en la encarnación, muerte y resurrección de Cristo lo finito no es sencillamente una realidad secundaria o accidental, sino la condición previa, única y necesaria de nuestra redención, entonces, la lógica de la redención nos muestra que aquello que Dios asume no desaparece o disminuye cuando esta realidad es asumida por Dios, al contrario, la realidad asumida es llevada a su total plenitud y perfección cuando Dios decide automanifestarse y, así, asumir esta realidad finita. Lo finito ubicado frente al Otro, abocado fuera de sí, encuentra en este “fuera de sí” lo más propio de sí y lo que lo constituye en su *suidad*. Así entendemos que la realidad finita no se encuentra destinada a la nada, como tampoco a un desvanecimiento progresivo, porque desde la redención se muestra claramente que no existe un abismo irreconciliable entre lo finito y lo infinito.

Aquí tocamos la dificultad más radical de la ontología cristiana: la coexistencia entre la plenitud infinita del ser absoluto de Dios y la existencia finita y subjetiva. Para el cristiano, la verdadera redención no es el desvanecimiento de lo finito, como tampoco el perfeccionamiento de lo finito en sí mismo al lado de Dios infinito, que entonces sólo sería concebido como la causa extrínseca de la perfección o como su garante. Esta plenitud infinita del ser es el perfeccionamiento de la misma finitud, plenitud que no crea dicho perfeccionamiento, sino que lo es. Que pueda existir una relación similar entre el absoluto y el contingente, entre el infinito y lo finito, que el infinito sin nombre pueda ser el perfeccionamiento de la multiplicidad de lo finito, que el evento del infinito signifique la vida y no el ocaso de la finitud, ésta es la convicción metafísica fundamental del cristianismo, convicción que puede ser realmente compartida en la existencia humana sólo allí donde ella es sostenida por la gracia de Dios, es decir, por la autocomunicación de Dios. Podemos decir, recíprocamente, que

---

<sup>48</sup>Cfr. K. RAHNER, *Erlösung*, en *SMI*, 1159 [V, 758-759].

cada concepción, que en el fondo se imagine explícita o implícitamente como una satisfacción, una beatitud, una plenitud última del hombre, que no sea el absoluto del Dios trino, no sería capaz de proponer una redención cristiana, sino que sería, sólo, si se puede decir, una forma beata de condenación del hombre y nada más. El hecho de que el hombre sea llamado y habilitado por Dios a tal redención, constituye la dignidad suprema y la máxima exigencia pensable puesta a la existencia humana<sup>49</sup>.

### 3. El hombre, espíritu y materia

Rahner estima la corporeidad, en su carácter espacio-temporal, como la única forma que el hombre posee y en la cual él se define en tanto hombre<sup>50</sup>. Dicha corporeidad ciertamente no se limita a una consideración meramente física o sencillamente material, aun sin excluirla. La corporeidad hace referencia al hombre en cuanto situado en el mundo, dentro de un espacio y un tiempo, dentro de un conjunto de relaciones múltiples y complejas. Desde la corporeidad,

---

<sup>49</sup>“Hier berühren wir die radikalste Schwierigkeit einer christlichen Ontologie: nämlich die Koexistenz der unendlichen Seinsfülle des absoluten Gottes und des endlichen, subjekthaften Seienden. Für den Christen ist die Wahrheit der Erlösung nicht das Verschwinden des Endlichen, ist auch keine Vollendung des Endlichen in sich selber neben dem unendlichen Gott, der dann nur als die der Vollendung selber äußere Ursache ihrer und als ihr Garant aufgefaßt würde, sondern diese unendliche Seinsfülle ist die Vollendung dieses Endlichen selbst, die diese Vollendung nicht schafft, sondern selber ist. Daß ein solches Verhältnis zwischen dem Absoluten und Kontingenten, zwischen dem Unendlichen und Endlichen bestehen könne, daß das namenlose Unendliche die Vollendung des vielfältigen Endlichen sein könne, daß die Ankunft des Unendlichen das Leben und nicht den Untergang des Endlichen bedeute, das ist die metaphysische Grundüberzeugung des Christentums, die wohl real nur durchgetragen werden kann in der menschlichen Existenz, wo sie durch Gottes Gnade, also durch Gottes eigene Selbstmitteilung getragen wird. Umgekehrt aber gilt auch: jede Vorstellung, die im Grunde genommen ausdrücklich oder implizit ein letztes Befriedigtsein, Beglücktsein, Erfülltsein des Menschen sich denken würde, das nicht die Absolutheit des dreifaltigen Gottes selber wäre, würde keine christliche Erlösung bedeuten, sondern wäre nur, wenn man so sagen darf, die selige Form der Verdammtheit des Menschen und nichts anderes. Daß der Mensch durch Gott berufen und befähigt ist zu einer solchen Erlöstheit, macht die letzte Würde und die äußerste Überfordertheit der menschlichen Existenz aus”. K. RAHNER, *SchTh* XV, 240-241.

<sup>50</sup>Cfr. K. RAHNER, *SchTh* I, 313 [290].

el hombre es posibilitado a la apertura con este mundo y con Dios. El cuerpo humano es mucho más que una simple suma de procesos químicos y orgánicos, es mucho más que un simple objeto; por tanto, “no podemos tener la impresión de que nuestro cuerpo termine allí donde termina nuestra piel, como si nos encontrásemos en un saco en el cual existen varias cosas que finalizan claramente con esta piel”<sup>51</sup>. El cuerpo, entendido como un organismo vivo, no es una sustancia completa en sí misma. La corporeidad afirma que el hombre es una *unidad plural y abierta*, y no únicamente referida a sí misma, sino también referida y abocada hacia el exterior. En cuanto *espíritu en el mundo*, la corporeidad es comprendida siempre como un “*sistema abierto*”<sup>52</sup>.

En este sentido, nuestra experiencia será siempre *corporal-espiritual o espiritual-corporal*, pero jamás simplemente material o incorpórea. “Aquello que llamamos nuestra interioridad es la interioridad de un espíritu corpóreo concreto, de un espíritu encarnado. Aquello que llamamos lo externo del hombre es justo lo externo de este mismo espíritu encarnado”<sup>53</sup>. El cuerpo y el alma no son dos realidades cerradas o completas en sí mismas que se excluyen mutuamente o se contradistinguen fácilmente. ¿Dónde inicia nuestro cuerpo y dónde nuestra alma? ¿Dónde termina uno y dónde termina el otro? Su delimitación no es cosa clara. Tampoco creemos que se pueda solucionar el problema acusando al término “alma” de ser ajeno a la concepción original de la antropología cristiana. Mucho menos resolvemos el problema reafirmando la simple materialidad corporal, pues entonces deberíamos preguntarnos: ¿Qué es y cómo podemos comprender esta materialidad? Sobre todo en el reconocimiento sincero de que ni siquiera las ciencias naturales nos pueden ofrecer un concepto claro y comprensivo de la totalidad de ella<sup>54</sup>.

---

<sup>51</sup>“Wir dürfen natürlich in diesem Zusammenhang nicht den Eindruck haben, unser Leib höre dort auf, wo die Haut aufhört, als ob wir gleichsam so ein Sack wären, in dem Verschiedenes drin ist, das eindeutig an dieser Haut aufhört”. K. RAHNER, *SchTh* XII, 426.

<sup>52</sup>Cfr. K. RAHNER, *SchTh* XII, 426.

<sup>53</sup>“Das, was wir unsere Innerlichkeit nennen, ist die Innerlichkeit eines leibhaftig konkreten Geistes, eines inkarnierten Geistes. Und das, was wir Äußerlichkeit des Menschen nennen, ist die Äußerlichkeit eben dieses selben inkarnierten Geistes”. K. RAHNER, *SchTh* XII, 419.

<sup>54</sup>Cfr. K. RAHNER – P. OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation*, Freiburg i. Br. 1961, 45.

<sup>55</sup>Cfr. K. RAHNER, *SchTh* XII, 420.

Nuestro teólogo percibe, desde la antropología cristiana, la imposibilidad total de una separación del cuerpo y del alma<sup>55</sup>. Sin embargo, una distinción conceptual (metafísica o meta-existencial) de ambas realidades humanas resulta del todo justificada y posible, incluso relevante, en las exposiciones del magisterio y la teología cuando hacen referencia a las realidades que conforman al hombre<sup>56</sup>. Ahora bien, aun justificando una distinción conceptual no por ello se legitima una separación real. Ante todo habría que sostener que la simple distinción en el hombre entre alma y cuerpo es insuficiente<sup>57</sup>, ya que “cuando nos expresamos sólo sobre una sustancia espiritual y anímica, sobre la unicidad del alma, sobre la unidad del cuerpo-alma, sin duda alguna no se caracteriza con claridad al hombre como *partner* de Dios”<sup>58</sup>. Rahner, en el desarrollo de su antropología, define al hombre con insistencia desde el espíritu y la materia, más que como un ser que posee un cuerpo y un alma. Por ello estimamos prudente dedicar una breve reflexión en torno a los términos “espíritu” y “materia”.

### 3.1 El hombre como espíritu corporal

Comprender la categoría *espíritu* aplicada al hombre es de importancia fundamental si se pretende abordar la concepción antropológica de K. Rahner. La esencia del hombre, en cuanto espíritu, radica en el ser un *sujeto* llamado y capacitado, en su autotranscendencia, en la apertura radical hacia el infinito. Contrariamente a cualquier *monismo radical*, en el espíritu el hombre es liberado de la mera *objetualidad* del cosmos; y, en claro distanciamiento frente a cualquier *monismo espiritual*, es por medio de la materia que este espíritu es capaz de autotranscenderse. Lo material no puede estar referido a un simple material de desecho, a un accidente o condición coyuntural en el ser humano. La materia es la única realidad en la que el hombre es espíritu. El hombre sólo

---

<sup>56</sup>Cfr. K. RAHNER, *SchTh* XII, 418-420.

<sup>57</sup>Cfr. K. RAHNER, *SchTh* XII, 421.

<sup>58</sup>“Wenn nur von geistig-substantieller Seele, von der Einzigkeit der Seele, von Leib-Seele Einheit die Rede ist, so ist damit zweifellos der Mensch nicht sehr ausdrücklich als *Partner Gottes* charakterisiert”. K. RAHNER, *Der Mensch in der Schöpfung*, Bd. VIII, 246. Lo denotado es nuestro.

<sup>59</sup>Cfr. K. RAHNER, *GW*, 36 [48].

<sup>60</sup>“Das Wesen des Seins ist Erkennen und Erkenntsein in einer ursprünglichen Einheit”. K. RAHNER, *HW*, 55.

se entiende a sí mismo como espíritu corporal, en cuanto él es un ser en el mundo<sup>59</sup>.

Más aún, sostener que el ser humano sea espíritu significa que “la esencia del hombre es la absoluta apertura al ser en general”<sup>60</sup>, una apertura vivida y realizada desde la materia; ya que el hombre no es un espíritu atemporal o acósmico, lo que representaría un abstraccionismo, sino un espíritu encarnado o espíritu en el mundo. Rahner, al concluir su obra “*Espíritu en el mundo*”, mostraba al hombre como un ser que transita entre dos realidades (la material y la espiritual) que no pueden simplemente obviarse o contraponerse como irreconciliables. Por ello, el hombre, en cuanto espíritu, se encuentra en el mundo, y a la vez, es llamado hacia Dios, es limitado por el tiempo y capacitado para lo eterno<sup>61</sup>. En su obra “*El oyente de la palabra*”, Rahner precisó con mayor profundidad y hondura esta tesis. El hombre se encuentra orientado, dentro de esta historicidad y en este carácter mundano, al “evento histórico de la revelación” y es así capacitado para su escucha, puesto que “el hombre es hombre sólo porque es el camino hacia Dios, lo sepa o no expresamente, lo quiera o no. Él es siempre el ser finito totalmente abierto a Dios”<sup>62</sup>. En esta unidad real existente entre el espíritu y la materia, el espíritu no se reduce o se contrapone a lo material, y viceversa. Lo propio de cada realidad no se diluye ni se pierde en la otra, sino que, siendo cada una en sí misma particular y propia, diferente y específica, no puede ser lo que es sino en la profunda unidad con y para la otra.

El hombre es *espíritu* que se encuentra esencialmente frente al Dios escondido y libre, cuyo significado no puede ser precisado partiendo del mundo o del hombre. En consecuencia, no se puede fundar una relación con Él positiva y definitivamente de modo unívoco, es decir, partiendo desde abajo, sino sólo desde Dios mismo. El hombre debe, por lo tanto, dejarse condicionar siempre por la posibilidad de una revelación de este Dios en la que él llega a ser plenamente sí mismo, ya que en su relación trascendental, dispuesta libre e ineludiblemente por Dios en éste o en aquel modo, constituye también su esencia concreta. El hombre *es* un ser *histórico*, también como espíritu, por lo tanto no sólo su

---

<sup>61</sup>Cfr. K. RAHNER, *GW*, 298-300 [386-287].

<sup>62</sup>“Er ist dadurch allein Mensch, daß er immer schon auf dem Weg zu Gott ist, ob er ausdrücklich weiß oder nicht, ob er es will oder nicht, denn er ist immer die unendliche Geöffentlichkeit des Endlichen für Gott”. K. RAHNER, *HW*, 86.

<sup>63</sup>“Der Mensch ist *Geist*, der wesentlich vor dem unbekanntem Gott steht, vor dem freien Gott, dessen Sinn nicht vom der Welt und des Menschen her bestimmbar ist, so daß ein

existencia biológica, sino también su existencia espiritual se inserta en la historia. En consecuencia, a raíz de su esencia originaria está orientado al evento histórico de la revelación, en cuanto ésta se verifique. Si Dios en su libertad, en vez de revelarse se cerrase en su silencio, el hombre alcanzaría entonces el último y más alto grado de perfección de su existencia espiritual y religiosa escuchando el silencio de Dios<sup>63</sup>.

Según Rahner, este espíritu que el hombre posee no puede derivar de la materia o del mundo material, ya que la materia es inerte, es una forma vacía y limitada<sup>64</sup>. Dicha indeterminación de la materia es sólo en virtud de su “apertura y la automanifestación del espíritu personal en la finitud”<sup>65</sup>. En ningún momento esta indeterminación de la materia puede entenderse en sentido platónico dualista, o como un desprecio a lo material. Rahner sostenía, muy convencido, que en el cristianismo “el espíritu se busca y encuentra a sí mismo a través de la completa plenitud del elemento material”<sup>66</sup>. Por ende, es importante señalar que lo material es verdaderamente parte de la realidad y de una realidad que está llamada a la redención y a su plenificación<sup>67</sup>.

Es importante destacar que el hombre posee el espíritu sólo como *anticipación (Vorgriff)*, porque él no es el espíritu absoluto, él es espíritu finito.

---

positiv und endgültig eindeutiges Verhältnis zu ihm auch nicht von unten her, sondern nur von Gott selbst gestiftet werden kann und der Mensch selbst daher immer mit der Möglichkeit einer Offenbarung dieses Gottes rechnen muß, wobei diese Offenbarung den Menschen erst ganz zu sich selbst bringt, da sein von Gott frei und unableitbar so oder so verfügbares Transzendenzverhältnis sein konkretes Wesen mitkonstituiert. 2. Der Mensch ist eben darin ein *geschichtliches* Wesen, auch und gerade als Geist, so daß er nicht bloß in seiner biologischen Existenz, sondern auch in der Begründung seiner geistigen Existenz zu einer Hinwendung zu seiner Geschichte verpflichtet ist. Daraus folgt, daß er von vornherein aus seinem ursprünglichen Wesen schon hingerichtet ist auf das geschichtliche Vorkommen einer Offenbarung, wenn eine solche sich ereignen sollte, und, wenn Gott als freier sich nicht offenbaren, sich verschweigen wollte, der Mensch darin zum letzten und höchsten Selbstvollzug seiner geistigen und religiösen Existenz käme, daß er auf das Schweigen Gottes hörte”. K. RAHNER, *HW*, 29-30.

<sup>64</sup>Cfr. K. RAHNER, *HW*, 158.

<sup>65</sup>“Materie ist also die Offenheit und das Sich-in-Erscheinung-Bringen des personalen Geistes in der Endlichkeit”. K. RAHNER – P. OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation*, 54.

<sup>66</sup>“Er sich selbst (der Geist) durch die Vollendung des Materiellen sucht und findet”. K. RAHNER – P. OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation*, 53.

<sup>67</sup>Cfr. K. RAHNER, *SchTh* II 223 [229]; ID., *SchTh* V, 217 [201]; ID., *SchTh* III, 53 [52].

Ni él, ni el orden natural le entregan el espíritu a la materia. “El conocimiento humano, en cuanto que es anticipativo, está orientado a lo absolutamente infinito y, por esto, el hombre es espíritu. Él posee siempre lo infinito sólo como anticipación, y de ahí que el hombre sea espíritu finito. El hombre es espíritu porque se encuentra colocado delante del ser en su totalidad que es en sí mismo infinito. El hombre es finito porque sólo tiene este infinito en la amplitud absolutamente ilimitada de su anticipación”<sup>68</sup>.

En este aspecto, Rahner no se aleja de toda la tradición antropológica tomista. Hemos presentado que para él, el hombre es esencialmente corpóreo; aunque no se puede reducir el hombre sólo a esta dimensión, así como esta dimensión no es aspecto secundario, coyuntural o accidental en su constitución. Por consiguiente, no puede formularse una noción del hombre que ignore la dimensión corpórea como tampoco el cristianismo puede presentar una consumación o plenificación del mismo que no incluya, de igual manera, esta dimensión. Si bien es cierto que el hombre se conforma y se distingue en la conjugación de su realidad material y espiritual como una “*unidad dialéctica*”<sup>69</sup>, la materia, pues, se encuentra incapacitada para ser la *forma* del espíritu. Esta precedencia de la dimensión espiritual no ha de ser entendida necesariamente

---

<sup>68</sup>“Die menschliche Erkenntnis ist als vorgeifende auf das schlechthin ausgerichtet, und darum ist der Mensch Geist. Er hat dieses Unendliche immer nur im Vorgriff, und darum ist er endlicher Geist. Der Mensch ist Geist, weil er sich vor das an sich unendliche Sein im Ganzen gestellt findet. Er ist endlich, weil er dieses Unendliche nur in der schlechthin umgrenzten Weite seines Vorgriffs hat”. K. RAHNER, *GW*, 146 [190].

<sup>69</sup>Cfr. K. RAHNER – P. OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation*, 47.

<sup>70</sup>“Aber diese Einschränkung des Beschränkten (Materielles genannt) kann geschehen und geschieht eben im Geist, vor allem auch dort, wo dieser Geist selbst so in die Materialität eingeht, daß er sie von sich unterscheidet und bei sich behält als Moment seiner eigenen Geistwerdung, seines Zusichkommens, nämlich im Menschen”. K. RAHNER – P. OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation*, 52. Desde este binomio espíritu-materia, nos parece oportuno referirnos a otro binomio sin el cual la antropología de Rahner sería incompleta: Nos referimos en específico al binomio naturaleza-persona. Para Rahner “Person ist der Mensch, insofern er über sich frei verfügend entscheidet, seine eigene endgültige Wirklichkeit als Tat seiner Freiheitsentscheidung über sich selbst hat. Natur ist alles am Menschen, was und insofern es dieser Verfügung über sich selbst als ihr Gegenstand und Bedingung ihrer Möglichkeit vorgegeben sein muß”. K. RAHNER, *SchTh* I, 393 [364] nota 1; Véase también K. RAHNER, *SchTh* III, 86 [85]. Desde esta afirmación comprendemos que la naturaleza es lo dado o la condición previa que antecede a la persona en la realización de su libertad. Con el concepto persona se hace referencia al hombre entero en la totalidad de dimensiones (Cfr. K. RAHNER, *Mensch*, en *LThK* VII, 288). En tanto persona corporal el hombre es “ist immer erlittenes Tun und tätiges Erleiden in unauflöslicher Einheit”. K. RAHNER, *Mensch*, en *LThK* VII, 288.

como la propuesta de una antropología dualista o espiritualizada. Esta preponderancia del espíritu se afirma en función de que “sólo el espíritu puede liberar a la materia y de hecho libera al ser limitado, que es material en su limitación, sobre todo cuando este espíritu, como en el hombre, penetra en la materialidad de modo que, distinguiéndose la conserva en sí como un momento de su devenir como espíritu y de su autorreflexión o *venir a sí*”<sup>70</sup>.

Pensar lo que es la materia considerada en sí misma sólo es posible abstrayéndose de la unidad original y originada que es el hombre. Desde una posible abstracción de esta unidad, la materia se presenta como la realidad carente en sí misma de toda trascendencia<sup>71</sup>. Al considerar la noción del hombre como un *sistema abierto* que, como ya hemos visto, permite justificadamente una distinción de los elementos que lo componen; ninguno de sus componentes, considerado aisladamente, es capaz de presentar la realidad completa del hombre; ya que “el campo, el todo, no puede determinarse con los medios de determinación de las partes”<sup>72</sup>. En 1961, en una obra conjunta con P. Overhage titulada “Das Problem der Hominisation”, Rahner sostenía la imposibilidad de una derivación del espíritu de la materia, pues “el espíritu es una realidad propia, originaria, no deducible de otra y comprensible sólo partiendo de su propia experiencia. Únicamente eso nos permite decir que cosa sea la materia en sí”<sup>73</sup>. Simultáneamente la materia se comprende como “el coeficiente limitado del espíritu mismo”<sup>74</sup>, en cuanto que el espíritu sólo es posible y pensable como

---

<sup>71</sup>Cfr. K. RAHNER – P. OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation*, 48.

<sup>72</sup>“Das Feld, das Ganze, kann nicht mit den Mitteln der Bestimmung der Teile bestimmt werden”. K. RAHNER, *GK*, 184 [221]. En otras palabras “Es kann daher keine Aussage über etwas an ihm, über ein Moment in der Pluralität seines Wesens geben, die schlechterdings gleichgültig für das Übrige an ihm sein könnte oder die auch nur in ihrer Begrenztheit adäquat sein könnte, ohne vom Ganzen und Einen des Menschen her ihre genauere Sinnbestimmung zu empfangen. Daß immer beachtet werden, wenn von Leib und Seele des Menschen geredet wird. Jede Aussage über einen Teil des Menschen impliziert eine solche über das Ganze”. K. RAHNER – P. OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation*, 21.

<sup>73</sup>“Daß Geist eine eigene, ursprüngliche und von nichts anderem her ableitbare, nur von ihrer Erfahrung selbst her verständliche Wirklichkeit ist, von der her überhaupt erst gesagt werden kann, was eigentlich Materie an sich ist”. K. RAHNER – P. OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation*, 49.

<sup>74</sup>“Ein begrenztes Moment am Vollzug des Geistes selbst”. K. RAHNER – P. OVERHAGE, *Das Problem der Hominisation*, 53 .

<sup>75</sup>“Was Materie ist, kann nur vom Menschen her gesagt werden, und nicht umgekehrt, was Geist sei, von der Materie her. Wir sagen hier absichtlich: vom Menschen her und nicht vom Geist”. K. RAHNER, *GK*, 184 [221]. Lo denotado es nuestro.

“espíritu en el mundo”. En el año 1976, en su obra “Grundkurs des Glaubens”, Rahner perfilaba con mayor claridad la relación sistemática entre estas dimensiones en el hombre: “lo que es la materia sólo puede decirse desde el hombre y, a la inversa, no puede decirse desde la materia lo que es el espíritu. Decimos aquí intencionadamente *desde el hombre y no desde el espíritu*”<sup>75</sup>. El hombre, en cuanto sistema, es el resultado y la conjunción de los elementos que lo conforman; pero más aún, la comprensión del todo depende de las partes y cada una de las partes sólo es comprensible desde el todo. Desde esta visión sistemática y unitaria del hombre es casi imposible que podamos afirmar que el hombre está compuesto de espíritu y de materia<sup>76</sup>. Ello nos permite valorar a la antropología de Rahner como una antropología basada en un sistema unitario y total, que logra evitar la afirmación aislada de una parte; pues este aislamiento desfiguraría la comprensión de la totalidad, y sólo desde la totalidad se logra una inteligencia de las partes.

### ***3.2 El hombre desde el binomio naturaleza-persona***

Desde el binomio espíritu-materia, nos parece oportuno referirnos a otro, el de naturaleza-persona. Tanto el concepto de persona como el de naturaleza

---

<sup>76</sup>Cfr. K. RAHNER, *SchTh* XII, 418-421.

<sup>77</sup>J. Speck ha resumido algunos aspectos que puede tener el concepto de persona en la teología de K. Rahner. Cfr. J. SPECK, *Karl Rahners theologische Anthropologie, Eine Einführung*, München 1967, 88-177. Estos su vez han sido enumerados por P. EICHER, *Die Anthropologische Wende, Karl Rahners Philosophischer Weg von Wesen des Menschen zur Personalen Existenz*, Freiburg 1970, 358-359. Es nuestro interés subrayar que, según la opinión de J. Speck, en la misma teología de Rahner el concepto de persona puede referirse a una dimensión de la totalidad del hombre o la realización de la unidad integrada de todas las dimensiones. En sus propias palabras: “An beiden Stellen (II 219/ II 253) erscheint die Dimension der Person oder des Personalen als *eine* von mehreren, aufeinander bezogenen und einander zugeordneten Dimensionen. An andere Stellen ist vom personalen Wesen des Menschen die Rede im Sinne der Übernahme der eigenen Wirklichkeit in ihren geeinten pluralen Dimensionen; Person ist dann gleichsam verstanden als vollzogene oder gelungene Integration der pluralen Dimensionen oder Existentialien”. J. SPECK, *Karl Rahners theologische Anthropologie, Eine Einführung*, 103-104.

<sup>78</sup>“Person ist der Mensch, insofern er über sich frei verfügend entscheidet, seine eigene endgültige Wirklichkeit als Tat seiner Freiheitsentscheidung über sich selbst hat. Natur ist alles am Menschen, was und insofern es dieser Verfügung über sich selbst als ihr Gegenstand und Bedingung ihrer Möglichkeit vorgegeben sein muß”. K. RAHNER, *SchTh* I, 393 [364] nota 1; Id., *SchTh* III, 86 [85].

<sup>79</sup>Cfr. K. RAHNER, *Mensch*, en *LThK* VII, 288.

son ampliamente usados en la teología<sup>77</sup>. El primero de ellos, el de “persona, es el hombre en cuanto decide sobre sí mismo, disponiendo libremente, en cuanto posee como propia la realidad definitiva, como acto de decisión libre sobre sí mismo. La naturaleza es todo lo que (y en cuanto que) en el hombre tiene que estar previamente dado, como objeto y condición, para que esa decisión sobre sí mismo sea posible”<sup>78</sup>. El concepto de persona no se limita a una parcialidad del ser humano o a una peculiaridad del mismo<sup>79</sup>. Con este concepto se alude a *todo* el hombre y a su núcleo más íntimo y propio, *la libertad*. “Donde hay persona, hay libertad, es decir, un disponer de la propia realidad, de su configuración y de su vida mediante una decisión interior”<sup>80</sup>. Esta decisión interior siempre estará orientada positiva o negativamente a su fundamento último y trascendental: Dios y los otros. En consecuencia, “ser persona significa la autoposesión de un sujeto como tal en una referencia sapiencial y libre ante el todo”<sup>81</sup>, no sólo ante el horizonte último y trascendental, sino también ante el todo de la realidad que no es una mera suma de factores<sup>82</sup>. Siguiendo la antropología rahneriana, podemos afirmar, que la persona es una unidad centrada en sí misma y, a la vez, autotranscendente en la historia y el mundo. Se puede efectivamente afirmar, tal y como señalaba Ruiz de la Peña, que “Rahner ve el fundamento de la persona en la espiritualidad”<sup>83</sup>, siempre y cuando esta espiritualidad sea entendida como forma espiritual-sensible<sup>84</sup>. En la teología de nuestro autor, la esencia del hombre, como persona, se entiende como un ser viviente y corpóreo, personal espiritual, como un ser religioso con relación a Dios y a Cristo, a la Iglesia y a la humanidad<sup>85</sup>. Por ello no se deja reducir a algún aspecto aislado de la totalidad, ni como espíritu o materia.

---

<sup>80</sup>“Wo Person ist, da ist Freiheit, d.h. aber Selbstverfügung über ihre eigene Wirklichkeit, die Gestaltung ihres Seins und ihres Lebens aus einer inneren Entscheidung heraus”. K. RAHNER, *SchTh* III, 86 [85]. Rahner denota en forma más clara este aspecto: “Person sein ist also Selbstbesitz des Subjekts als solchen in wissender und frei Bezogenheit auf die Wirklichkeit als ganze und deren unendlichen Grund, Gott”. K. RAHNER – H. VORGRIMLER, *Person*, en *KTW*, 283.

<sup>81</sup>“Personsein bedeutet so Selbstbesitz eines Subjekts als solchen in einem wissenden und freien Bezogensein auf das Ganze”. K. RAHNER, *GK*, 41 [49].

<sup>82</sup>Cfr. K. RAHNER, *GK*, 40 [48].

<sup>83</sup>Cfr. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte, antropología teológica actual*, Burgos 1971, 226, nota 52.

<sup>84</sup>Cfr. K. RAHNER, *SchTh* I, 382-383 [354-355].

<sup>85</sup>Cfr. K. RAHNER, *SchTh* II, 253 [258-259].

<sup>86</sup>Cfr. K. RAHNER, *HW*, 165.

Ya en *Geist in Welt*, el hombre no puede ser comprendido solamente desde su espiritualidad, sino como un espíritu-encarnado o corporeidad espiritualizada. En *Hörer des Wortes* el hombre, en cuanto persona, se realiza como un ser *histórico* en una libre autoposición de sí que no ignora este espacio y tiempo<sup>86</sup>. El concepto de persona no descarta, excluye o descalifica la naturaleza. Naturaleza y persona se implican mutuamente. El hombre no llega a ser sujeto de su propia acción ignorando su naturaleza. La naturaleza precede a todo acto trascendental de la libertad, ya que es *lo dado* o la *condición previa* que antecede a la persona en la realización de nuestra libertad.

El hombre es un ser extraño, paradójico, es un sujeto espiritual que llega a sí mismo mediante el conocimiento y la libertad. No es sólo función de una realidad total mayor, lugar de paso de un acaecer más amplio, sino que obra verdaderamente, de forma irrepetible e indeducible, y se determina a sí mismo, es actor y no sólo realidad hecha. El mismo hombre, en una unidad refleja nunca suprimible del todo, está referido desde su subjetividad a un contexto más amplio de lo material y lo biológico, y en ese sentido es también producto de su ambiente, función de un todo cósmico más amplio<sup>87</sup>.

El hombre, en cuanto persona espiritual y actor de su propia existencia, no es una realidad pasiva o neutral; se *autoposee* en la realidad dada. Sin embargo, el drama de la persona se desarrolla, según la perspectiva de Rahner, en la incapacidad de realizar plena y totalmente su realidad completa y compleja, es decir, su naturaleza. Por ello, Rahner afirma categóricamente que “la persona no resume nunca su naturaleza”<sup>88</sup>, al menos hasta la muerte. Al reflexionar sobre esta idea, entendemos que el hombre, en cuanto persona, desarrolla el

---

<sup>87</sup>“Der Mensch ist ein seltsames, paradoxes Wesen: Er ist geistiges Subjekt, das in Erkenntnis und Freiheit zu sich selbst kommt, das nicht nur Funktion eines größeren Ganzen, Durchgangsstelle eines umfassenderen Geschehens ist, sondern wirklich in einer unableitbaren Einmaligkeit handelt und sich selbst bestimmt, Täter und nicht nur Getanes ist. Und derselbe Mensch ist in einer reflex nie völlig auflösbaren Einheit mit dieser seiner Subjekthaftigkeit einbezogen in einen größeren Zusammenhang des Materiellen und des Biologischen, in diesem Sinn auch Produkt seiner Umgebung, Funktion eines umfassenderen kosmischen Ganzen”. K. RAHNER, *SchTh* IV, 474 [486].

<sup>88</sup>“Holt ihre Natur nie restlos ein”. K. RAHNER, *SchTh* I, 393 [364]. En tal sentido se entiende que “Eine solche absolute Identität zwischen Natur und Person und so von erlittenen und freigewolltem Begehren gibt es nur in der absoluten Freiheit des unendlichen Wesens”. K. RAHNER, *SchTh* I, 397 [367].

drama de su existencia bajo la forma de una tensión que se gesta entre su naturaleza y persona, es decir, entre aquella realidad que le es dada y su libertad de disponer sobre sí mismo en ésta. Es conveniente destacar que, en el binomio persona-naturaleza, esta escisión no debe ser considerada desde el espíritu y lo sensible o la materia, sino desde la *esencia* y la *existencia*. En otras palabras, “el dualismo persona-naturaleza (...) tiene por un lado, su raíz metafísica, parcial, pero esencialmente, en la finitud humana, esto quiere decir, en último término, en la distinción esencia-existencia. La existencia hace que el completo desarrollo de la esencia se quede siempre en ideal del existente concreto, alcanzable sólo de manera asíntota, incluso en su libertad en la que tal ser se hace a sí mismo”<sup>89</sup>, lo que en la terminología de la metafísica tomista se explicaría como la diferencia real de la *materia* y la *forma* “que impide a la forma manifestarse en *lo otro* de la materia”<sup>90</sup>.

### 3.2.1 *El binomio acción-pasión*

Con el binomio naturaleza-persona se introduce otro: la acción y la pasión. Este último es comprendido desde una unidad dialéctica, a partir de la cual “no hay ningún sufrimiento que no se experimente ya como acto, y no hay ningún acto que no sea ya sufrimiento”<sup>91</sup>. La integridad o la ausencia de concupiscencia

---

<sup>89</sup>“Der Dualismus zwischen Person und Natur (...) hat seine metaphysische Wurzel gewiß einerseits zu einem wesentlichen Teil in der Endlichkeit des Menschen; also letztlich in dem Unterschied von Essenz und Existenz, durch die Essenz in ihrer restlosen Entfaltung immer auch das nur asymptotisch erreichbare Ideal des konkret existenten Wesens bleibt, auch für seine Freiheit, in der es sich selbst trägt”. K. RAHNER, *SchTh* I, 394 [365].

“...die es der Form verwehrt, sich restlos im «*ändern*» der Materie zur Erscheinung zu bringen”. K. RAHNER, *SchTh* I, 394 [365]. Lo denotado es nuestro.

<sup>91</sup>“Es gibt kein Leiden, das ich nicht schon als Tat erlebe, und es gibt keine Tat, die nicht schon Erleiden wäre”. K. RAHNER, *SchTh* XII, 424. Esta unidad dialéctica se fundamenta que para Rahner el hombre “ist immer erlittenes Tun und tätiges Erleiden in unauflöslicher Einheit”. K. RAHNER, *Mensch*, en *LThK* VII, 288.

<sup>92</sup>“Wir wären mitten in einer tragizistischen anthropologischen Metaphysik, für die Endlichkeit immer schon Abfall von dem Seinsollenden, Schuld, Sühne und Tragik ist”. K. RAHNER, *SchTh* III, 86 [85].

<sup>93</sup>“Die zufällige Bestimmtheit der Person durch Zuständlichkeiten, die nicht durch die Freiheit der Person selbst gesetzt wurden”. K. RAHNER, *SchTh* I, 395, nota 1 [365 nota 16

no debe pensarse como la supresión o la superación de la sensibilidad o la finitud. Al contrario, es la total integración de ella en el acto libre de la persona que se trasciende en el espíritu. El hombre no por ser más sensible o simplemente finito es menos espiritual o trascendente. Rahner nos advierte que el fundamento metafísico de la pasión no puede descansar sobre “una antropología trágica, para la que la finitud equivaldría siempre a la caída del deber ser, a la culpa, la expiación y la tragedia”<sup>92</sup>. La pasión posee una “determinación causal de la persona por circunstancias que su propia voluntad no pone”<sup>93</sup>. Pero más concretamente, la pasión puede entenderse como “la posibilidad de un conflicto entre lo sobrevenido a la naturaleza desde afuera y la interna teleología de esa misma naturaleza en cuanto asumida y afirmada por la persona y por la misma libertad”<sup>94</sup>. En tal sentido no hay pasión sin acción, pues se trata de la pasión de una persona libre y abierta al mundo capaz de autotranscenderse en la autodeterminación.

La pasión y el acto no pueden separarse; pues, el acto, en cuanto realización de la libertad, una libertad que es siempre sostenida en la gracia y, a la vez, finita, tiene su origen en la materialidad de la persona. Si entendemos que la actuación de la libertad es la disposición completa y la realización del hombre frente a sí mismo y frente al horizonte último, entonces todo acto de nuestra libertad, en la opinión de Rahner, no es un simple acaecer pasivo e indiferente, sino que tiene su centro más íntimo en la persona y retorna responsablemente a ésta en su propia finitud. Citando las palabras de Rahner:

La decisión libre es, pues, esencialmente un disponer el hombre de sí mismo, y disponer desde el centro más íntimo de su ser. Ahora bien, tal decisión

---

<sup>94</sup>“Sondern die Möglichkeit eines Widerstreites zwischen dem er Natur von außen Aufgelegten und der inneren Teleologie dieser Natur, insofern diese von der Person und Freiheit übernommen und behauptet wird”. K. RAHNER, *SchTh* III, 86-87 [86].

<sup>95</sup>“Die Freiheitscheidung ist also wesentlich eine Verfügung des Menschen über sich selbst, und zwar vom innersten Zentrum des Wesens her. Ist aber so die Freiheitsentscheidung die Prägung (das Selbstverständnis, wie die heutige Existentialphilosophie sagt) des eigenen Seins gerade von seinem *innersten* Zentrum her, also von jenem Kern her, aus dem das ganze metaphysische Wesen des Menschen entspringt und zusammengehalten wird, dann hat die Freiheitsentscheidung auch wesentlich die Tendenz, dieses *ganze* aus dem Zentrum der Person entspringende Wesen bestimmend zu prägen. Die Freiheitsentscheidung hat also die Tendenz, über das handelnde Subjekt als Ganzes vor Gott verfügen”. K. RAHNER, *SchTh* I, 392-393 [363].

constituye la acuñación (autodilucidación, como dice la filosofía existencial actualmente) del propio ser justamente desde su centro más íntimo, desde el núcleo, del que surge y en el que se unifica la esencia metafísica total del hombre. Por eso determina también esa esencia total que brota del centro de la persona. La decisión de la libertad tiende, por tanto, a decidir ante Dios sobre el sujeto agente como realidad total<sup>95</sup>.

### 4. La corporeidad como apertura original y trascendente

En la antropología teológica de Rahner, el cuerpo se presenta como *el símbolo* del hombre<sup>96</sup>. Nuestro teólogo, al definir el cuerpo como símbolo del hombre, reafirma nuevamente la unidad corpóreo-espiritual. Es así como la corporeidad no puede entenderse sin incluir y afectar a todos sus aspectos, pues no se trata de una simple unidad de dimensiones, sino de un real *intercambio* o *ambivalencia* entre cada una de sus dimensiones<sup>97</sup>. El cuerpo no debe ser reducido conceptualmente a una realidad que no permite referencia alguna con otras realidades que lo afectan y constituyen. Apreciar la corporeidad desde esta lógica simbólica significa reconocer que el cuerpo se nos manifiesta y se nos oculta a la vez, reuniendo y concentrando en sí mismo una pluralidad de dimensiones bajo la más real y honda unidad o identidad en las diferencias. La corporeidad, comprendida simbólicamente, es capaz de soportar en sí, en cuanto realidad plena y real, lo propio y lo diferente, lo singular y lo otro, uniendo así, lo decible con lo indecible del hombre, su individualidad y su colectividad, su historia y metahistoria, su mundo y trascendencia, etc.

El cuerpo es símbolo porque se encuentra evocado a un más allá de su propia realidad finita. Ya desde su corporeidad el hombre se presenta referido frente o fuera de sí, hacia lo otro (*la mundanidad*), los otros (*la fraternidad*) y el Otro (*Dios*). Esta trascendencia no ha de ser considerada como una fuga del mundo, haciendo memoria del platonismo. El cuerpo es el lugar de la apertura

---

<sup>96</sup>Cfr. K. RAHNER, *SchTh* IV, 304 [313].

<sup>97</sup>Rahner al recurrir a la lógica simbólica para expresar la corporalidad humana asume al símbolo en su pleno sentido. Aquí entendemos por símbolo a aquella realidad que en "su sentido etimológico nos refiere a un objeto cortado en dos partes donde lo importante no son tales partes, sino el acto mismo de reunirse, el encuentro que acontece entre ambas". R. LUCIANI, *El Misterio de la Diferencia*, Roma 2002, 555.

original y trascendente. En este cuerpo se encuentra posibilitada nuestra apertura al mundo y el mundo, a su vez, es sólo perceptible desde la realidad corporal. El cuerpo escapa a una igualdad cósmica para dar paso a la más hermosa relación recíproca de intercambio y comunión, desde donde se infiere que tanto el cuerpo como el mundo no son dos realidades indiferentes entre sí.

En cuanto el hombre es ser *en* el mundo, su ser *en* no denota un accidente del espíritu en su relación con el mundo, como tampoco este mundo es un simple escenario o cárcel en la que el espíritu se encuentra arrojado. Ser *en* el mundo implica que el espíritu y el mundo, no son dos realidades cerradas en sí mismas y unidas sólo secundariamente. Existe una verdadera y real intercomunicación en el género humano, permitiendo que estemos unidos los unos a los otros y, en esa unión, es salvada tanto la individualidad de cada persona como la colectividad del género humano<sup>98</sup>. La corporeidad humana, en cuanto apertura original, no se limita a una reciprocidad individual anímico-corporal. Esta apertura original trasciende los límites de la individualidad y ubica al hombre en una relación de reciprocidad con los otros y lo otro. Desde este punto de vista el cristiano no puede limitarse a una interioridad intimista, ignorando la exterioridad, pues no existe ninguna dimensión de su interioridad que no esté ya signada y abocada a esta exterioridad, y viceversa<sup>99</sup>. En este sentido “el hombre existe sólo en cuanto que, dialógicamente, es para los otros”<sup>100</sup>.

---

<sup>98</sup>“Wir sind ja in einem gewissen Sinn ein offenes System. Ich kann natürlich sagen, dieser Stuhl gehöre nicht mehr zu meinem Leibe. Aber (...). Wenn der Mond nicht wäre oder wenn die Sonne nicht wäre, dann wäre ja unser Leib auch anders. In einem gewissen Sinne —ich übertreibe jetzt absichtlich etwas, um das deutlicher zu machen— wohnen wir alle in dem einen selben Leib, der Welt ist. Und weil es das gibt —das ist im Grunde genommen die metaphysisch - theologische Voraussetzung— gibt es so etwas wie Erbsünde, so etwas wie Erlösung durch einen anderen. Diese eine totale Leiblichkeit als der von vornherein gemeinsame Raum, der eine Interkommunikation zwischen den einzelnen geistigen Subjekten erlaubt, dieser eine konkrete Raum kann natürlich vom einzelnen geistigen Subjekt so oder so angenommen, geliebt, geduldet oder gehaßt werden”. K. RAHNER, *SchTh* XII, 426.

<sup>99</sup>Cfr. K. RAHNER, *SchTh* XII, 426.

<sup>100</sup>“Weil er immer nur existiert, indem er dialogisch zum anderen hin ist”. K. RAHNER, *SchTh* VI, 107 [103].

<sup>101</sup>Cfr. K. RAHNER, *Theologie der personalen Heilsvermittlung*, KRA, I. E. 110, 5.

<sup>102</sup>“Alle Heilsvermittlung —wir können dieses Wort nicht vermieden— ist immer eine (paradox gesagt) Vermittlung zur Unmittelbarkeit!”. K. RAHNER, *Theologie der personalen Heilsvermittlung*, KRA, I. E. 110, 6.

## 5. El amor al prójimo como mediación en la inmediatez

En su lección invernal en Münster, durante los años 1967-1968, Rahner lamentaba que en la teología católica no fuese explícitamente tematizada una teología “de una mediación salvífica personal”<sup>101</sup>. Consideramos relevante para finalizar nuestro ensayo detenernos para reflexionar brevemente sobre la intercomunicación real y ontológica en la que todos estamos unidos, así como sobre algunas ideas fundamentales del concepto de mediación en la teología rahneriana, pero no sin antes advertir que toda mediación siempre será entendida como una “mediación en la inmediatez”<sup>102</sup> y sostenida en la autocomunicación de Dios en la gracia. Sólo desde tal mediación inmediata podemos comprender la misma mediación salvífica de Cristo<sup>103</sup>, sin la cual no existe ninguna otra mediación<sup>104</sup>.

---

<sup>103</sup>Cfr. K. RAHNER, *Theologie der personalen Heilsvermittlung*, KRA, I. E. 110, 4, 10.

<sup>104</sup>Rahner no pretende ignorar la única mediación de Cristo y de su Iglesia, en tal sentido, todas sus afirmaciones van entendidas bajo el supuesto que: “Christliche Dasein, die durch die Gnade Gottes als göttliche Selbstmitteilung gestiftete Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott, ist vermittelt durch Christus und —abgeleitet von seinem Mittlertum her— durch die Kirche als die «Einheit des (im) Heiligen Geist». Diese Unmittelbarkeit von Gott her (in Gnade) und zu ihm hin (in Glaube, Hoffnung und Liebe) ist kein Gegensatz zur Mittlerschaft Christi und der Kirche, sondern gerade diese ergeben jene: In Christus, dem Gottmenschen, ist in eschatologischer Endgültigkeit und Radikalität und geschichtlicher Erscheinung diese Unmittelbarkeit zwischen Gott, seinem Leben und der geistigen Kreatur da. Und die Kirche ist nicht las die geschichtliche Präsenz der Selbstzusage Gottes an die Kreatur in Christus und die geschichtliche Greifbarkeit des Erfolgs dieser Selbstzusage Gottes in Christus an die Menschheit, Heilsvermittlung und Gottunmittelbarkeit bedingen sich gegenseitig”. K. RAHNER, *Beiträge aus dem Handbuch der Pastoraltheologie*, K. NEUFELD, K. LEHMANN, J. B. METZ, A. RAFFELT, H. VORGRIMLER, eds., *Selbstvollzug der Kirche*, KRSW, Bd. 19, Freiburg i. Br. 1995, 198. Toda otra mediación ni excluye a la Iglesia o a Cristo pues aun “Wo der Mensch die Erfahrung seiner gnadenhaften Gottunmittelbarkeit macht, ist sie Christus und durch die Kirche vermittelte Unmittelbarkeit, ob es weiß (wie der Christ mit entfaltetem christlichem Glauben) oder nicht (wie der Mensch, der außerhalb des expliziten Hörens des Evangeliums den rechtfertigenden Glauben finden kann und findet, wenn er sich ihm nicht in persönlicher Schuld verschließt)”. K. RAHNER, *Beiträge aus dem Handbuch der Pastoraltheologie*, 198. Esta afirmación encuentra un punto de apoyo y referencia en la doctrina del Vaticano II, especialmente cuando la Iglesia ha ya afirmado que “el Señor puede conducir por caminos que él sabe a los hombres que ignoran el Evangelio inculpablemente” (AG 7).

<sup>105</sup>Cfr. K. RAHNER, *Theologie der personalen Heilsvermittlung*, KRA, I. E. 110, 6.; ID, *Beiträge aus dem Handbuch der Pastoraltheologie*, KRSW, Bd. 19, 199.

La mediación salvífica no debe ser confundida con la consumación, la ejecución o el proceso del acontecimiento salvífico *en sí*, en el que Dios se autocomunica al hombre en su gracia, en la que el hombre es sostenido y capacitado en la libertad para la aceptación y la respuesta a esta donación de Dios mismo<sup>105</sup>. Toda mediación no suprime, ignora o sustituye la fe, la esperanza y la caridad en las que el creyente, dispuesto por la gracia, está llamado a actualizarla en el mundo y a liberar su propia libertad. La mediación no debe entenderse desde el concepto “sustitución”, ni tampoco como una instancia que se intercala entre Dios y el hombre. Para Rahner, hablar de mediaciones es referirse a “los modos concretos de inmediatez entre Dios y su criatura, bajo la gracia de la liberación de la libertad”<sup>106</sup>. Con ello queremos afirmar que la mediación de María, incluso la de los santos, no ha de entenderse “como una especie de oficina de mediación o como una intromisión de una instancia intermedia, sino en el sentido de que toda vida de fe y de amor tiene importancia y validez para todos, y que quien se ha salvado, acepta y vive felizmente esa importancia. Vivimos en un mundo espiritual en el cual Dios se ha comunicado a sí mismo en el que todas las cosas dependen de todos, y en el cada uno puede tener importancia para los demás”<sup>107</sup>. Esta intercomunicación humana real y ontológica que Rahner percibe como *parte constituyente del ser* del hombre *nunca llega a desaparecer*<sup>108</sup>. La mediación de Cristo es siempre considerada se subordina y se integra dentro del cuerpo de Cristo; es decir, esta como el momento escatológico más alto en el que esta intercomunicación no puede ser superada por ninguna otra mediación<sup>109</sup>. En ese sentido, toda mediación

---

<sup>106</sup>“Sind die konkreten Weisen, in denen sich die Unmittelbarkeit zwischen Gott und seiner Kreatur in der Gnade, die die Freiheit befreit, ereignet”. K. RANHER, *Theologie der personalen Heilsvermittlung*, KRA, I. E. 110, 7.

<sup>107</sup>“Bedeutet kein Vermittlungsbüro und keinen Instanzenzug, sondern dies, daß jedes Leben des Glaubens und der Liebe von ewiger Gültigkeit und Bedeutung für alle ist und daß der Gerettete diese seine Bedeutung selig annimmt und lebt. Und weil es sich um die eine geistige Welt handelt, der sich Gott mitgeteilt hat und in der alles an jeden hängt, in der einer Bedeutung für andere haben kann”. K. RAHNER, *SchTh* VII, 302 [327].

<sup>108</sup>Cfr. K. RANHER, *Theologie der personalen Heilsvermittlung*, KRA, I. E. 110, 13. Observamos obviamente que cuando Rahner afirma que dicha intercomunicación es parte constituyente del ser humano ello va considerado desde la perspectiva del natural sobrenatural. Es decir, dicha intercomunicación está sostenida y fundamentada ya precedentemente desde la gracia de Cristo.

<sup>109</sup>Cfr. K. RANHER, *Theologie der personalen Heilsvermittlung*, KRA, I. E. 110, 18.

<sup>110</sup>Cfr. K. RANHER, *Theologie der personalen Heilsvermittlung*, KRA, I. E. 110, 21.

intercomunicación, que es la condición previa de su mediación salvífica y redentora, no desplaza o se contrapone a la obra de Cristo. Desde esta armonía dialéctica, Rahner afirma la existencia de una *reciprocidad* entre la mediación de Cristo y nuestra intercomunicación en el orden de la salvación. Esta reciprocidad salvaguarda a la mediación de Cristo de ser relegada a un simple aspecto mitológico; y en sentido contrario, toda intercomunicación humana alcanza su pleno y último sentido en Cristo, en cuanto que Él es la autocomunicación definitiva y plena de Dios<sup>110</sup>.

La inmediatez trascendente de Dios es siempre inmediatez en nuestras mediaciones categoriales, y nuestras mediaciones son siempre mediaciones en la inmediatez<sup>111</sup>. Tal afirmación tiene su validez incluso cuando consideramos todo el orden sacramental, la Iglesia, etc. No obstante, para el desarrollo de nuestro tema es relevante considerar la reciprocidad entre lo que significa la salvación y esta intercomunicación existencial. Esta reciprocidad encuentra en el amor al prójimo su punto de conversión o intercambio. En tal sentido, podemos percibir en Rahner una teología de la caridad en la que se reafirma al otro, al prójimo, al hombre con su carácter sacramental y salvífico. “El hombre concreto y el amor concreto hacia él median una relación en modo inmediata hacia Dios, y se puede afirmar lo inverso: la última y radical profundidad de una intercomunicación entre los seres humanos y el amor es mediación a través de la inmediatez de Dios, por medio de su amor, su gracia o como podamos calificarlo”<sup>112</sup>. A partir de esta afirmación, intuimos que en la teología de Rahner el cristianismo y la doctrina cristiana de la salvación no quedan reducidas a un simple humanismo. Es la gracia de Dios la que nos impulsa y nos lleva a la entrega y al amor al prójimo y *viceversa*. Sólo en el amor al prójimo esta gracia se actualiza y encuentra su realización salvífica. Por ello, “el infierno no son los otros” sino que los otros son nuestra salvación y nuestro cielo<sup>113</sup>. La salvación es la radicalización de esta intercomunicación existencial que afecta, no una parte de nuestra existencia, sino la totalidad de nuestro ser.

---

<sup>111</sup>Cfr. K. RANHER, *Theologie der personalen Heilsvermittlung*, KRA, I. E. 110, 8.; Id., *SchTh*, VII, 295-309 [319-328].

<sup>112</sup>“Ich kann genau so gut sagen: der konkrete Mensch und die Liebe zu ihm vermittelt eine Beziehung unmittelbarer Art zu Gott, wie ich auch umgekehrt durchaus sagen kann: die letzte radikale Tiefe einer zwischenmenschlichen Interkommunikation und Liebe ist vermittelt durch die Unmittelbarkeit zu Gott, durch seine Liebe seine Gnade oder wie man das immer nennen will”. K. RANHER, *Theologie der personalen Heilsvermittlung*, KRA, I. E. 110, 8. Este texto es similar a K. RAHNER, *SchTh* VI, 295 [289].

<sup>113</sup>Cfr. K. RAHNER, *SchTh* VII, 294-295 [318-319].

# U C A B

El **Área de Teología de los Estudios de Postgrado** de la UCAB Universidad Católica “Andrés Bello” de Caracas, ofrece a todos los graduados en cualquier materia académica la posibilidad de realizar estudios de Teología en el “Centro Interdisciplinario de Estudios Teológicos”, CIET, y conseguir los correspondientes certificados y títulos

*Certificados expedidos por la UCAB, Universidad Católica Andrés Bello, de Caracas.*

## **Diploma de Estudios avanzados en Teología.**

Para acceder a estos estudios el candidato deberá presentar todos requisitos y los documentos que se se señalarán, tras una entrevista con el Director del Programa.

Se otorgará un Diploma de Estudios avanzados en Teología a todos aquellos alumnos que cursen regularmente las materias asignadas, de cara a una profundización en sus saberes en las diversas disciplinas teológicas.

Con estos estudios plenamente terminados podrán acceder al nivel superior, que les ofrece la posibilidad de lograr especializarse en alguna de las Maestrías que la Facultad de Teología les ofrece.

*Títulos civiles expedidos por la UCAB, Universidad Católica Andrés Bello, de Caracas.*

**Maestría en Teología**, tras los dos años de estudios especializados, en el área de postgrado en Teología con una de sus tres menciones:

### **Maestría en Teología Pastoral**

### **Maestría en Teología Espiritual**

### **Maestría en Teología Bíblica Pastoral**

Para la validez civil de las Maestrías, se exigen esos mismos estudios u otros similares o equiparados; o bien realizar las materias equivalentes hasta lograr la nivelación que capacite al candidato a la realización de esos estudios de postgrado universitario.

Para mayor información dirigirse a Facultad de Teología de la UCAB, 3ª Avenida con 6ª Transversal, (E. Benaim Pinto) Altamira. Apartado de Correos 6886 Caracas 1061-A. O bien llamar a los teléfonos (0212) 261.85.84. Fax (0212) 265.05.05. O ver la página Web: [www.ucab.edu.ve](http://www.ucab.edu.ve)