

Mariano Torres Vargas

**LA LIBERTAD CRISTIANA COMO CAMINO AL MISTERIO
ABSOLUTO DE DIOS BAJO LA PERSPECTIVA DE KARL RAHNER**

Dissertação de Mestrado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2018

Mariano Torres Vargas

**“LA LIBERTAD CRISTIANA COMO CAMINO AL MISTERIO
ABSOLUTO DE DIOS BAJO LA PERSPECTIVA DE KARL RAHNER”**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de concentração: Teologia Sistemática

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki

AGRADECIMIENTOS

Al Dr. Luiz Carlos Sureki, S.J. por el apoyo, incentivo y sabia paciencia durante la elaboración de este trabajo.

“El ser cristiano es en última instancia para un cristiano la totalidad de su existencia. Y esta totalidad conduce a los oscuros abismos del desierto que nombramos con la palabra Dios. Cuando se asume una tarea de este tipo están ante nosotros los grandes pensadores, los santos y en definitiva Jesucristo. En momentos así se abren ante uno los abismos de la existencia y sabemos por nosotros mismos que todavía no hemos pensado suficiente, no hemos amado suficiente y no hemos padecido suficientemente.”

Karl Rahner. *Grundkurs des Glaubens*.

RESUMEN

La presente investigación tiene como tema la libertad cristiana como camino al misterio absoluto de Dios bajo la perspectiva de Karl Rahner. El hombre se experimenta como un sujeto dotado de inteligencia, voluntad y libertad para realizar en el amor y humildad aquello que es la autorrealización y plenitud de su existencia. Desde esta perspectiva, la libertad es un viaje, un itinerario a recorrer, es la inefable proximidad de Dios como experiencia en la búsqueda de la voluntad divina. Para Rahner, la importancia de esta experiencia representa la absoluta cercanía para con Dios, su más alta posibilidad, a saber: el hombre como acontecimiento de la libre, gratuita e indulgente autocomunicación absoluta de Dios. Es en este sentido que la persona busca estar orientada en dirección desde y hacia Dios, como respuesta libre que sostiene, posibilita y eleva la trascendencia del hombre a la cercanía e inmediatez de Dios. El aporte rahneriano nos conduce a descubrir en la categoría del Misterio santo la condición de posibilidad y horizonte último, lejanía no dispuesta, que nos sale al encuentro de forma indeducible y hacia ella se dirige la autotranscendencia humana. Movimiento que apunta, abre y orienta al amor y gracia como fruto de la entrega de parte de Dios hacia el hombre. Es la autocomunicación inefable y amorosa de Dios que nos impulsa e intensifica en poder buscar y encontrar a Dios en todas las cosas y todas las cosas en Él, como lo expresa la máxima ignaciana.

PALABRAS-CLAVE: Libertad. Experiencia trascendental. Gracia. Misterio. Autocomunicación de Dios.

ABSTRACT

The theme of the present investigation is the Christian freedom as a way towards the absolute mystery of God from the perspective of Karl Rahner. The human person makes experiences as a subject gifted with intelligence, will-power and freedom to realize, in love and humility, that which is the self-realization and plenitude of his/her existence. From this perspective freedom is an itinerant pilgrim journey, is the ineffable proximity of God as experience in the search of the divine will. For Rahner, the significance of this experience represents the absolute intimacy towards God, his maximum possibility to know: the human person as an event born of the free, gratuitous, indulgent and absolute self-communication of God. It is in this sense that the person seeks to be guided from and makes God, as free response which sustains, facilitates and elevates the transcendence of human to the immediacy and intimacy of God. The rahnerian contribution helps us discover in the category of the Holy Mystery the condition of possibility and ultimate horizon, retreating situation that heals us from the unconceivable form of meeting and leads us to the human self-transcendence. This movement makes the human by pointing-out, opening-up and leading-on to the love and grace as fruit of the self-surrender on the part of God. It is the marvelous and loving self-communication of God that motivates us and intensifies in the capacity to seek and find *God in all things and all things in God*, as highlighted in the Ignatian maximum.

KEYWORDS: Freedom. Transcendental experience. Grace. Mystery. God's Self-Communication.

ABREVIACIONES

HW Hörer des Wortes

GW Geist in Welt

SW Sämtliche Werke

ST Schriften zur Theologie

SM *Sacramentum mundi*

EE Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola

GS Constitución Dogmática *Gaudium et Spes*

DH Denzinger - Hünermann. Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	10
CAPÍTULO I: PRESUPUESTOS BÁSICOS DE LA TEOLOGÍA DE KARL RAHNER	17
1 El pensamiento teológico de Karl Rahner.....	19
1.1 Aspectos biográficos.....	19
1.2 Significación y originalidad de su pensamiento	21
2 El ser humano como punto de partida.....	24
2.1 El hombre como persona y sujeto.....	27
2.2 El ser humano, ser de trascendencia	29
2.3 El término “trascendental”	30
2.4 Método trascendental	32
2.5 Giro antropológico.....	34
2.6 La importancia del método trascendental.....	36
3 Antropología trascendental	38
3.1 Experiencia trascendental.....	40
3.2 El existencial sobrenatural: origen y comprensión.....	42
3.3 Experiencia de Dios.....	46
4 Conocimiento de Dios en el ser humano	50
4.1 Los distintos tipos de conocimiento de Dios.....	51
4.2 Conocimiento trascendental es aposteriorístico	52
4.3 El <i>hacia dónde</i> de la trascendencia como lo infinito, indelimitable, indenominable, indisponible, innominado.....	53
5 La autocomunicación de Dios	55
6 Misterio	60
6.1 Noción de Misterio	60
6.2 El ser humano orientado al Misterio.....	62
6.3 <i>Reductio in mysterium</i>	64

CAPÍTULO II: TEOLOGÍA DE LA LIBERTAD EN KARL RAHNER	68
1 Origen de la libertad	72
1.1 Etimología y precisiones previas	73
1.2 La cuestión bíblica sobre la libertad	74
1.2.1 Fundamento de la libertad: don y tarea.....	76
2 Características de la libertad cristiana.....	77
3 Libertad trascendental.....	79
3.1 Experiencia de libertad.....	80
4 Libertad frente a Dios	82
4.1 Libertad del espíritu	83
4.2 Libertad desde Dios y hacia Dios	84
5 Destino y libertad.....	86
5.1 El hombre ante la posición de su libertad: condicionamiento histórico-mundano.....	87
6 Diálogo de libertades	89
7 La gracia y libertad como autocomunicación de Dios al hombre	91
7.1 Gracia increada y creada	93
7.2 Binomio naturaleza-gracia	95
7.3 La autocomunicación de Dios origina el existencial sobrenatural en el hombre	97
7.4 La autocomunicación de Dios en la historia de la salvación.....	99
7.5 La autocomunicación de Dios tiene una historia que alcanza su punto culminante en Jesucristo	101
8 El amor como llamada y respuesta	104
9 Participación en la libertad de Dios.....	107

CAPÍTULO III: LIBERTAD COMO CAMINO

AL MISTERIO ABSOLUTO DE DIOS	112
1 La libertad como acceso.....	113
2 Misterio y libertad.....	117
2.1 Libertad es un Misterio	118
2.2 <i>Perichóresis</i> del conocimiento y amor.....	121
2.2.1 El amor a Dios como afirmación fundamental.....	124
2.2.2. El amor a Dios, fruto de la autocomunicación divina.....	125
2.3 Cristo fundamento de libertad y amor.....	127
3 Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola como posibilidad a la libertad.....	132

3.1 Los Ejercicios Espirituales como lógica del conocimiento existencial	138
3.2 Principio y Fundamento	141
3.3 El problema de la elección en los Ejercicios Espirituales.....	144
3.3.1 Criterios para reconocer la <i>experiencia inobjetable de Dios</i> en la elección	146
3.3.2 Conocimiento de la voluntad individual de Dios.....	147
3.4 La opción fundamental.....	148
4 Cristo modelo de elección.....	150
5 Ignacio de Loyola y Karl Rahner	153
6 La gracia recibida en libertad a partir de la experiencia de los Ejercicios.....	158
6.1 Una experiencia del Dios incomprensible.....	159
6.2 Relación de la vida secular y el servicio al mundo.....	161
6.3 Una nueva ascética desde la libertad responsable	162
CONCLUSIÓN GENERAL	165
BIBLIOGRAFÍA	172

INTRODUCCIÓN

Todo autor reflexiona a partir de un determinado contexto que le es dado previamente y que de cierto modo lo desafía. El contexto en el cual dialoga Karl Rahner es el de la modernidad. El teólogo alemán percibe la necesidad de tornar más comprensible la fe cristiana para un mundo que presenta dificultades de credibilidad, transformaciones sociales profundas, sociedades pluralistas, desarrollo tecno-científico que suscitan un grande desafío para practicar la fe.

Rahner utiliza la metáfora “invierno eclesial”¹ para describir la situación de fe en el mundo moderno, donde el ser humano ya no puede ser cristiano por convención social o por hábito heredado. Ser cristiano exige una decisión personal, el tipo de decisión que motiva un cambio de corazón y *compromiso libre*. Por consiguiente, Rahner se interesa por los cristianos de su tiempo, rodeados de ambigüedad espiritual en busca de una espiritualidad madura, libre, logrando integrar las experiencias básicas de la vida en un todo ante Dios.

Al emerger un nuevo horizonte de comprensión en el mundo moderno, el ser humano tiene que vivir y practicar su fe de manera libre. Por consiguiente, se vuelve necesario fundamentarse en el propio Dios, experimentando la libertad en el interior de su propia fe y de su experiencia personal con Dios. Es en este contexto que Rahner hacía alusión en una famosa frase de Raimon Panikkar que decía: “que el cristiano del futuro o será ‘místico’ o simplemente no será más cristiano”². Pues el hombre de hoy, carece de aquella espontaneidad espiritual que en otro tiempo captaba la presencia silente de Dios. Por eso hoy se requiere profundizar y hablar de una mistagogía, es decir, una iniciación a la experiencia espiritual, para que el cristiano se atreva abrirse al Misterio que se encuentra ahí y se expresa en la medida en que se mantiene silencioso.

Era necesario tomar en cuenta la capacidad que tiene el ser humano en elegir responsable y libremente aquellas opciones en el horizonte de la dignidad humana. Donde pueda en libertad construir el camino que le permita articular su experiencia de fe con su experiencia personal,

¹ En una entrevista que concedió Karl Rahner poco antes de su muerte al redactor en jefe de Herder-Korrespondenz, David Seeber, le explicaba el uso de esta metáfora para describir el momento eclesial vivido en Europa occidental. Cf. RAHNER, Karl. *Thoughts on the Possibility of Belief Today*. In *Theological Investigations V. Later writings*. Baltimore-London: Helicon Press, 1966, p. 3-22.

² RAHNER, Karl. *Espiritualidad antigua y actual*. In: *Escritos de Teología VII*. Madrid: Taurus, 1969, p. 25. Esta expresión que ha tenido más eco en una conferencia pronunciada por el autor alemán entre octubre y diciembre de 1966 en distintas ciudades alemanas.

junto al dinamismo de buscar a Dios como fundamento último que da sentido a su vida en aquello que elige libremente.

El punto de partida de este trabajo es explicar el concepto de libertad cristiana, como propuesta de acceso al misterio absoluto de Dios. ¿Es la libertad un elemento indispensable para una auténtica y genuina experiencia de Dios? ¿Es en el terreno de la libertad donde podemos constatar que Dios se nos comunica? ¿Podemos decir que hemos tenido alguna vez una verdadera experiencia de Dios? ¿Solamente desde la libertad se puede ordenar afectivamente aquello que Dios quiere de nosotros? Hacia ello queremos llegar y profundizar en nuestra reflexión.

El ser humano comprende todo su significado cuando se comprende como realización personal en la libertad. En ella se concentran todas las dimensiones de la persona de tal modo que sólo en libertad puede llegar a ser lo que es verdaderamente: sujeto personal llamado al diálogo del amor con Dios.

Esto nos lleva a constatar la necesidad de entender y profundizar el tema de la libertad y su relación con Dios. Descubriendo que no basta únicamente con hablar de la libertad como algo general o como un tema que pueda ser abordado desde un campo específico de las ciencias sociales. Es necesario hablar de la libertad cristiana entendida como un elemento constitutivo e importante en la búsqueda de Dios. Esta búsqueda de Dios surge ante la necesidad que se experimenta en el vacío y silencio de nuestras vidas, reflejo de la secularización de nuestra cultura. Cada persona cuenta con la capacidad de interrogarse y abrirse a la totalidad del mundo y en él puede encontrar su realización cuando logra conocer la respuesta que da sentido a su ser.

La libertad cristiana nos permite reconocer que antes de ser elección y dominio de sí, consiste en aceptar la auténtica voluntad de buscar la verdad. La búsqueda de la verdad le permite al hombre liberarse de los peligros interiores, de las presiones exteriores, a saber, de los peligros de la propia miopía, la presunción y el egoísmo que ciega, “la verdad los hará libres” (Jn 8,31).

Hoy en día enfrentamos el desafío de “liberar” el concepto de libertad de las reducciones en que la palabra se encuentra aprisionada. En ese sentido, liberar la libertad significa retirarle el peso de lo efímero, que tal vez sea la marca del hombre posmoderno y, que en extremo, es lo que esclaviza e impide el entendimiento de la libertad como “evento de lo eterno”. Esto implica percibir la libertad como una experiencia fundante y misteriosa, por su carácter indisoluble de la relación entre el ser humano con Dios. El hombre descubre en su realización que la libertad

es acontecimiento personal y espiritual, único e irrepetible de cada hombre en su valor definitivo delante de Dios como meta y origen último.

Inmersos en esta búsqueda percibimos que el aporte de Karl Rahner nos ofrece una reflexión profunda sobre el tema de la libertad y la experiencia de Dios. En sus escritos encontramos una dedicación constante en mostrar que Dios no es una palabra extraña para el ser humano, sino la noción de una realidad inseparable de su propia vida.

El pensamiento de Rahner sugiere inmediatamente dos cosas: profundidad de pensamiento y dificultad de lectura. Entrar en la osadía de comprender a Karl Rahner no es tarea fácil, es una empresa que demanda conocimiento filosófico, capacidad y dedicación para acompañar un pensador difícil³. Sin embargo, en esa misma osadía de estudiar un autor del talante de Rahner debo de confesar que hubo momentos de perder la paciencia en este trabajo, pues en dos renglones de su lectura me encontraba ante la profundidad y riqueza de su contenido y en otros me extraviaba ante el difícil ejercicio del pensar y acompañar su pensamiento.

Sin duda Karl Rahner es el teólogo de gran influencia dentro de la Iglesia. J. B. Metz lo describe como el hombre que renovó el rostro de nuestra teología. Sus escritos y pensamiento, están influenciados por la tradición neoescolástica, el redescubrimiento de los Padres de la Iglesia, la actualización de Tomás de Aquino en discusión con la filosofía moderna desde Kant a Heidegger bajo la interpretación de Maréchal, y la teología de la gracia, que es sin duda el corazón de su teología. Esas tradiciones se unifican, para él, bajo el prisma de la espiritualidad ignaciana.

Nuestro autor alemán nos incita a ocuparnos de los problemas capitales de la vida humana y de la vida en la Iglesia, sin despreciar una lectura teológica de cada experiencia humana, por menor que sea esta. Las preguntas existenciales a las que responde no son las “particulares” de grupos cultos y eruditos que poseen necesidades más inducidas que reales, sino las preguntas comunes del ser humano, como en nuestro caso la libertad cristiana como camino al Misterio.

Así, Rahner estableció entre experiencia de vida y afirmación en la fe una relación de inspiración, de crítica y de mucha fecundación. Logrando integrar en el amor de Dios y al prójimo dos realidades diferenciadas, que encontraron como puerto de llegada la reflexión acerca del tema de la libertad y la defensa de la misma. Él supo captar en su carácter, esencia y sentido, la verdadera decisión libre que orienta y afecta en el hombre: en su relación libre consigo mismo, con los demás y con el Absoluto.

³ Cf. MIRANDA, Mario. *A Igreja numa sociedade fragmentada*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 211.

Lo que Rahner describe no es la experiencia de grandes místicos, sino la experiencia rutinaria, colectiva, habitual, del ser humano común. Es la búsqueda de Dios en lo cotidiano, en un mundo vacío de Dios y lleno de incertezas.

Esta experiencia que todo lo centra en una especie de temblor, es lo siguiente: puedo dirigirme hacia ese secreto o Misterio que todo lo abarca, que todo lo lleva y todo lo penetra, que se distancia de todo y, sin embargo, lo asume todo consigo [...] Experimento que este Misterio, para ser el mismo, no necesita alejarse de mí en una distancia infinita, sino que, al contrario, él mismo se entrega a nosotros, para nuestra plenitud⁴.

Para el teólogo alemán, la experiencia de Dios constituye la profundidad última y la dimensión radical de toda experiencia personal espiritual. No es sólo un discurso sobre la apertura, libertad y conciencia del ser humano como espíritu en relación al mundo, sino es ir al fondo, a la experiencia personal del Misterio incomprensible que es Dios.

Su largo esfuerzo dan testimonio de su pensamiento presente en más de 30 volúmenes en las obras completas (*Sämtliche Werke*), con una increíble diversidad de temas, siempre resaltando el carácter fundamental de la fe cristiana, la búsqueda de Dios, pero lo más importante, el Misterio que en su infinitud y densidad se encuentra, al mismo tiempo, en lo más externo y en lo más interno de las realidades que componen eso que nosotros llamamos el mundo de nuestra experiencia⁵. Rahner está siempre respondiendo a la tarea que le fue designada como teólogo:

Solo quiero confirmar la experiencia de que los teólogos son dignos del tal título cuando no buscan asegurarse de que están proporcionando un discurso claro y lúcido, sino que experimenta y testimonia, atemorizado y feliz al mismo tiempo, la indecisión entre la afirmación y la negación sobre el abismo de la incomprensibilidad de Dios⁶.

Rahner logró ir más allá de los sistemas y conceptos para presentar un *Deus sempre maior*, el cual constituye en el ser humano la profundidad última y la dimensión radical de toda experiencia personal espiritual. Esta experiencia personal y espiritual es iluminada y está mediada por la espiritualidad ignaciana.

La teología de Karl Rahner nos conduce a encontrar las palabras para dirigirnos al Misterio, palabras que empiezan y terminan en el silencio. No para callar ante la realidad de la

⁴ ST XIV, p. 13 *apud* RAHNER, Karl. *Dios amor que desciende: escritos espirituales*. Santander: Sal Terrae, 2008, p. 67-68.

⁵ Cf. VORGRIMLER, Herbert. Karl Rahner, a vida em busca de Deus. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, v. 14, n. 446, p. 16, jun. 2014.

⁶ RAHNER, Karl. Experiences of a Catholic Theologian. *Theological Studies*, Washington, v. 61, n. 1, p. 7, Mar. 2000.

vida, del mundo y de Dios, hacemos uso del lenguaje para que podamos comprender que estamos fundamentados y orientados al Misterio siempre mayor, que nos accede al gesto profundo de aquel indisponible e inabarcable.

Presumiblemente se puede catalogar a Karl Rahner como un místico, algunos lo etiquetan como un *teólogo de la mística*. Cosa que él mismo se resistió siempre a considerar. A su juicio, el contenido de la mística lo constituye una experiencia trascendental, que los místicos y místicas despliegan sólo con mayor profundidad personal y de modo más consciente, pero que se da en la experiencia de cada uno de los hombres.

Método y Organización

Para alcanzar nuestro objetivo realizamos fundamentalmente estudio y análisis del *Curso Fundamental sobre la fe* bajo el subtítulo de *Introducción al concepto de cristianismo (Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums)* el cual nos sirvió como texto base en toda nuestra disertación. Para ello, se trabajó en conjunto con otras obras secundarias para acompañar el análisis del texto principal. Esta lectura y estudio permitió esbozar el índice de contenidos en la disertación. En algunos momentos fue consultada la edición francesa *Traité fundamental de la foi* para efectos de claridad en algunos conceptos.

Para el desarrollo del tema de la libertad se estudió y analizó el libro *La gracia como libertad (Gnade als Freiheit)*, el cual consideramos como pieza clave para recoger algunos conceptos, como fue el caso del tema de la gracia. El estudio de esta obra fue siendo cotejada en conjunto con los Escritos de Teología. Una vez estudiado el pensamiento de nuestro autor, hemos tratado de realizar una reflexión más sistemática y personal recogiendo los elementos que, a nuestro parecer, pueden contribuir para construir la comprensión de la libertad cristiana como acceso al Misterio absoluto.

Como se podrá constatar, hicimos nuestra la intuición que coloca nuestro autor en el *Curso fundamental sobre la fe* al preguntarse: “¿Qué oyente espera el cristianismo para que en general pueda ser oído su más auténtico y último mensaje?”⁷ La respuesta a dicha pregunta no

⁷ RAHNER, Karl. *Curso fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 1979, p. 42. De hecho ya en el mismo prólogo del *Curso fundamental sobre la fe* nos encontramos en la problemática de ¿A quién se dirige este libro? J. Ratzinger afirmaba en una reseña crítica: El *Curso Fundamental* es un gran libro, incluso quien no esté en grado de aceptar completamente el “concepto de cristianismo” elaborado por él, encontrará allí una evidencia de lo cristiano de la que positiva o negativamente no logrará deshacerse. Debemos estar agradecidos a Rahner por haber creado una síntesis imponente. RATZINGER. Joseph Von Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens. In: *Theologische Revue*. n. 74, 1978. p.177-186, 186 *apud* SCHICKENDANTZ, Carlos. “El Curso fundamental de la fe” de Karl Rahner. Objetivo, génesis y significado de un “experimento”. *Teología y Vida*, Santiago, v. 45, n. 1, p. 137, ene./mar. 2004.

resulta simple. Sin embargo, es importante tratar de responder a ella para comprender lo que el teólogo de Innsbruck pretende en toda su obra al establecer una relación entre los presupuestos antropológicos y el mensaje cristiano.

Para llevar a cabo plenamente el tema de la libertad esta investigación se desarrolla sobre la base de tres puntos de reflexión, los cuales marcan la estructura de esta disertación, a saber: 1) Presupuestos básicos de la teología de Karl Rahner, 2) Teología de la libertad, 3) Libertad como camino al misterio absoluto de Dios.

La primera parte se desarrolla un esbozo de lo que comprendemos por el tema de la experiencia de Dios como concepto teológico. Este nos permite encontrar algunas intuiciones que nos ayudan a abordar el tema de la experiencia de Dios desde la complejidad de nuestro autor. Consideramos lógicamente que no podríamos hablar de la libertad cristiana sin antes entender el concepto de experiencia.

Por otra parte, Rahner coloca al ser humano como punto de partida, pues concibe y ve al hombre como el ser de la absoluta trascendencia orientado para Dios. La antropología de Rahner debe ser comprendida en sentido trascendental, posibilitando en esta perspectiva la reflexión de que el hombre se encuentra abierto hacia algo que es inabarcable, incomprensible, indelimitable, indecible, hacia algo que simplemente no puede nombrarse. Por último, el tema del misterio completa la primera parte de nuestro estudio. El misterio confiere un fundamento a cada realidad concreta, abriendo un espacio y horizonte para cada conocimiento y cada experiencia que vivimos.

En la segunda parte se aborda de modo fundamental el tema de la libertad, planteando lo siguiente: ¿Qué se entiende por libertad, su origen, sus características y cómo esta se explica en el ser humano? Trabajamos el tema de la libertad desde la óptica de Rahner, como determinación central en el ser humano, aclarando que esta libertad no es la libertad de elegir una u otra cosa; no es primeramente la libertad de elección.

La libertad es total autodisposición que tiene el hombre para consigo mismo. Por consiguiente, el hombre está llamado a liberarse a sí mismo en la inmediatez y cercanía para con Dios. Es Dios el que ha querido la libertad del hombre aunque contando con el posible rechazo de él mismo. De allí que la gracia se muestra como liberación de la libertad para la absoluta cercanía con Dios que representa su más alta posibilidad. La adecuada expresión de esa realización fundamental de la libertad es el amor. Como constataremos en el desarrollo de este capítulo, la gracia es el tema fundamental y central en la teología rahneriana.

En la tercera parte desarrollaremos cómo la libertad se plantea desde el misterio. Para Rahner, la libertad es un misterio porque sólo existe desde Dios y hacia Dios, y Dios es

esencialmente el Misterio incomprensible. En este sentido, la libertad es don de Dios. Desde este punto, es evidente que, en la autorrealización del hombre ante el misterio absoluto, que es Dios, se encuentra el concepto de la libertad humana como elemento central.

Al final de esta tercera parte quisiéramos ofrecer un abordaje de la libertad desde la óptica de los ejercicios ignacianos, como herramienta pastoral. La libertad se experimenta como puesta y como trascendencia abierta para el otro. En los Ejercicios Espirituales, este estar-puesto de la libertad se hace vigente en el conocimiento del amor, en la capacidad de entrega y en la búsqueda de la manifestación de la voluntad de Dios. Los Ejercicios Espirituales deben conducir, por su propia naturaleza, a una elección y opción de vida. Sólo en el amor, se comprende radicalmente a la persona, es respuesta a la donación de sí que Dios hace. Dicha autocomunicación es el fundamento real y ontológico que posibilita al hombre a “buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida”⁸.

Tal planteamiento, dada la envergadura del pensamiento de Rahner, nos hace también considerar algunas limitaciones de este trabajo.

Una primera limitación se refiere al no acceder a la fuente; en este caso, los textos en alemán. A lo largo del proceso de la investigación hubiera enriquecido nuestro trabajo si pudiéramos acceder a textos sobre el tema de la libertad que no encontramos en otras lenguas.

La segunda limitación se refiere al tema de la gracia, temática recurrente no solo en los escritos teológicos de Rahner, sino también presentes en varios de sus intérpretes e investigadores, lo cual nos implicaría acrecentar otros caminos en nuestra disertación por lo que solamente nos limitamos en enunciar su importancia.

Una tercera y última limitación es que no se considera toda la biografía secundaria existente sobre el tema de la libertad y sobre la relación del tema con la cristología de Rahner. A pesar de estas y otras limitaciones, el intento de estudiar e investigar a Karl Rahner ya es por sí solo algo desafiante, pero, al mismo tiempo, gratificante.

⁸ EE 1.

CAPÍTULO I

PRESUPUESTOS BÁSICOS DE LA TEOLOGÍA DE KARL RAHNER

INTRODUCCIÓN

Para el cristiano, toda experiencia de Dios depende y deriva de la propia experiencia que Jesús tuvo de parte de Dios. El Cristianismo tuvo su inicio a partir del evento salvífico realizado por Jesús y testificado con los que lo seguían. Esta experiencia exigió un compartir, un seguimiento y un discipulado existencial práctico. El encuentro de aquellos hombres con Jesús se convirtió en el punto de partida: “al oírlo hablar así lo siguieron. Jesús se volvió y, al ver que le seguían, les dice: ¿Qué buscan? –Rabí– ¿dónde vives?... Vengan y lo verán” (Jn 1,37-39).

Este encuentro con Jesús de Nazaret tenía como plano de fondo la esperanza de salvación que se identificaba con la *llegada del reino de Dios*. En este escenario gana sentido y transparencia la persona de Jesús, sus palabras y acciones. Jesús mismo comienza su vida pública y su misión salvífica con una proclamación básica: “Se ha cumplido el tiempo y está cerca el reino de Dios. Arrepiéntanse y crean en el Evangelio” (Mc 1,15). En otro momento dirá que el reino ya es una realidad entre los que lo escuchan (Lc 17,21).

De las acciones y las palabras de Jesús emerge una imagen bien determinada de Dios: un Dios apasionado por el ser humano, un Dios que ama al ser humano, sin imponerle condiciones, otorgándole la iniciativa y la libertad responsable de su destino.

El ser humano, más que aprehender a Dios, lo recibe y lo *padece*: *non solum discens sed et patiens divina*, “no aprendiendo, sino padeciendo lo divino”, decía el Pseudo Dionisio porque conocía lo relativo a Dios, no con un saber teórico, sino por experiencia personal, padeciéndolo (*patiens*), identificándose interiormente con ello¹. Esta misma expresión que Santo Tomás de Aquino asume y hace suya².

La experiencia³ cristiana coloca al creyente en una situación nueva, a la vez que significa un nuevo ejercicio de sus propias posibilidades, es una experiencia de encuentro con un

¹ Cf. MARTÍN, Juan. *La experiencia cristiana de Dios*. Madrid: Trotta, 1995, p. 47.

² S.Th. I, q. I a. 6.

³ Experimentar es probar, descubrir las cosas desde que se consigna un conocimiento y pericia sobre ello. “El verbo en alemán *erfahren* (experimentar, saber por experiencia) deriva de *fahren*, que significa viajar, como en la expresión *durch das Land fahren*, atravesar el país. Un hombre experimentado es, en consecuencia, ‘un hombre viajado’, un hombre que no conoce el mundo solamente de oídas, sino que está presente en los acontecimientos” WALDENFELS, Hans. *Teología fundamental contextual*. Salamanca: Sígueme, 1994, p. 182-183. Experiencia es enfrentarnos arriesgadamente a lo desconocido, caracterizado por la inmediatez de la visión y el saber.

acontecimiento, con la persona de Jesucristo, que le otorga un nuevo horizonte a la vida. Lo hace capaz de ver lo constructivo del mundo, lanzándolo a un ambiente de libertad y opciones fundamentales, para poder dar razón de su propia esperanza. Sólo un anuncio que pueda ofrecer semejante cambio provocará la aceptación, porque tocará a cada uno en lo más profundo de su estructura.

El concepto de experiencia y su dinamicidad nos conduce a relacionar la experiencia de Dios con un viaje hacia lo desconocido, el salir de sí, a lo desconcertante, para adentrarse a la trascendencia de la experiencia, la cual requiere necesariamente abrir la propia libertad a la libre iniciativa de Dios⁴.

Esta experiencia de Dios le otorga un sentido último de vida al hombre, la cual no se reduce simplemente al ámbito de lo racional, sino que engloba a toda la persona a nivel intelectual, volitivo y afectivo. El hombre reconoce esta experiencia de Dios como una experiencia de libertad, como praxis de transformación de su realidad, asumida desde la figura de Jesús la cual impulsa a la búsqueda y al encuentro del otro.

Para Rahner lo que afecta al ser humano, en concreto, es su experiencia personal en su radicalidad última, en su fundamento incuestionable, es su *experiencia de Dios*. El conocimiento, la libertad, el amor, todo se radicaliza en el horizonte divino. No se suprime nada de lo que compone nuestra vida, sino que nos traslada hacia el modo más específicamente humano y más profundo de vivirnos a nosotros mismos, hacia el fundamento y libertad.

Al final de este recorrido nos debemos preguntar: ¿Qué es lo que hay que experimentar? Nada menos que a Dios, bajo la rúbrica del modo específicamente cristiano de aprehender a Dios, es decir, como misterio sagrado infinito que se aproxima mediante la encarnación y la gracia. La tarea del cristianismo consiste en llamar la atención para la experiencia de Dios, invita al ser humano que descubra en sí mismo aquello que lo conduce a la entrega, servicio y amor a Dios.

Para demostrar tal fin en este primer capítulo utilizaremos como referencia central las siguientes categorías propuestas por Karl Rahner: *experiencia trascendental, experiencia de Dios, autocomunicación, libertad y misterio*. Estas categorías nos permitirán reflexionar acerca de la experiencia de Dios como un encuentro personal, original, real y accesible como el

⁴ Un ejemplo de este viaje a lo desconocido, lo tenemos en el momento que Yahvé se dirige a Abrahán diciéndole “sal de tu propia tierra” (Gn 12,2). Es una migración, es el poder ser guiado pedagógicamente por el espíritu, por la trascendencia hacia el encuentro del misterio. O en palabras ignacianas: “Ignacio seguía el espíritu, no se le adelantaba. Y de este modo era conducido con suavidad a donde no sabía [...], y sin embargo, se le abría el camino y lo iba recorriendo” NADAL, Jerónimo. *Fontes Narrativi* [FN] II, Monumenta Historica Societatis Iesu apud COUPEAU, José Carlos. Nadal en los discursos de Arrupe. *Ignaziana-Rivista di Ricerca Teologica*, Roma, v. 4, p. 200, genn. 2007.

fundamento último de la existencia humana.

A quienes después, indagando ulteriormente, busque una aproximación a la teología de Rahner, no le debería pasar inadvertido que esta teología posee una base del todo personal, profundamente radicada en la experiencia de Dios mismo. Allí donde la automanifestación de Dios alcanza al espíritu personal⁵.

Vorgrimler fundamenta citando el famoso texto rahneriano sobre “*Palabras de Ignacio de Loyola a un jesuita de hoy*” en donde se destaca la experiencia inmediata de Dios mismo, por naturaleza, accesible a todos los hombres y añade: “Con esta frase y otras análogas el viejo Karl Rahner hablaba de la experiencia originaria que ya lo había capturado completamente cuando todavía era joven y que constituye la clave para entender su vida y trabajo”⁶.

1 EL PENSAMIENTO TEOLÓGICO DE KARL RAHNER

1.1 Aspectos biográficos

Karl Rahner nació el día 5 de marzo de 1904 en la selva negra de Freiburg im Breisgau, Alemania. Karl Lehmann menciona que una de las pocas exteriorizaciones autobiográficas que hizo tiene un contenido típico en él:

En toda la reflexión y en toda planificación, uno es conducido, nunca se alcanza a sí mismo. Y si digo que nací el 5 de marzo de 1904 en Freiburg, que soy hijo de un profesor de enseñanza secundaria, que crecí en un hogar de convicciones cristianas, católicas (pero sin estrecheces), cuyo cuño fue impreso por una madre valiente con siete hijos, que recibí una formación escolar habitual hasta obtener en 1922 el bachillerato con resultados buenos pero del todo normales, ¿qué sé realmente de mis conocimientos? Poco. Y ese poco desaparece en forma creciente en un pasado silencioso, encubierto por las fatigas de la vida cotidiana. En 1922 ingresé a la Compañía de Jesús. Tras 44 años sólo se recuerda de ese comienzo que fue bueno, que lo he conservado y que he podido ser fiel⁷.

Ingresa a la Compañía tres años después de haber ingresado a la Orden su hermano Hugo Rahner en Feldkirch, Austria. Karl llevó en su vida como jesuita la impronta de los elementos de la espiritualidad ignaciana, la búsqueda de Dios en todas las cosas, la experiencia de que Dios es siempre más grande (*Deus semper maior*). Vorgrimler destaca lo siguiente:

⁵ VORGRIMLER, Herbert. *Comprendere Karl Rahner*. Brescia: Morcelliana, 1987, p. 22.

⁶ Ibid., p. 22.

⁷ LEHMANN, Karl; RAFFELT, Albert. *The Content of Faith: the Best of Karl Rahner's Theological Writings*. New York: Crossroad, 2000, p. 22.

Rahner, de quien proviene la designación de Ignacio como “modelo productivo”, estableció el principio de que existe una literatura de tipo “piadoso” que precede a la reflexión teológica. Apoyándose en esa literatura, los hombres asumen la revelación de Dios de un modo más originario y creador que a través de otras preocupaciones y esfuerzos. Partiendo de su convencimiento más profundo, Rahner concedió a los *Ejercicios Espirituales* el rango de “fuente” de la teología⁸.

Terminando el noviciado, cursó la filosofía (1924-1927), sintiendo verdadero atractivo por el pensamiento del jesuita belga Joseph Maréchal, el cual trató de interpretar el tomismo desde la filosofía de Kant, lo que había de ejercer un gran influjo en su pensamiento⁹. De 1929-1933 realizó los estudios de teología en Valkenburg (Holanda). Fue ordenado sacerdote en 1932 en München. En 1936 se doctoró en teología en Innsbruck con un estudio bíblico-patristico. En 1937 comenzó su docencia en Innsbruck, interrumpida luego por la guerra mundial. Entre 1939 y 1944 trabajó en el Instituto de pastoral de la diócesis de Viena. En 1949 retoma su actividad académica en la Facultad de Teología de Innsbruck que se extendería por 15 años, hasta 1964, cuando se traslada a München para suceder a Romano Guardini en la cátedra de filosofía de la religión. Durante ese periodo, en 1962, fue invitado como designado perito del Concilio Vaticano II. En 1967 acepta la invitación para incorporarse a la universidad de Münster, donde permaneció hasta 1971, año en que se torna maestro emérito. Posteriormente se traslada a München, tiempo que aprovechó enormemente para desarrollar una gran actividad como conferencista, trabajo en coloquios y continuar escribiendo incansablemente. En este periodo se destaca la preparación del Curso Fundamental sobre la Fe (*Grundkurs des Glaubens*), el cual puede ser considerado como el trabajo más integral de su pensamiento. Se retira, en 1982, a Innsbruck, donde muere el 30 de marzo de 1984.

Es difícil hacer una síntesis sobre la vida de Rahner, sin hacer una referencia obligada a sus obras. Uno de los que ofrece un panorama completo sobre la importancia de su vida y trabajos realizados es el estudio de Herbert Vorgrimler. Menciona que el pensamiento y vida de Rahner puede ser verificada en cuatro partes: a) tiempo de formación (1904-1933), en esta etapa están incluidos los estudios filosóficos, teológicos y su ordenación presbiteral; b) tiempo de ruptura (1934-1949), estudio e abandono del doctorado en filosofía, cambio para la realizar estudios de teología y doctorado. En este tiempo enseñó en Innsbruck hasta su exilio; c) tiempo

⁸ VORGRIMLER, Herbert. *Karl Rahner: experiencia de Dios en su vida y pensamiento*. Santander: Sal Terrae, 2004, p. 35.

⁹ Cf. Rahner conoció la obra *Le point de départ de la métaphysique* de Maréchal, sobre todo el volumen 5 titulado *Le Thomisme devant la philosophie critique*. El contacto de esta obra le permitió tener un contacto personal con Tomás de Aquino. Además de la obra filosófica de Maréchal, el jesuita francés Pierre Rousselot, será otro autor que contribuya en su pensamiento sobre Tomás de Aquino con la obra *L'Intellectualisme de saint Thomas*. SESBOÛÉ, Bernard. *Karl Rahner: itinerario teológico*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 15.

de creatividad (1950-1984) profesor de Teología dogmática en Innsbruck y también de Mariología y Teología Pastoral, escribió sus grandes obras: Escritos de Teología, la colección *Quaestiones disputatae*, publicaciones en diccionarios y participación activa del Concilio Vaticano II; d) tiempo de madurez (1965-1984), profesor en München, con colaboraciones internacionales, honras y homenajes. En esta etapa incluye su salida de München y el periodo como profesor de teología en Münster. El lanzamiento del libro Curso fundamental sobre la fe. Además, se destaca su preocupación eminentemente ecuménica y su despedida¹⁰.

1.2 Significación y originalidad de su pensamiento

Rahner presenta un pensamiento teológico tan rico que nos permite considerarlo a partir de varias perspectivas complementares y no excluyentes. Una de ellas, sin duda es su diálogo constante con la modernidad y con la razón iluminista, característica presente también en otros teólogos de su época. Al mismo tiempo pretende ir más allá de esta tradición moderna, para actualizarla, modificarla y transformarla. Este desafío explica en buena parte el esfuerzo teológico, procurando acentuar la fe cristiana para una sociedad adulta y emancipada. Esta preocupación atraviesa toda su vida intelectual, desde su obra Oyente de la Palabra (*Hörer des Wortes*), pasando por el continuo repensar de temas clásicos de la fe, la libertad y la dignidad humana, por el combate al autoritarismo en la Iglesia, hasta llegar al conocido método trascendental aplicado a su teología.

El corazón de su teología y de su espiritualidad se vincula a los inicios de su vida religiosa en la Compañía de Jesús, “la espiritualidad de Ignacio –admitirá el propio Rahner– que nosotros recibimos juntamente con la práctica de la oración y la de una formación religiosa, fue para mí mucho más importante que toda la filosofía y teología aprendida”¹¹. Rahner reconoce que para el conjunto de su teología la experiencia del espíritu es un fundamento que posee una significación decisiva. Más aún, concretiza esa experiencia como “aquella experiencia específica la cual Ignacio de Loyola, mediante los Ejercicios Espirituales, quiso enseñar y conducir” y expresa “el hecho histórico de que su propio teologizar parte de la experiencia de los Ejercicios ignacianos”¹².

¹⁰ Cf. VORGRIMLER, Herbert. *Karl Rahner*, p. 35-196.

¹¹ IMHOF, Paul; BIALLOWONS, Hubert. *Karl Rahner Im Gespräch*. München: Kösel-Verlag, 1983, p. 51 *apud* SANNA, Ignazio. *Teologia como esperienza di Dio: la prospettiva cristologica di Karl Rahner*. Brescia: Queriniana, 1997, p. 49.

¹² *Ibid.*, p. 49.

En el inicio de su pensamiento teológico se encuentra un talento filosófico y una profunda actitud creyente unida a una frecuente pasión por el Dios incomprensible. Rahner, siempre dialogó con los grandes pensadores filosóficos (Kant, Hegel, Heidegger), introduciéndolos a su reflexión teológica. Si pudiéramos resumir sus fuentes intelectuales pudiéramos citar tres de ellas: a) El pensamiento de Santo Tomás de Aquino, el teólogo más influyente de la escolástica incluso hasta principios del siglo XX; b) El idealismo clásico alemán, sobre todo el trabajo de Immanuel Kant; c) El trabajo del filósofo jesuita belga Joseph Maréchal, uno de los principales intérpretes de la teología tomista a la luz del idealismo alemán¹³.

Rahner alimenta y dinamiza de forma radical la búsqueda por comprender las experiencias de fe. La teología del teólogo alemán es la del misterio incomprensible de Dios, la que no intenta introducir a Dios en una lógica y en un sistema conceptual, sino hacer comprensible, razonable, comunicable esta experiencia del misterio. Ya lo escribía en una carta dirigida a un grupo de jóvenes:

Me preguntas dónde está la felicidad. Formulándolo de un modo bastante extremado, podría responderte de una vez: No lo sé. Yo diría (y, por favor, no lo consideres una extravagancia teológica): Para mí Dios es el Incomprensible, el Misterio absoluto; y confieso que sólo ese Dios puede serme la total y eterna felicidad¹⁴.

El pensamiento de Rahner no está regido por simples preguntas preestablecidas, que se cierran sin problemas para crear un sistema. Su teología se somete más bien a un canon de preguntas vitales, no preguntas elegidas con preocupación, sino a preguntas incómodas, incitantes, a menudo terriblemente profanas, por las que se deja requerir hasta la extenuación¹⁵.

Sus aportaciones revelan un amor profundo a la Iglesia y a la Compañía de Jesús. Sus publicaciones y escritos apelan a la tradición del Magisterio de la Iglesia, en ellas muestran una pertenencia eclesial, reflexionando siempre acerca de la realidad de Dios. No casualmente ha hablado Metz de su teología como biografía mística de un cristiano de hoy, como un continuo

¹³ Cf. FIELDS, Stephen. *Being as symbol: on the origins and development of Karl Rahner's metaphysics*. Washington: Georgetown University Press, 2000, p. 3-7.

¹⁴ RAHNER, Karl. *Tengo un problema...*: Karl Rahner responde a los jóvenes. Santander: Sal Terrae, 1984, p. 18.

¹⁵ Como algunos críticos mencionan que el pensamiento de Rahner es catalogado de un estilo difícil, por el vocabulario técnico, la utilización de frases largas, con la utilización de muchos adverbios y oraciones subordinadas. Ninguno de los temas tratados por Rahner despide simplemente al lector con respuestas tranquilizadoras; pero ninguno se agota tampoco al final en puras preguntas huecas e indolentes. Cf. BAPTIST, Metz Johann. *Memoria passionis: una evocación provocadora de una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007, p. 113.

girar en torno a Dios, caminar ciegamente para tocar su misterio¹⁶. “De ahí que, para él, las cuestiones de la vida diaria se conviertan en problemas teológicos”¹⁷.

Rahner va unido a la etapa más sorprendente de avance en la historia de la teología católica de nuestro tiempo. J. B. Metz lo explica en los siguientes términos:

Por un lado, salida de un mundo de lenguaje y pensamiento neoescolástico, ya desviado y no pocas veces anquilosado, mediante una decidida confrontación de la tradición escolástica con los modernos planteamientos de la filosofía trascendental y existencial; además, liberación de una paralización de las teologías sistemática e histórico-exegética con la ayuda de la hermenéutica teológica de tesis bíblicas y teológico-históricas ejemplarmente desarrolladas, por lo menos en sus arranques; liberación de la escisión entre teología y kerigma, de acuerdo con la problemática frase de Rahner de que, en realidad, la teología, más rigurosa, la más entregada exclusivamente a su causa, la más investigadora y la más científica es, a la larga, la más kerigmática”; salida de la fe oficial de los teólogos hacia la fe fraternal, mediante una teología de la fe que sabe de la fe que se busca a sí misma, siempre en peligro, y que por ello se concibe a sí misma con preferencia como una *theologia viatorum* y con fraternal servicio a la esperanza de todos; salida, en fin, de un *ghetto* ideológico hacia el diálogo, en un mundo aceptado en su pluralismo espiritual y social¹⁸.

Otro punto importante a resaltar del pensamiento rahneriano es la interrelación y profundidad que hay entre teología y antropología¹⁹, comprendidas a la luz una de otra. Las preguntas teológicas son oriundas de preguntas antropológicas y viceversa, ya que son acogidas por el ser humano y respondidas concretamente por un ser situado históricamente que se comprende a partir de una estructura fundamental, a saber, un ser orientado a lo trascendente.

Esta teología calificada de trascendental lo hace de modo singular con la incorporación de algunos elementos de la filosofía kantiana. Por medio de ello, crea puentes que permita al hombre de su tiempo acceder a la revelación, que es la automanifestación infinita de Dios al hombre. El objetivo es que las propias afirmaciones teológicas no sean entendidas de forma mitológica por el sujeto que las escucha dentro de un horizonte de comprensión moderno.

El esfuerzo del teólogo de Innsbruck consiste en partir de la apertura del hombre a Dios, como un ser de absoluta trascendencia. Trata de confrontar la objetividad revelada y subjetividad humana como un modo determinado de encarar los temas teológicos, por lo que, la teología de Rahner permite una auténtica y profunda experiencia de Dios. Una experiencia que está mediada por la espiritualidad ignaciana. Esta experiencia de Dios dependerá del

¹⁶ Cf. BAPTIST, Metz Johann. Teología como biografía una tesis y un paradigma. *Concilium*, Madrid, v. 5, n. 115, p. 214, may. 1976.

¹⁷ *Ibid.*, p. 215.

¹⁸ BAPTIST Metz, Johann. Karl Rahner. In: SHULTZ Hans Jürgen. *Tendencias de la teología en el siglo XX*. Madrid: Studium, 1970, p. 642.

¹⁹ Karl Rahner dialoga con el mundo a partir de lo que se tornó el marco de su teología: *el giro antropológico*. Una teología que subraye la autocomunicación de Dios dirigida a la persona humana, necesariamente tendrá que preguntar quién es esta persona.

encuentro real, generoso, inmediato y libre de la persona, que sea capaz de identificar y nombrar en lo más profundo, aquello que experimenta como algo nuevo o impronunciado, que llamamos Dios.

Rahner lo retoma en este sentido:

Dios puede y quiere tratar de modo directo con su criatura; que el ser humano puede realmente experimentar cómo tal cosa sucede; que puede captar el soberano designio de la libertad de Dios sobre su vida, lo cual ya no es algo que pueda calcularse, mediante un oportuno y estructurado raciocinio, como una exigencia de la racionalidad humana²⁰.

Ahora bien, el esfuerzo rahneriano se dirige en clarificar la noción genuina de Dios, ese Dios que es fundamento y horizonte de su dinamismo y al que los cristianos invocamos con filial confianza como Padre. Por lo que se vuelve importante no sólo identificar y colocar nombre a nuestras experiencias, sino conocer qué es lo que dinamiza nuestra propia persona. Como se da la realización y el encuentro con Aquél que accedemos y acogemos libremente en la escucha de su palabra²¹.

En este sentido la teología de Rahner es reflejo de su profunda vida espiritual y experiencia de Dios, aplicaría lo que alguna vez el mismo menciona sobre Santo Tomás de Aquino:

Para Tomás, su teología es su vida espiritual, y su vida espiritual es su teología. En él no se da todavía aquella horrible división que se puede observar en la teología posterior, entre teología y vida espiritual. Él piensa teología, porque la necesita en su vida espiritual como uno de sus presupuestos más esenciales²².

Por ello es necesario realizar un recorrido por algunos conceptos que el mismo autor nos ofrece en su teología para comprender como se presenta en la libertad cristiana, el acceso al misterio de Dios.

2 EL SER HUMANO COMO PUNTO DE PARTIDA

Rahner sitúa en primer lugar al hombre. Él es el lugar teológico por excelencia, cuya esencia es la apertura radical por el misterio infinito e incomprensible de Dios. Por lo que toda

²⁰ RAHNER, Karl. *Palabras de Inácio de Loyola a um jesuíta de hoje*. São Paulo: Loyola, 1978, p. 9.

²¹ El conocimiento y la acción del hombre, en la medida en que están vinculados a la realidad, sensibilidad, al amor, siempre estará relacionado en el ámbito de la experiencia. A su vez la espiritualidad ignaciana nos sirve como insumo para entender cómo se percibe, escucha y acoge el mensaje.

²² RAHNER, Karl. Significado actual de Santo Tomás de Aquino. In: VARGAS-MACHUCA, Antonio (Ed.). *Teología y Mundo Contemporáneo: homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975, p. 36.

su reflexión se desarrolla a partir de lo que es el ser humano, particularmente en su obra *Curso fundamental sobre la fe*, donde él se pregunta: “¿Qué oyente espera el cristianismo para que en general pueda ser oído su más auténtico y último mensaje?”²³, pero esta pregunta no la hace sólo en esta obra, sino que directa o indirectamente en toda su teología.

Rahner va detrás de los presupuestos que hacen del ser humano un receptor del mensaje cristiano. Esto no significa que el cristianismo lo considere como algo ya realizado y otorgado en todos los individuos en que, sin los cuales, el mensaje cristiano no es acogido. Para nuestro autor son presupuestos antropológicos que mucho explican la potencialidad humana de acoger el mensaje cristiano: “Este mensaje llama al hombre a situarse ante la verdad real de su esencia, ante la verdad en la que él está irremediamente cautivo”²⁴.

Rahner no pretende otra cosa que fundamentar una pregunta: si el hombre se encuentra positivamente abierto a una posible revelación de Dios.

Si el hombre puede –y en qué sentido– descubrir en sí mismo algo así como un “oído” o capacidad de oír una posible revelación de Dios, si no ha oído antes algo semejante y por esto sabe que puede oír y cómo debe en función de la revelación ya ocurrida interpretar en sus elementos constitutivos su capacidad de oír²⁵.

El hombre es el único oyente posible de la palabra divina, porque, por su constitución ontológica fundamental es apertura a la totalidad de la realidad y, por consiguiente, apertura a Dios. El ser humano tiene que poseer una apertura a la autocomunicación de Dios en su palabra (*logos*). Esta apertura como capacidad de oír, tiene que ser *a priori* para que tal palabra, si es dicha, pueda ser oída. Por ello el mensaje actúa en el sentido de situar al ser humano ante la verdad real y profunda de su ser, una verdad donde el ser humano está irremediamente cautivo a la “anchura infinita del misterio incomprensible de Dios”²⁶.

Ser el oyente del mensaje cristiano es buscar el sentido de la propia existencia, de alcanzar la realización y de preguntarnos por el modo cómo conocemos y percibimos a Dios, de cómo esta palabra: “que motiva e ilumina la existencia y hacia la que está ya abierta con cada una de sus preguntas la inteligencia humana que aprehende el ser [...] como algo que responde a lo más profundo de su existencia”²⁷.

²³ RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 42.

²⁴ *Ibid.*, p. 43.

²⁵ RAHNER, Karl. *Oyente de la palabra: fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 1967, p. 23.

²⁶ RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 43.

²⁷ RAHNER, Karl. *Oyente de la palabra*, p. 10. (Palabras de Johan Metz en el prólogo a la nueva edición refundida)

Rahner además de preguntarse por el hombre como oyente, plantea la cuestión de qué encuentra el cristianismo en el hombre²⁸, como presupuesto y lugar de su llegada. En ese mismo sentido se puede comprender cuando el teólogo alemán expresa que, para hacer afirmaciones realmente teológicas sobre qué y quién es el hombre, es necesario tener en cuenta que no sería metodológicamente recomendable dar por supuesta la distinción entre naturaleza y gracia, entre el orden natural y orden sobrenatural, o hablar, desde una antropología dividida, sino, por el contrario, hay que partir de la unidad concreta del hombre²⁹.

Se trata precisamente de dar al hombre la confianza de que él pueda creer con honradez intelectual, y con esto también desde el contenido del dogma cristiano [...] Dicho de otro modo: si este curso de introducción hace lo que debe de hacer, ha de buscarse aquí una unidad de teología fundamental y dogmática, de cimentación fundamental de la fe y reflexión sobre el contenido de la fe mayor que la dada en las tradicionales disciplinas teológicas³⁰.

Colocar al ser humano como punto de partida no es solamente considerar el problema del hombre, ni la respuesta a este problema como un área diferente o aislada, sino como algo que abarca toda la teología³¹, por lo que se desea convencer “que la teología dogmática se debe convertir hoy, en una antropología teológica, donde este antropocentrismo es necesario y fecundo”³². Es el propio mensaje cristiano que ha de llevar al hombre a lo más íntimo de él, a la última hondura de las dimensiones de su propia existencia y relación con Dios.

El antropocentrismo teológico³³, como Rahner lo concibe, ve el ser humano como una “absoluta trascendencia orientada para Dios”. Esto justifica la unidad del antropocentrismo y del teocentrismo de la teología, la cual no se contradicen, más forman rigurosamente una única y misma cosa³⁴. Es cuando Rahner afirma que el ser humano es un evento de la absoluta

²⁸ En el *Curso fundamental sobre la fe* Rahner propone, conforme al prólogo y a la introducción, un primer nivel de reflexión para un “concepto de cristianismo” que pueda unir los horizontes de comprensión del individuo contemporáneo y del mensaje cristiano. Tal concepto no pretende desdoblarse en un nivel científico, ni pretende trabajar los grandes tratados de teología, sino que pretende reflexionar sobre la pregunta: “¿qué es un cristiano, y por qué este ser cristiano puede realizarse hoy con honradez intelectual?” RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 18.

²⁹ Cf. RAHNER, Karl. Hombre: concepción teológica del hombre. In: *Sacramentum Mundi*: enciclopedia teológica. Barcelona: Herder, 1973. v. 3, p. 495.

³⁰ RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 29. [*El subrayado es nuestro*].

³¹ Es pensar al hombre como sujeto, como autoposición, autopresencia y como ser de trascendencia. Es lo que fundamenta al hombre en su capacidad de conocimiento y posicionamiento en el mundo en cuanto persona y ser histórico. El hombre es autotranscendencia.

³² RAHNER, Karl. *Teología e Antropología*. São Paulo: Paulinas, 1969, p. 13.

³³ Como destaca K. Lehmann, para Rahner son tres razones fundamentales de la necesidad de llevar en serio el giro antropológico en el ámbito teológico, a saber: a) la pregunta por determinado objeto en la filosofía y en la teología implica también el sujeto cognoscente; b) en el campo filosófico y teológico es imprescindible tener siempre el problema antropológico-trascendental y c) una teología responsable deberá pensar la relación entre la experiencia que es el ser humano hace de sí mismo en el mundo y en el contenido de la Teología. Cf. VORGRIMLER, Herbert. *Karl Rahner*, p. 32.

³⁴ Cf. RAHNER, Karl. *Teología e antropología*, p. 13.

trascendencia, es decir, Dios es para la persona humana, en su absoluta trascendencia, no solamente un horizonte siempre distante de esta trascendencia, más la donación de sí mismo. Es la trascendencia del ser humano el espacio de autocomunicación de Dios.

A lo largo del grado primero: *el oyente del mensaje* en la obra *Curso fundamental sobre la fe*, intenta Rahner ofrecer una respuesta a la pregunta sobre ¿quién es el hombre para que él pueda recibir el mensaje cristiano? Su respuesta es: “el hombre como persona y sujeto, trascendencia, responsabilidad y libertad”³⁵. Esta respuesta nos sirve como marco teórico para explicar el concepto de libertad cristiana como propuesta de acceso al misterio de Dios. El hombre en su libertad es oyente de la palabra y se constituye como un elemento fontal en el pensamiento rahneriano.

2.1 El hombre como persona y sujeto

Un primer dato de una antropología teológica es la concepción del hombre como “persona y sujeto”. Decimos que el ser humano es persona y sujeto en cuanto se comprende a sí mismo como producto de lo radicalmente extraño a él³⁶. Experimentándose como dependiente, percibe que no es autodisposición, sino que es dispuesto por otro. Es sujeto y persona por el hecho de estar encomendado a sí mismo, entregado a sí mismo y, por eso, responsable y libre. No se trata de una libertad para poder hacer o no hacer algo, sino de la facultad de decidir sobre sí mismo y hacerse a sí mismo, una libertad que tiene como objeto al sujeto mismo³⁷.

Para Rahner, el ser sujeto encierra una exigencia de totalidad. Característica distintiva de la persona humana es su relación consciente y libre a la totalidad³⁸:

Ser persona significa [...] autoposesión del sujeto como tal en una dependencia (relación) consciente y libre del todo. Esta referencia es la condición de posibilidad y horizonte previo para que el hombre en su experiencia particular empírica y en sus ciencias particulares, se pueda aprehenderse como una unidad y totalidad³⁹.

³⁵ Cf. SESBOÛÉ, Bernard. *Karl Rahner*, p. 96.

³⁶ Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 48.

³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 55.

³⁸ La palabra totalidad significa aquí tanto la unidad toda de la persona como unidad de sujeto, experiencia y saber objetivo categorial, cuanto la unidad de la persona dentro de una realidad a la que sólo ella es capaz de llamar mundo de un modo global. Cf. *Ibid.*, p. 33.

³⁹ Preferimos utilizar la traducción francesa: “L’être-personne signifie de la sorte l’autopossession d’un sujet comme tel dans une dépendance consciente et libre par rapport au tout. Cette dépendance est la condition de possibilité et l’horizon préalable qui permettent à l’homme, dans son expérience empirique singulière et la science singulière qui est sienne, de s’appréhender lui-même comme unité et totalité”. RAHNER, Karl. *Traité fondamental de la foi: introduction au concept du christianisme*. Paris: Centurion, 1994, p. 44. Para Rahner al referirse a ciencias particulares está refiriéndose a cada una de las antropologías particulares, y ciencias empíricas por ejemplo:

La reflexión sobre el sujeto nos abre la visión de la totalidad que, a su vez, es sinónimo de la superación permanente de todos sus datos empíricos y hechos ya dados, característica de la persona. Él es el indeducible, el que no puede producirse adecuadamente desde otros elementos disponibles. Es el ser de un horizonte infinito, el ser que trasciende, es la pregunta por sí mismo que él nunca puede responder adecuadamente.

La persona es pregunta⁴⁰, es búsqueda, sujeto capaz de encuentro y apertura que tiene que ver con la *trascendencia* y con el *misterio*, términos que tendremos que aclarar todavía más adelante. Sólo desde la trascendencia la persona es capaz de hacer historia, introducir cambios en sus condiciones sociales, culturales, económicas y políticas. Cada uno hace historia que es simultáneamente la suya propia, lo que significa, a su vez, que sólo desde aquí tiene sentido hablar de responsabilidad de cada uno por sí mismo, por los demás y por el mundo. Aquí se inserta la temática de la libertad destacada por Rahner. La libertad humana consiste en trascender sus condiciones concretas, cuando y en cuanto que va más allá de ellas, creativamente, hacia un compartir comunicativo mayor. Sólo así puede entenderse la libertad como experiencia y realización del sujeto.

El hombre se experimenta como *sujeto y persona* en la medida en que toma consciencia de sí. En su condición de persona se cuestiona sobre la vida, es capaz de tomar decisiones y ultrapasar los sistemas en el cual se sitúa, donde se experimenta como un sujeto en proceso abierto de autorrealización, un ser que trasciende, que se encuentra imbuido de libertad y confiado a sí mismo⁴¹. Estos dos conceptos, *persona y sujeto*, solamente son comprensibles si conocemos a la persona humana como un ser de trascendencia, de libertad y responsabilidad, vinculado profundamente al misterio incomprensible y de silenciosa realidad, convirtiéndose en pura apertura al misterio.

De acuerdo con lo anterior, se puede afirmar entonces que existe un conocimiento de Dios que es trascendental, “pues la referencia originaria del ser humano al misterio absoluto, la

bioquímica, biología, física, genética, paleontología, sociología, cada una con sus epistemes contemplan al hombre desde un determinado punto de vista, cada una posee sus métodos analíticos, cada una trata de explicar al hombre a partir de datos particulares. Pero toda la antropología pretende decir algo sobre el hombre en cuanto totalidad. “Pues el hombre es un ser cuyo origen está dentro del mundo es decir, en realidades experimentables”. Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 45-47.

⁴⁰ “Es la pregunta que se levanta vacía, pero real e ineludiblemente, ante él, y que él nunca puede superar, responder adecuadamente” RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 51.

⁴¹ Partir del concepto de persona en el pensamiento de Rahner ofrece una notable proximidad existencial, la cual se apoya en el análisis de la vida humana, consiguiendo identificar estructuras fundamentales del ser humano. Con ello Rahner muestra que el pensamiento y las decisiones humanas están orientadas por principios direccionados y soportados por la realidad, los cuales posibilitan la libertad y que en última instancia se encuentran direccionados hacia Dios. Cf. MUCK, Otto. Fundamentos filosóficos da teologia de Karl Rahner. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 60, n. 2, p. 372, abr./jun. 2004.

cual constituye la experiencia fundamental de Dios, es un existencial permanente del ser humano como sujeto espiritual”⁴².

2.2 El ser humano, ser de trascendencia

La noción de antropología trascendental expresa el empeño de Rahner por formular la doctrina cristiana sobre el hombre y su destino en categorías significativas para la cultura moderna⁴³. Rahner se ocupa en un primer momento, en establecer lo que es presupuesto en el hombre para que pueda acoger el misterio de Dios, pues es él destinatario del mensaje cristiano. Se puede desarrollar una antropología teológica cuando se dice que el hombre es el ente que tiene que ver con Dios, y lo que se entiende por Dios sólo se puede decir a partir de una experiencia de la trascendencia. Todo enunciado teológico sobre el hombre contiene siempre aquel punto indefinible en que el hombre, por una parte, desaparece ante sí mismo dentro del misterio de Dios y, por otra parte, es necesario decir del hombre muchas cosas exactas, para que no fije y petrifique las experiencias concretas y no se sustraiga del misterio de Dios al cual debe estar siempre referido⁴⁴.

Por otro lado, el hombre cuando vive la experiencia de ser persona y sujeto, se descubre como un ser de la trascendencia. Pese a la finitud de su “sistema”, el hombre se halla siempre ante sí mismo como totalidad. Puede cuestionar todo, mediante una “anticipación” hacia todas y cada una de las cosas y examinar todo lo enunciable. En el momento en que establece la posibilidad de un horizonte de preguntas puramente finito, se halla ya superada esta posibilidad, es cuando el hombre aparece como el ser de un horizonte infinito⁴⁵.

La percepción del ser humano como ser de trascendencia hace que él se perciba como conocimiento y el acto de conocer se funda en la “pre-aprehensión” (*Vorgriff*)⁴⁶ del “ser en general” (*Sein überhaupt*), en un saber no temático, más siempre presente como condición de

⁴² RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 74.

⁴³ La teología no ha estado ajena a los profundos desafíos de las ciencias humanas, lo cual, Rahner entendió como desafío ineludible para la teología llevar a cabo ella misma, en su propio seno, un giro antropológico (*anthropozentische Wendung*).

⁴⁴ RAHNER, Karl. *Hombre*, p. 497.

⁴⁵ Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 51.

⁴⁶ *Vorgriff*, es un término importante en el pensamiento de Rahner, una *pre-captación* por la cual el Espíritu humano se abre hacia el conjunto de sus objetos posibles. En *Oyente de la palabra* es expresado por trascendencia. “Rahner no ofrece propiamente una definición de este concepto, pero es posible encontrar diversas descripciones. Según él, la anticipación puede interpretarse como el movimiento de espíritu sobre la totalidad de sus posibles objetos, pues sólo puede ser experimentada la limitación de lo singular”. SCHICKENDANTZ, Carlos. *Autotrascendencia radicalizada en extrema impotencia: la comprensión de la muerte en Karl Rahner*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1999, p. 73.

determinación de toda realidad como finita. El ser humano es y será siempre el ser de trascendencia, “aquel ente al que se envía como misterio la infinitud indisponible y silenciosa de la realidad”⁴⁷. Esto lo transforma en apertura y acceso al misterio de Dios, y le hace verse como persona y sujeto. Es en esta entrega a sí mismo que se da la experiencia de ser libre y responsable.

En este intento de analizar la antropología teológica de Karl Rahner desde su comprensión del hombre, cabe comenzar esclareciendo el concepto de “trascendental” y de “trascendencia”.

2.3 El término “trascendental”

De acuerdo con el diccionario Espasa-Calpe, la palabra *trascendencia* procede de la etimología latina *transcendentia* que significa, cualidad que está más allá de los límites naturales, subir a, exceder, sobrepasar, etc. “Se designa en la filosofía escolástica la acción por la cual una cosa considerada como género supremo se comunica a otras que comprende debajo de ella. Trascendencia significa también el paso del conocimiento de las criaturas al Creador, tomando como base las diferentes perfecciones de los seres creados que atribuimos a la Divinidad, despojándolos de las limitaciones inherentes a su finitud”⁴⁸. Para el término *trascendental* es aquello que se comunica o extiende a otras cosas⁴⁹. En su acepción filosófica, trascendental viene a significar, lo que trasciende, en sentido de “lo que está más allá” de alguna realidad, considerada metafísica o gnoseológicamente.

Los escolásticos no distinguieron entre trascendente y trascendental, y emplearon el término trascendental para referirse a alguna propiedad del “ser en cuanto ser”, propiedad que, al pertenecer al ser en su máximo grado de generalidad, y no a éste o aquel ente particular, recibe el nombre de trascendental. A ese conjunto de propiedades del “ser en cuanto ser” se les denomina propiedades trascendentales, o simplemente, “trascendentales”. La teoría de los trascendentales se desarrolla sobre todo con Santo Tomás, que considera, en relación con el ser, los siguientes trascendentales: uno (*unum*), verdadero (*verum*) y bueno (*bonum*).

En la filosofía moderna el término *trascendental* experimenta un importante cambio en su significado, especialmente con Kant, el cual aparece en las condiciones “a priori” de posibilidad del conocimiento humano:

⁴⁷ RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 51.

⁴⁸ Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana. Madrid: Espasa-Calpe, v. LVIII, 1928, p. 1489.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 1489.

Kant en su *Crítica de la razón pura* se interroga expresamente sobre las condiciones de posibilidad que deben darse en el sujeto cognoscente para que el hombre pueda conocer y juzgar en general sobre todo cuando un conocimiento o un juicio contiene algo más que lo simplemente percibido por los sentidos [...] cada vez que el hombre conoce algo no se limita a conocer la “realidad pura” (la famosa “cosa en sí”), sino que en su conocimiento y juicio va también incluido un factor subjetivo no es producto de conocimientos, experiencias o percepciones; es algo que está ya en el hombre desde siempre, que constituye un a priori del conocimiento humano [...] justamente en ese contexto introduce Kant la palabra “trascendental”⁵⁰.

La historia del concepto trascendental bastaría para darnos cuenta de la revolución que supuso el pensamiento de Kant para la filosofía y la teología. El mismo Kant así lo menciona: “entiendo por trascendental todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos como de nuestra manera de conocer tales objetos, en cuanto que esa manera debe ser posible a priori. Un sistema de semejante conceptos se llamaría filosofía trascendental”⁵¹.

Nikolaus Knoepffler realiza un análisis detallado del uso lingüístico del término trascendental en Karl Rahner y Kant para establecer en qué medida la concepción rahneriana depende de la kantiana, llegando a la siguiente conclusión:

El punto central de la diferencia entre Kant y Rahner consiste en el hecho de que para Kant lo trascendental se refiere en sentido estricto a las condiciones *a priori* y subjetivas de la posibilidad de conocimiento, en sí mismas, necesarias y universales, que determinan la forma en que se experimentan los objetos, en Rahner lo trascendental implica una referencia al ser y a Dios. Por consiguiente, la categoría fundamental de Kant es el “conocimiento trascendental”, mientras que en Rahner es la “revelación trascendental”. Para Rahner, la reciprocidad esencial de la verdad lógica y la verdad ontológica encuentra su fundamento en Dios⁵².

El teólogo de Innsbruck se va a encontrar influenciado y motivado hondamente por la obra filosófica de Joseph Maréchal⁵³, con lo cual tuvo oportunidad de estudiar durante su formación filosófica en Pullach. El influjo de Maréchal sobre Rahner radica fundamentalmente en el intento de resignificación del realismo de Santo Tomás y de los escolásticos frente a la

⁵⁰ WEGER, Karl-Heinz. *Karl Rahner: uma introdução ao pensamento teológico*. São Paulo: Loyola, 1981, p. 34.

⁵¹ KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura: estudio introductorio y análisis de la obra por Francisco Larroyo*. México: Porrúa, 1973, p. 38.

⁵² KNOEPFFLER, Nikolaus. *Der Begriff “transcendental” bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*, p. 184 *apud* SANNA, Ignazio. *Teologia come esperienza di Dio*, p. 107.

⁵³ Joseph Maréchal, jesuita belga, fue uno de los pensadores neo-escolásticos de inicios del siglo XX, filósofo formado en el tomismo, sin embargo no pretende en su obra partir de una interpretación previa del tomismo como escuela, sino de la obra de Tomás de Aquino directamente interpretada. “Maréchal se propone mostrar, por medio de un análisis del conocimiento objetivo, según Tomás de Aquino, la significación, para él decisiva, de la metafísica para dar una solución a la problemática, la cosa misma, planteada por la filosofía moderna, especialmente la Crítica de Kant; precisamente para dar solución a lo que él consideraba como la gran deficiencia de la filosofía de Kant y que denominaba, desde su posición escolástica el ‘agnosticismo kantiano’” MUCK, Otto. *Die transzendente Methode*, Felizian Rauch, Innsbruck 1964, p. 10s *apud* BAENA, Gustavo. *Fenomenología de la revelación: teología de la biblia y hermenéutica*. Estella: Verbo Divino, 2011, p. 86.

problemática trascendental de la filosofía moderna, particularmente en Kant y su confrontación con ella.

Según Otto Muck, el propósito de Maréchal fue poner en relación muy cercana la metafísica del conocimiento tomista y la filosofía trascendental de Kant. Fue mérito del filósofo belga el haber investigado esta contraposición y demostrar una continuidad crítica al pensamiento trascendental de Kant y un acceso, por medio de este, a la comprensión esencial de santo Tomás. “Maréchal tiene la preocupación de a través del prolongamiento crítico del método de Kant reconstruir también y al mismo tiempo los contenidos substanciales de la tradición”⁵⁴.

Maréchal toma cuidado en su investigación en la medida en que parte metódicamente del objeto fenoménico, esto es, el objeto conocido como contenido del acto de conocer. Además, coincide con Kant en el punto en que la conciencia del objeto se expresa en juicios y en la idea del análisis trascendental, “según el cual, para conocer, o para alcanzar la conciencia del objeto, son exigidas las condiciones a priori de parte del sujeto, las cuales deben ser formuladas a partir del análisis del propio conocimiento”⁵⁵.

Con todo, Maréchal se esfuerza en justificar, trascendentalmente, el punto de partida de la metafísica: la afirmación del ser. No era su pretensión reconstruir toda la metafísica clásica trascendentalmente, sino de legitimar críticamente el fundamento de toda la teoría tradicional del ser asumiendo la forma trascendental de pensar, pues Maréchal entiende la metafísica como la ciencia humana del absoluto.

Sin duda, Rahner empalma con Maréchal, pero avanza más allá y busca tender un puente entre la nueva escolástica y lo que necesariamente deberá ser la teología actual en diálogo con el pensamiento filosófico moderno. Comprender esta filosofía de Maréchal es fundamental para comprender la filosofía de Rahner y su vínculo con Kant.

2.4 Método trascendental

La originalidad del pensamiento de Karl Rahner estriba sobre todo en haber introducido en ámbito teológico el método trascendental⁵⁶. Este método es un nuevo modo de responder a

⁵⁴ MUCK, Otto. *Fundamentos filosóficos*, p. 375.

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 376.

⁵⁶ Karl Rahner utiliza diferentes denominaciones para expresar su modo peculiar de reflexionar teológicamente: método trascendental (*transzendente Methode*), cuestionamiento trascendental (*transzendente Fragestellung*), antropología trascendental (*transzendente Anthropologie*), antropología teológica (*Transzendentaltheologie*) todas estas denominaciones quieren decir concretamente lo mismo. Cf. MIRANDA, Mario. *O mistério de Deus em nossa vida: a doutrina trinitária de Karl Rahner*. São Paulo: Loyola, 1975, p. 118-119.

las cuestiones “que no podría solo contestar con el método de la teología fundamental clásica meramente apologética”⁵⁷. Este método permite un nuevo modo de hacer y profundizar la teología.

El método que se fue denominando “antropológico trascendental” no obedece, pues, a la única preocupación de proporcionar, desde el campo de la filosofía, un fundamento teológico, sino que responde, en primer lugar, según Rahner, la pregunta por: ¿Qué es el ser humano? , ¿cómo acontece su libertad? , ¿si realmente está orientada a Dios? , ¿por qué el hombre puede oír a Dios? , ¿cómo se realiza dicha recepción del mensaje de parte de Dios al hombre?

El método trascendental no proporciona directamente ningún contenido (la palabra “método” ya sugiere esto mismo), por eso, es más bien una manera determinada de interrogar. Si consideramos la estructura apriorística del hombre como una especie de dimensión supra-histórica (lo que no significa que esté al margen o más allá de la historia), la finalidad del método trascendental aparece como un planteamiento orientado a una meta. Las preguntas apuntarán a esa dimensión supra-histórica del hombre, más concretamente a los prerequisites que han de darse para que el hombre se experimente a sí mismo como se experimenta y es en realidad. El método preguntará por la condición de posibilidad del conocer y el actuar humano⁵⁸.

Este método trascendental, que caracteriza la teología de nuestro autor, busca precisamente formular las afirmaciones de fe de modo que le sea posible al hombre percibir esa conexión, el entronque de tales afirmaciones con su experiencia existencial más profunda.

El sentido de este preguntarnos nos lleva a la infinitud y al desafío que presenta al conocimiento humano que, usando los términos de Rahner, “es sólo una pequeña isla en un océano infinito de lo inexplorado, una isla flotante que puede ser para nosotros más familiar que ese océano”⁵⁹. Es decir, la profundidad que el conocimiento y el espíritu pueden llegar a ser, es realmente un océano. El poder aventurarse en ese océano es mucho más difícil y laborioso que permanecer en la comodidad de la pequeña isla. Es no querer preguntar y buscar las respuestas que el ser humano necesita para salir de su isla (comodidad).

Ahora bien, el conocimiento por su relación constitutiva a la trascendencia hace que el ser humano sea *homo religiosus* y se vuelva más humano porque se torna plenamente abierto al trascendente, o en un lenguaje más metafísico, se torna más abierto al Ser, al ser Absoluto⁶⁰.

⁵⁷ CAMPOS, Luciano. *O mistério santo “Deus Pai” na teologia de Karl Rahner*. São Paulo: Loyola, 1987, p. 52.

⁵⁸ WEGER, Karl-Heinz. *Karl Rahner*, p. 27.

⁵⁹ RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 40.

⁶⁰ El hombre siempre es una apertura, o en palabras de Rahner, una pregunta por lo trascendente, por la condición de posibilidad de todo entender y comprender espiritual, por lo que optamos en posición absoluta y libremente frente a Dios. “Sólo cuando alguien se dirige a la pregunta por el preguntar, al pensamiento pensado, al espacio del conocimiento y no sólo a los objetos del conocimiento, a la trascendencia y no sólo a lo captado de manera espacio-temporal en esta trascendencia, está en los inicios de llegar a ser un hombre religioso”. RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 41.

Esta pregunta por el ser no es otra cosa que el punto de partida de la metafísica. “La pregunta es por de pronto el único ‘tener que...’, la única necesidad, lo único incuestionable a lo que el hombre interrogante se ve atado, [...] la única aprioridad por la que es arrastrado. El hombre pregunta necesariamente”⁶¹.

Vorgrimler reafirma la importancia del proceder trascendental en la pregunta por el Ser en Rahner situándolo en una íntima relación con Dios y el ser humano, pues, primero, Dios está siempre afirmado de un modo implícito en esa pregunta por el ser, y segundo, “el hombre mismo es también manifestación, la más espiritual de todas las manifestaciones (del Ser)”⁶². A través del método trascendental, Rahner se acerca a la experiencia humana no para conducir una afirmación teológica, sino para comprender su realización concreta en el sujeto creyente.

2.5 Giro antropológico

Una preocupación de Rahner era que no se considerara el tema del hombre como uno más entre otros, sino como la cuestión que debe dominar el conjunto de la teología dogmática, por lo que se debía constituir un auténtico *giro*⁶³, un vuelco necesario y fecundo de la teología.

El giro antropológico, en sí mismo, no es una novedad de la teología rahneriana: “este método trascendental –desde Santo Tomás– es pauta en toda la teología (mismo que no sea en toda la teología con la misma intensidad)”⁶⁴. J. B. Metz venía discutiendo sobre el momento en que el giro hacia el sujeto empezó a ser relevante en la perspectiva teológica e incluso si este giro se podía llamar “antropocéntrico”⁶⁵. Rahner piensa que hoy la teología dogmática debe ser al mismo tiempo una antropología teológica y que este giro antropológico es a la vez necesario y constructivo:

Si se comprende al hombre como el ser de la trascendencia absoluta hacia Dios, el “antropocentrismo” y el “teocentrismo” de la teología no son contrarios, sino estrictamente idénticos [...]. Ninguno de los dos aspectos puede ser entendido sin el otro. Por consiguiente, el antropocentrismo de la teología no está en contradicción con

⁶¹ RAHNER, Karl. *Espíritu en el mundo: metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*. Barcelona: Herder, 1963. p. 73.

⁶² VORGRIMLER, Herbert. *Karl Rahner*, p. 65.

⁶³ Fue en marzo de 1966 con la conferencia *Teología y Antropología* –pronunciada en Chicago– cuando Rahner abordó con cierta sistematicidad el tema. “La expresión giro antropológico, designa ante todo en la historia de la filosofía, un cambio en la fórmula de entender la fundamentación de la certeza del conocimiento. Con este giro se suele vincular los nombres de Descartes y de Kant, pues la certeza del conocimiento para ellos se intenta descubrir y fundar en el mismo sujeto humano”. VORGRIMLER, Herbert. *Karl Rahner*, p. 175.

⁶⁴ RAHNER, Karl. *Teología e antropología*, p. 29.

⁶⁵ Metz discute el comienzo del pensamiento antropocéntrico en Tomás de Aquino, en el que es una novedad respecto al pensamiento aristotélico cosmocéntrico. Cf. METZ, Johann. *Antropocentrismo cristiano*. Torino: Borla, 1969 *apud* SANNA, Ignazio, *Teología como experiencia di Dio*, p. 91.

el más estricto teocentrismo de la teología; sólo está en contradicción con la opinión de que en la teología el hombre es un tema particular a lado de otros, o bien, con la idea que fuera posible decir teológicamente algo sobre Dios sin hablar simultáneamente del hombre⁶⁶.

Para Rahner, el hombre es esencialmente abierto, es el ente que siempre está referido “excéntricamente abocado a Dios”⁶⁷, pues es el hombre que existe para Dios, no al revés. Así la visión teocéntrica y antropológica caminan juntas (sin confundirlas, ni unificarlas). A partir de ello Rahner realiza el siguiente planteamiento:

De ahí que la antropología sea el lugar que abarca toda la teología. Una tesis tal no contradice al teocentrismo de la teología (según el cual Dios es el objeto formal de toda la teología de la revelación), puesto que ninguna teología puede afirmar nada acerca de Dios sin decir ya en eso mismo siempre algo acerca del hombre, y viceversa⁶⁸.

Esta afirmación comprende al hombre como el destinatario de la revelación de Dios. Dicha revelación no es una comunicación de informaciones fácticas, sino la comunicación de la salvación para todos los hombres. “La revelación de Dios se dirige al hombre y es preciso que el hombre pueda ser alcanzado por la misma en el nivel más profundo de su ser”⁶⁹. En este sentido, una teología que se pregunta por la salvación del hombre, y que busca los caminos a través de los cuales la salvación alcanza a los hombres, es una teología *antropocéntrica*. Es por ello que la teología no debe contentarse con racionamientos abstractos sobre Dios y su revelación, o sobre la teología de los ángeles, sino rescatar la implicación del hombre en cualquier enunciado teológico. Por ello es necesario comprender toda la teología dogmática como una antropología trascendental, la cual exige, aplicar el aspecto trascendental en cada tema⁷⁰.

Para Rahner es importante no suministrar al hombre meramente informaciones o instrucciones sobre misterios alejados, sobre cosas ajenas a su existir, que no le afectan ni tienen que ver con su autorrealización, sino hacerle tomar consciencia explícita de lo que ya es y de la situación en que ya está, que ya experimenta, o que busca el modo de decodificar e interpretar sus búsquedas o preguntas fundantes que experimenta en su interior. “Cómo un cristiano puede

⁶⁶ RAHNER, *Teología e Antropología*, p. 13-14.

⁶⁷ RAHNER, Karl. Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología. In: *Mysterium Salutis* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1969. Tomo II/I, p. 454.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 454.

⁶⁹ SESBOÜÉ, Bernard, *Karl Rahner*, p. 65.

⁷⁰ Rahner ofrece dos ejemplos para ejemplificar sobre los temas abstractos (p. ej: los ángeles y la Trinidad). Más, para el hombre de hoy, qué sentido e interés le pueden aportar la comprensión de una angelología, “en otras palabras, desde que aceptamos la Revelación dice al hombre lo que él es en sí mismo, en cuanto a su origen, su presente, su porvenir” Cf. RAHNER, Karl. *Teología e antropología*, p.18. “Numerosas afirmaciones teológicas le suenan al hombre actual a elementos mitológicos que no pueden ya creerse seriamente” RAHNER, Karl. *Reflexiones fundamentales sobre antropología*, p. 346.

hablar correctamente de Dios si no incluye en su pregunta al mismo hombre [...] si se quiere hablar adecuadamente de Dios, se debe hablar sobre el hombre”⁷¹.

Todo este giro antropológico de la teología tiene su fundamento en la nueva comprensión “metafísica” de la realidad y, consiguientemente, en la nueva teoría del conocimiento que va a establecer las relaciones entre el sujeto que conoce (el hombre) el cual va a estar siempre implicado en el objeto del conocimiento (Dios), de ahí que el hombre se tenga que preguntar:

Sobre cualquier objeto teológico, nos preguntamos a la vez por las condiciones necesarias de su conocimiento en el sujeto, y demostramos que existen tales condiciones *a priori* para el conocimiento de dicho objeto; condiciones que ya en sí mismas implican y expresan al sobre el objeto y sobre el modo, límites y métodos de su conocimiento⁷².

El fundamento del pensamiento trascendental de Rahner es claramente teológico, porque se pregunta por las condiciones de posibilidad *a priori* en el sujeto creyente y su conocimiento en las verdades de fe. Por consiguiente, Dios no es un objeto entre otros en el ámbito de la experiencia del hombre, sino el fundamento original y el futuro absoluto de toda la realidad, como tal, puede ser tomado como correspondencia absoluta a la trascendentalidad del hombre, así toda teología es necesariamente antropología trascendental, toda “*onto-logia* es *onto-logia*”⁷³.

2.6 La importancia del método trascendental

Karl Rahner presenta una forma propia de hacer teología y de pensar la fe. El método antropológico-teológico trascendental es una herramienta que ayuda a elucidar y pensar el camino que nos traza las propias experiencias e interrogantes de nuestra fe. Rahner esgrime para justificar que “la situación de nuestra época exige la necesidad de un método antropológico”⁷⁴, tanto para la filosofía como la teología ya no es posible retroceder de esta “orientación antropológica trascendental que caracteriza a la filosofía moderna desde Descartes, Kant y el idealismo alemán”⁷⁵.

⁷¹ RAHNER, Karl. *Le courage du théologien*. Paris: Cerf, 1985, p. 43-44.

⁷² RAHNER, Karl. *Reflexiones fundamentales sobre antropología*, p. 455.

⁷³ RAHNER, Karl. *Teología e antropología*, p. 22-23.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 29.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 30.

Nuestro teólogo alemán conocía desde sus tiempos de estudios en filosofía en la Universidad de Freiburg todos estos movimientos filosóficos, los cuales le permitieron tener intuiciones centrales para la comprensión de su teología. En esta perspectiva, la teología implica la filosofía como factor interno y necesario para justificar y desarrollar la reflexión antropológica trascendental, donde estará implicado el hombre como el ser de la trascendencia hacia el mundo y hacia Dios. Rahner no se limita a un sólo sistema entre los sistemas filosóficos, más considera que toda la filosofía, cualquiera que sea, debe ser trascendental al menos en relación al cuestionamiento de las condiciones apriorísticas de la posibilidad del conocimiento y actuación en un sujeto⁷⁶.

El mismo rechaza la necesidad del recurso a un concepto de filosofía trascendental elaborado con todo rigor filosófico, contentándose con un concepto impreciso, vulgar, pre-filosófico, ya sea porque tal elaboración supera las fuerzas de un teólogo, sea porque, aun elaborando, tal concepto, en cuanto sujeto de la discusión filosófica, no sería de mucha utilidad para la comprensión y para la práctica de una teología que haga uso del método trascendental⁷⁷.

En este sentido la categoría “teología trascendental” está ligada a la filosofía trascendental⁷⁸ y, para Rahner, estas no pueden estar separadas, entendiendo así a la filosofía como un momento interno de la teología. El uso de la filosofía trascendental abre el espacio para la pregunta sobre Dios⁷⁹, la cual implica toda la realización concreta del ser humano, como camino necesario para el espíritu y, con ello, de acceso a la trascendencia. Para Rahner la teología trascendental es la teología que utiliza la filosofía trascendental como método⁸⁰. “Con esto no quiere decir que la teología trascendental en realidad sólo sea aplicación de una filosofía trascendental a objetos teológicos”⁸¹, sino que sirve como punto de apoyo para plantearse cuestionamientos que hace la propia teología, como por ejemplo: la salvación del hombre.

La pregunta trascendental está presente en el pensamiento de Rahner y su método. Esta pregunta se coloca sobre las condiciones necesarias del propio sujeto, para que pueda cuestionar y actuar. El uso de la antropología trascendental nos permite tratar cualquier tema de la

⁷⁶ Cf. CAMPOS, Luciano. *O mistério santo*, p. 53.

⁷⁷ MIRANDA, Mario. *O mistério de Deus*, p. 120.

⁷⁸ Para Rahner es cierto que la filosofía es en un sentido acristiana, en algunas excepciones, “cultiva una filosofía trascendental del sujeto autónomo, cuya subjetividad se cierra a la experiencia trascendental, y que el sujeto mismo ve a sí mismo como punto de referencia permanente original y terminal” RAHNER, Karl. *Reflexiones fundamentales sobre antropología*, p. 462.

⁷⁹ La pregunta por Dios aparece siempre e ineludiblemente cuando se penetra en la hondura de la existencia y en la realidad del ser humano.

⁸⁰ Cf. RAHNER, Karl. Reflections on Methodology in Theology. In: *Theological Investigations XI. Confrontations*. New York-London: Longman & Todd, 1974, p. 85.

⁸¹ RAHNER, Karl. Teología trascendental. In: *Sacramentum Mundi*: enciclopedia teológica. Barcelona: Herder, 1976. v. 6, p. 610.

dogmática, “o cualquier pregunta sobre cualquier objeto teológico”, que surja de la misma, “nos preguntamos a la vez por las condiciones necesarias de su conocimiento en el sujeto teológico, y demostramos que existen tales condiciones *a priori* para el conocimiento de dicho objeto”⁸². De ahí que la importancia de este método:

Si pregunto por las condiciones a “priori” de posibilidad del conocimiento en el sujeto que conoce, y si tales condiciones son un factor interno en el conocimiento del propio objeto (sea en lo que él tiene de necesario, sea de contingente) entonces el cuestionar trascendental no es un cuestionar colocado posteriormente al objeto, dado que primeramente y concretamente al conocimiento, pero sólo en este cuestionamiento llega el conocimiento propio del objeto a su plenitud⁸³.

Esta pregunta por el sujeto debe llevar consigo a *a priori* el horizonte de la posibilidad de su conocimiento, y ya está establecida en la estructura –trascendental– del objeto. En otras palabras, el hombre debe descubrir que él mismo en cuanto tal se encuentra remitido hacia ese conocimiento. Al poner ese conocimiento en relación consigo mismo, el hombre está realizando una teología trascendental. Por consiguiente, una pregunta sólo es auténticamente teológica si se plantea simultáneamente como filosófica.

El método antropológico-trascendental en Rahner debe partir del hombre –desde abajo –, desde la existencia concreta y efectuar allí una correspondencia entre experiencia y concepto. El ser humano en virtud de su experiencia trascendental, se encuentra abierto siempre de antemano hacia el Misterio santo e infinito que el lenguaje cristiano denomina Dios⁸⁴.

3 ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL

Para Rahner, conocer al hombre y conocerse a sí mismo representa una labor indispensable que ha de afrontarse sin cesar, pues se es hombre en la medida de la autocomprensión, “sea de una manera trascendental, sea partiendo de una revelación divina, o bien tomando como punto de partida las ciencias aposteriorísticas”⁸⁵.

Rahner va insistir que es en la antropología que debemos buscar la posibilidad para escuchar y comprender el mensaje cristiano. Es un desafío y esfuerzo teológico procurar el verdadero sentido e importancia de la fe cristiana para una sociedad adulta y emancipada. Por

⁸² RAHNER, Karl. *Reflexiones fundamentales sobre antropología*, p. 455.

⁸³ MIRANDA, Mario. *O mistério de Deus*, p. 121.

⁸⁴ GARCIA-MURGA, José Ramón. Fiel a la tierra, desbordado, y acogido por el misterio. Lo nuclear cristiano según Karl Rahner. *Estudios Eclesiásticos*, Madrid, v. 80, n. 313, p. 423, jun 2005.

⁸⁵ RAHNER, Karl; VORGRIMLER, Herbert. Antropología. In: *Diccionario teológico*. Barcelona: Herder, 1966, p. 29-30.

ello, afirma que la fe cristiana en el ser humano debe y puede indagar, cuestionar, analizar los desafíos que implican vivir esta fe, sin que esto motive a una disminución de la propia fe cristiana, o sea sin que esta se quede reducida a una simple perspectiva individualista y subjetivista⁸⁶.

El hombre ha de poseer una apertura y preguntarse por el ser. Toda pregunta por el ser en general es, al mismo tiempo, un preguntar por el ser del hombre, lo que significa que el hombre es la apertura al ser en general, o para decirlo con una sola palabra: el hombre es “espíritu”⁸⁷. Indudablemente el hombre está en contacto con las cosas de este mundo, pero al mismo tiempo es capaz de un retorno a sí mismo, de una *reditio completa*, que le distingue del mundo material y que tiene lugar en todo pensar y obrar libre⁸⁸. Por eso, pregunta Rahner por el fundamento de este estar del hombre en sí mismo escientemente. “Este estar en sí mismo escientemente forma parte, pues, de la estructura esencial del hombre, que él ostenta y afirma en todas las incidencias de la existencia humana”⁸⁹.

Para el teólogo de Innsbruck, el estar en sí mismo se atestigua en todo obrar humano (en todas las incidencias humanas) y se manifiesta primeramente en el juicio. Cuando en un juicio se afirma que *esto es hombre o libro*, se afirma una definición universal (predicado) de un particular (sujeto). Es la abstracción que afirma la ilimitación de lo universal (*quidditas*) respecto de un individuo particular y limitado⁹⁰. Ahora bien es una apertura ilimitada, una participación atemática, del ser absoluto, que implica por su ilimitación, una apertura, también atemática a Dios mismo. Esta apertura del hombre a Dios es la capacidad del hombre como espíritu para escuchar la palabra de Dios.

Por otra parte, el hombre es un ser que tiene su origen en el mundo, esto es, en realidades experimentables, por ello, ese origen intramundano le afecta siempre en su unidad y totalidad⁹¹, porque el hombre sabe siempre su finitud histórica, de su procedencia histórica y de la contingencia de su punto de partida. Nunca alcanza adecuadamente sus posibilidades mundanas e históricas, ni tampoco puede distanciarse de ellas para retirarse a la esencialidad pura de una fingida subjetividad y creer que puede decir de sí mismo que se ha hecho independiente de eso dado previamente en su mundo y en su historia⁹².

Son constitutivos propios de la personalidad del hombre su trascendencia, su

⁸⁶ MIRANDA, Mario. *A Igreja numa sociedade fragmentada*, p. 261.

⁸⁷ Cf. RAHNER, Karl. *Oyente de la palabra*, p. 73.

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 75.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 76.

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 75-79.

⁹¹ Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 47.

⁹² Cf. *Ibid.*, p. 63.

responsabilidad y libertad, su referencia al misterio incomprensible, su carácter histórico, mundano y social. El hombre es histórico porque es alguien que obra libremente –libremente incluso y hasta fundamentalmente en su trascendencia hacia Dios–, ya que sólo hay verdadera historicidad allí donde se da la singularidad inédita e inmutable de la libertad⁹³. El hombre está confiado, entregado y encomendado a sí mismo, no sólo conociendo, sino también actuando y por estar confiado a sus propias manos, se experimenta como responsable y libre.

El carácter de sujeto y libertad del hombre se da como *experiencia trascendental*, porque sólo desde esta perspectiva el hombre puede entenderse como estar dado a sí mismo, de tener responsabilidad por sí mismo, no sólo como conocimiento y conciencia de sí mismo, sino también como acción propia⁹⁴. Por eso, la libertad en el hombre está siempre mediada por la realidad concreta del espacio, del tiempo, de la corporalidad y de la historia⁹⁵.

La libertad auténtica del ser humano es siempre una, porque ella constituye una peculiaridad trascendental del sujeto en cuanto tal, esto es, en tanto que el hombre se experimenta como persona y sujeto, tanto más se experimenta como libre, en una libertad que se refiere al único sujeto entero de la unidad de toda la realización de su existencia⁹⁶.

3.1 Experiencia trascendental

El hombre es el ser de *trascendencia* referido a Dios como el indisponible. Es espíritu finito y sensible, que aspira, sin embargo, a lo que es infinito y absoluto. Péndulo entre el mundo y lo que está más allá del mundo⁹⁷. Conociéndose así mismo, el hombre logra rebasar los márgenes de su propia finitud. Esta experiencia se llama “trascendental” porque pertenece a las estructuras necesarias e insuprimibles del sujeto cognoscente, y porque consiste precisamente en rebasar un determinado grupo de objetos posibles de categorías⁹⁸. La experiencia trascendental es la experiencia de la trascendencia, una experiencia en la que viene dada, a la vez y en identidad, la estructura del sujeto y con ello también la última estructura de todos los objetos posibles del conocimiento concreto (*Erkenntnis*). Esta experiencia trascendental lo

⁹³ Cf. RAHNER, Karl. *Oyente de la palabra*, p. 175.

⁹⁴ Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 55.

⁹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 56-57.

⁹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 58.

⁹⁷ Para nuestro teólogo el lugar donde el hombre se plantea la pregunta por el Ser es el mundo. Esto significa que la sensibilidad es el presupuesto de todo conocimiento. La sensibilidad remite al hombre al mundo como objeto primero de conocimiento. Cf. RAHNER, Karl. *Espíritu en el mundo*, p. 73-74.

⁹⁸ Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 38.

describimos extensamente con las palabras del autor, debido a que es clave en el tema que tratamos:

Se cae de su peso esta experiencia trascendental de la trascendencia humana no es la experiencia de un determinado objeto particular, el cual sea experimentado junto a otros objetos, sino una disposición fundamental, lo cual precede a toda experiencia objetiva y la penetra. Ha de acentuarse una y otra vez que la trascendencia aquí mencionada no significa el concepto de trascendencia temáticamente representado, en el cual ésta se refleja de manera explícita, sino aquella apertura apriorística del sujeto al ser en general que se da precisamente cuando el hombre aprovisionado, teniendo y esperando, se experimenta como expuesto a la multiplicidad de su mundo cotidiano. La auténtica trascendencia, en cierto modo, está siempre detrás del hombre, en el origen indisponible de su vida y de su conocer. Y esta trascendencia auténtica nunca es alcanzada por la reflexión metafísica, y como pura, es decir como medida objetivamente, a lo sumo puede darse de una manera de aproximación asintótica en la experiencia mística y quizá en la última soledad y aceptación de la muerte; y precisamente porque tal experiencia originaria de la trascendencia⁹⁹.

Un aspecto de la experiencia trascendental del hombre es su condición de criatura, porque es como criatura que el hombre experimenta originalmente su relación con Dios. Por eso, criatura significa relación, cuya esencia sólo se puede captar dentro de la relación trascendental propiamente tal y no dentro del ámbito de la experiencia categorial, donde un fenómeno se relaciona funcionalmente con otro, donde una cosa es condición fundada de otra. Por consiguiente, criatura implica una relación absolutamente singular, que se da sólo una vez y la que se descubre en la experiencia trascendental como tal; es en el acto de la trascendencia donde se experimenta lo que significa propiamente origen creado¹⁰⁰.

La condición creada revela la relación fundamental del hombre para con Dios y fundamenta la relación de libertad. Esta libertad no se reduce a un objeto categorial, como todas nuestras libertades humanas que acontecen en la mediación del mundo, sino que es algo realmente eterno. Por lo que se vuelve necesario entender al hombre como espíritu que afirma implícitamente en cada conocimiento y en cada acción al ser absoluto como fundamento real y como misterio¹⁰¹.

Esta experiencia trascendental corresponde, por tanto, lo mismo al conocimiento que a la libertad de la persona. Afecta por igual a la teoría que a la praxis. Por eso en principio,

⁹⁹ Ibid., p. 54.

¹⁰⁰ Cf. Ibid., p. 101.

¹⁰¹ Cuando se reflexiona sobre la auténtica relación trascendental entre Dios y la criatura, se pone de manifiesto que la realidad auténtica y la dependencia radical son dos caras de la misma realidad, por lo cual crecen en la misma medida en que se relacionan. Dentro de la espiritualidad ignaciana se hace evidente esta relación en el momento que la criatura se cuestiona libremente *el para que he sido creado*. El cual se transformará en un libre y absoluto sí ante aquel *horizonte de absoluta trascendencia* que llamamos Dios.

siempre uno debe preguntarse por el *hacia dónde* (*Woraufhin*) y el *de dónde* (*Wovonher*)¹⁰² del sujeto como sabedor y libre.

El hombre es apertura a la infinitud de la realidad, que –para Rahner– no es otra cosa que el misterio absoluto que llamamos Dios¹⁰³. Fundamento originario de la totalidad de lo real, espacio que mana la trascendencia ilimitada del espíritu humano, que lo sustenta y en el que desemboca (*hacia dónde* y *de dónde*). Esta permanente apertura del hombre a un más allá de sí mismo, situado ante lo que “carece de orillas y nombre”¹⁰⁴, es estar referidos a Dios. No basta decir que se trata de una experiencia trascendental, lo experimentado es Dios. En tal caso se presupone un conocimiento previo de lo que significa Dios, lo que designa esa palabra.

En el conocimiento y en la libertad el hombre se autoexperimenta como situado siempre en un horizonte mayor, como puesto más allá de lo concretamente determinable. Ese estar referido al misterio es el presupuesto de su obrar existencial y de su ilimitada apertura. Es Aquel que sostiene al hombre de un modo callado y lo hace como el absoluto, el incomprensible, como el *hacia dónde* de esa trascendencia, que nunca se puede introducir de un modo adecuado en un sistema de coordenadas¹⁰⁵. Este *hacia dónde* de nuestra trascendencia está tendiendo a Dios con una forma de tendencia y una forma de presencia.

Así pues, *la experiencia trascendental*, es la experiencia metafísica fundamental que acontece de manera insoslayable en el ámbito de las relaciones existentes entre la infinitud y la finitud que constituye la estructura antropológica básica del ser humano¹⁰⁶.

3.2 El existencial sobrenatural: origen y comprensión

El existencial sobrenatural (*übernatürliches Existential*) se presenta como una categoría central en el pensamiento teológico de Karl Rahner. “El término ‘existencial’ fue usado en la teología protestante de Bultmann, Fuchs y Ebeling, introducido en la teología católica por Rahner y tomado de la obra *Ser y tiempo* de Heidegger”¹⁰⁷.

¹⁰² El “*desde dónde*” y “*hacia dónde*” de la trascendentalidad, “Rahner habla en este sentido de la divinidad como del “*hacia dónde*” o también –en la etapa más madura de su pensamiento– del “*de dónde*” de la experiencia trascendental del hombre, expresiones ambas que no hacen referencia a un “objeto” entre los objetos, sino más bien al *horizonte* condición de posibilidad del conocimiento y al fundamento posibilitante de las experiencias antropológicas básicas de voluntad y libertad”. Cf. CABADA, Manuel. *El Dios que da que pensar: acceso filosófico-antropológico a la divinidad*. Madrid: BAC, 1999, p.85.

¹⁰³ Tema que abordaremos más adelante en este mismo capítulo.

¹⁰⁴ RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 258.

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 39.

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p. 38-39.

¹⁰⁷ SANNA, Ignazio. *Teologia come esperienza di Dio*, p. 125-126.

Con base en la filosofía existencialista de Heidegger, Rahner considera al existencial sobrenatural un *existenciario*, en cuanto que tiene una preeminencia ontológica sobre la realidad humana, y, al mismo tiempo, un *existencial*, en cuanto que se realiza a través de la existencia humana; es decir, es a la vez, configuración real del hombre por la gracia, y situación permanente e ineludible de la existencia humana.

El concepto de *sobrenatural* es tomado de Clemente de Alejandría¹⁰⁸. El punto de partida del Padre de la Iglesia es la estrecha relación entre historia de la humanidad y el logos, entre la inteligencia y la fe, entre lo humano y lo divino. Para Rahner, lo sobrenatural es la cercanía de Dios, su autocomunicación. El propio Rahner alude que el existencial sobrenatural es una determinación permanente del ser humano, o en otras palabras, es la objetivación de la voluntad salvífica universal de Dios¹⁰⁹.

Otro punto importante a señalar que el existencial sobrenatural se relaciona, a veces, con otro concepto central en la antropología rahneriana que es la *potentia oboedientialis*¹¹⁰, término que se encuentra en Tomás de Aquino, el cual fue usado para expresar la relación existente del ser humano entre naturaleza y gracia. En lo que concierne a la *potentia*, significa que el ser humano recibe la gracia como actualización o elevación de su propia apertura hacia ella. El *oboedientialis* caracteriza que esa elevación de su naturaleza humana es indebida, esto es, gratuita, don, algo que es dado al ser humano:

La *potentia oboedientialis* significa precisamente una posibilidad de trascendencia de sí mismo hacia la inmediatez de Dios que no suprime la esencia del hombre. El concepto de *potentia oboedientialis*, puede hacerse humanamente comprensible por la experiencia del amor entre dos personas: cada una recibe el amor de la otra como plenitud de su existencia y, sin embargo, como don indebido que no puede exigir¹¹¹.

¹⁰⁸ Esta influencia tiene su relación en un artículo escrito por Rahner en 1937 sobre el aspecto de la teología de San Clemente de Alejandría: *De termino aliquo in theologia Clementis Alexandrini qui aequivalet nostro conceptui entis supernaturalis*. Cf. GARCÍA-ALÓS, José Luis. *El existencial sobrenatural: clave interpretativa de la antropoteología de Karl Rahner*. Barcelona: Santandreu Editor, 1993, p. 115.

¹⁰⁹ Cf. Ibid., p. 117.

¹¹⁰ “El término ‘*potentia oboedientialis*’ es usado en la teología clásica para indicar la realidad existente del ser humano y que lo torna capaz de ser asumido por Dios para un nuevo nivel de relación personal con él. En el fondo, es su naturaleza espiritual. Pues un animal nunca podría ser llamado a una relación personal con Dios, ya que no cuenta con el ‘*potentia oboedientialis*’ la acción elevante de Dios”. LIBANIO, João. *Eu creio, nós cremos: tratado da fé*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 219. Rahner distingue ambos términos, aunque la diferencia entre ellos sea leve y sutil. Por ejemplo: “a esta necesaria apertura ‘natural’ del hombre a Dios (potencia obediencial) se ‘superpone’, en el orden concreto, siempre y necesariamente [...] el ‘existencial sobrenatural’ de la ordenación de la persona espiritual al Dios de la vida eterna”. RAHNER, Karl. *Theos en el Nuevo Testamento*. In: *Escritos de Teología I*. Madrid: Taurus, 1963, p. 98.

¹¹¹ RAHNER, Karl. *Potencia obediencial*. In: *Sacramentum Mundi: enciclopedia teológica*. Barcelona: Herder, 1974. v. 5, p. 520.

Con el término existencial sobrenatural, Rahner coloca que todo hombre está incluido en la voluntad salvífica de Dios y que dicha voluntad es una realidad que determina *a priori* la condición fundamental consciente de todo hombre. A su vez, la voluntad salvadora de Dios orienta el dinamismo de la espiritualidad humana hacia el fin sobrenatural que es Dios, y constituye lo más íntimo de la existencia humana¹¹².

El existencial sobrenatural es una prioridad absoluta de la gracia por causa de su gratuidad y por ser un don indebido (carácter objetivo). Por otro lado, muestra una dimensión subjetiva, expresando una determinación interna de la persona. Esto sucede en la consciencia de la salvación mediante la vivencia concreta del amor y de la propia fe. La apropiación subjetiva de la salvación encuentre su debida determinación en el existencial sobrenatural que en Cristo alcanzó consistencia y valor permanentes, porque su muerte “justificó” el ser humano pecador ante el Dios.

Cabe también decir que Rahner no ofrece ninguna definición comprensiva del concepto de “existencial sobrenatural”, sino que señala de una manera descriptiva las propiedades que éste posee¹¹³. Ignazio Sanna ofrece una definición en términos relativamente simples sobre el concepto de *existencial sobrenatural*:

Es esa realidad por la cual todo hombre, aún aquel que no conoce a Jesucristo o no lo considera como verdadera divinidad, es y será un hombre que estará abierto a lo que se llama “gracia sobrenatural”, “don del Espíritu Santo”. Este hombre se encontrará siempre bajo la voluntad salvífica de Dios. Esta voluntad salvífica de Dios determina *a priori* la interioridad esencial del hombre, su dinamismo y espiritualidad a la meta sobrenatural de Dios, llegando a constituir lo más íntimo de su existir¹¹⁴.

¹¹² Respecto del lugar y sentido del existencial sobrenatural en la teología rahneriana, David Coffey señala que, en vista a indicar la orientación hacia un fin sobrenatural de los hombres, Karl Rahner acuñó la expresión “existencial sobrenatural”, expresión que él creyó inmediatamente clara para sus lectores. En su obra tardía, *Foundations of Christian Faith (Grundkurs des Glaubens)* Rahner sigue expresando el supuesto de la evidencia del sentido teológico de la expresión cuando se limita a explicar que “el existencial sobrenatural está presente en todos los seres humanos” pero “como un existencial de su existencia concreta (Dasein)”. RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 160. Según D. Coffey, el sentido de la expresión puede ser deducida de la expresión dada por Rahner. Desde su análisis, D. Coffey muestra que: “the first part of the quoted statement requires no elaboration beyond pointing out that the existential is a consequence of God’s universal saving will; the second assertion means that it is an element of the existence rather than of the essence (nature) of human beings. The first part of the statement, Rahner affirms, conflicts in no way with the truth of the second. Because it is not part of human nature, and because it has to do with salvation, the existential must be gratuitous, that is, must pertain in some way to grace. It is clear that the term ‘existential’ is used here as a noun. Rahner goes on to say that as an existential of human beings ‘it is present prior to their freedom, their self-understanding and their experience.’ If it were offered to their freedom, that is, after its constitution, it would be something about whose acceptance a decision would need to be made, and would be *existentiell* rather than *existential*. In this sense, the term is clearly adjectival. The expression combines the two references: it is an element of human existence rather than of the human essence, and it is a priori character is asserted and stressed. Since the existential does not of itself bring about justification, ‘supernatural’ cannot at this point indicate sanctifying grace itself, but rather a relationship to this grace.” COFFEY, David. *The whole Rahner on the supernatural existential. Theological Studies*, Washington, v. 65, n. 1, p. 96, Mar. 2004.

¹¹³ Cf. AVELINO, Jesús. *El sobrenatural de los cristianos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985, p. 89.

¹¹⁴ SANNA, Ignazio. *Teologia como esperienza di Dio*, p. 129-130.

Rahner afirma que el hombre se encuentra ya desde siempre bajo la voluntad salvífica universal de Dios que se extiende a la condición infralapsaria, en la que el hombre se encuentra bajo el pecado original y personal. Ese hombre es desde siempre redimido, un sujeto permanente del cuidado salvífico y del ofrecimiento de la gracia de Dios, de manera que está llamado de un modo absoluto a una meta sobrenatural¹¹⁵.

Sin embargo, existe una diferencia entre la voluntad salvífica y el existencial sobrenatural que los separa profundamente. En el caso de la *voluntad salvífica* son el amor divino y la libertad como sujeto donante. En el caso del *existencial sobrenatural* son el amor humano y la libertad humana dada como tarea, puesta que la libertad del sujeto está y permanece siempre confrontada con ella en forma ineludible y real.

García-Alós señala que el existencial sobrenatural es un estar remitido “ontológicamente a la participación de la vida amorosa de Dios”¹¹⁶. Experimentada por el hombre como gracia, se opone a toda situación de injusticia, muerte, concupiscencia, afectando internamente al ser humano en su esencia¹¹⁷.

Para Rahner, el existencial –como sustantivo– es todo aquello que, como condición de posibilidad y límite permanente e interno, precede la libre realización de la persona, ya que precede histórica y contingentemente como algo que afecta internamente la substancia humana, aun cuando no sea deducible de su esencia. Puesto que el sujeto libre en sus actos humanos dispone siempre de sí mismo, la decisión libre está siempre referida –al menos implícitamente– a este existencial.

En la teología de Rahner “lo sobrenatural es la proximidad de Dios, su autocomunicación”¹¹⁸. Esta será definitivamente la idea de lo sobrenatural en su teología que integra antropológica y cristológicamente de manera notable el concepto de existencial sobrenatural. Por consiguiente, el existencial sobrenatural es oferta y voluntad salvífica de Dios, es una realidad en lo más íntimo y profundo de cada hombre, que está orientada dinámica y definitivamente a la gracia divina que es Dios mismo. Lo sobrenatural alcanza su máxima unión con lo natural a través de la categoría “misterio”. Rahner ve en las experiencias de la vida cotidiana: perdón, sacrificio, obediencia, bondad, un contacto humano con lo sobrenatural.

¹¹⁵ Cf. RAHNER, Karl. Existenciario, existencial: aplicación teológica. In: *Sacramentum Mundi*: enciclopedia teológica. Barcelona: Herder, 1973. v. 3, p. 67.

¹¹⁶ GARCÍA-ALÓS, José Luis. *El existencial sobrenatural*, p. 69.

¹¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 69.

¹¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 115.

3.3 Experiencia de Dios¹¹⁹

En la perspectiva de Rahner la experiencia de Dios no es el privilegio de unos pocos, sino algo dado como posibilidad a toda persona, accesible a cualquier hombre que haga uso honesto de sus facultades de inteligencia y libertad. Tal vez no sea errado decir que la experiencia de Dios no es tanto la del santo y el sabio dedicado a la contemplación, sino la del hombre que asume con libertad su responsabilidad, que vive desinteresadamente a favor de los demás, abierto al recorrer de la vida, buscando la presencia de Dios en todas las cosas, acogiendo la presencia del otro¹²⁰.

La experiencia de Dios, no se encuentra al margen de lo que es la experiencia en la vida cotidiana, sino por el contrario, es un *movimiento de continua trascendencia*¹²¹. Dicho movimiento se presenta en el interior del hombre como dinamismo profundo de un amor ilimitado, de un horizonte más amplio, innombrable, que está presente de un modo callado en todo conocimiento posible y en toda libertad posible.

Rahner en su texto *Experiencias del Espíritu (Erfahrung des Geistes: Meditationen auf Pfingsten)* demuestra que las experiencias tienen lugar allí donde se vive una vida normal, lo reconozcamos o no, son experiencias del Espíritu. El teólogo de Innsbruck expresa que esta experiencia de Dios no es un simple encuentro o momento en el que estemos acostumbrados a relacionarnos con lo cotidiano de nuestras vidas sino que emerge en lo más profundo de nuestro interior.

Al mismo tiempo somos conscientes de que esta experiencia es inconmensurable en relación con lo que en la vida diaria acostumbramos a llamar experiencias, sobre todo en un sentido científico o psicológico; pues esta experiencia del Espíritu brota en la parte más íntima de nuestra existencia, en su polo subjetivo, por decirlo de alguna manera. [...] Existe, sin embargo, una experiencia distinta y no comparable con las experiencias en las que normalmente pensamos cuando oímos la palabra experiencia, incluso fuera de las experiencias que en nuestra conciencia y reflexiones, pueden ser interpretadas expresamente de un modo teológico¹²².

¹¹⁹ A lo largo de sus escritos, Rahner frecuentemente usa el término “experiencia” sin definirlo como tal. Además, usa el término en una variedad de formas interrelacionadas, de las cuales incluyen las siguientes expresiones: “experiencia de Dios”, “experiencia de trascendencia”, “experiencia del Espíritu Santo”, “experiencia de gracia” y “experiencia mística”. Lo más cerca que llegamos a una definición del término en su diccionario teológico donde la experiencia religiosa se describe como “la auto-experiencia interna de la realidad sobrenatural (gracia)”. EGAN, Harvey. *Theology and spirituality* In: MARMION, Declan; HINES, Mary E. (Ed.) *The Cambridge Companion to Karl Rahner*. New York: Cambridge University Press, 2005, p. 15.

¹²⁰ Cf. RAHNER, Karl. *Esperienza di Dio oggi*. In: *Nuovi Saggi IV*. Roma: Paoline, 1972, p. 222.

¹²¹ Cf. TABORDA, Francisco. *Cristianismo e ideologia: ensaios teológicos*. São Paulo: Loyola, 1984, p. 34.

¹²² RAHNER, Karl. *Experience of the Holy Spirit*. In: *Theological Investigations XVIII*. God and Revelation. New York: Crossroad, 1983, p. 190.

La experiencia del Espíritu de la que habla aquí nuestro teólogo es la que tiene lugar en la vida de un hombre que sea sensible al dominio personal y a la libertad dentro de la cual dispone, es por medio de la propia estructura trascendental del ser humano que se abre necesariamente al trascendente, como origen que sostiene y funda, y como fin que orienta y consume. Rahner va insistir radicalmente sobre el carácter trascendental de la experiencia de Dios enunciando lo siguiente:

Con esta experiencia trascendental viene dado, al mismo tiempo, un conocimiento anónimo y no temático sobre Dios. Según eso, el conocimiento más originario de Dios no es como una aprehensión de un objeto que en forma casual se anuncia directa o indirectamente desde fuera, sino que tiene el carácter de una experiencia trascendental. En tanto esta iluminación subjetiva, no objetiva, del sujeto se abre siempre de un modo no temático hacia el Misterio sagrado, el conocimiento de Dios viene dado ya siempre de un modo no temático y sin nombre de manera que el conocimiento de Dios no empieza sólo cuando nosotros comenzamos a hablar de él¹²³.

Nuestra experiencia de Dios es la propia experiencia trascendental que nos menciona Rahner como fundamento y horizonte de la existencia que se transforma totalmente en el encuentro con Jesucristo. Este encuentro que se presenta desde la fe, como acto de entrega (consigo mismo, con los otros y con el mundo) es un proceso mistagógico. “Es Dios que está en nosotros y nos permite percibir a Dios-para-nosotros que apunta para un Dios-en-sí”¹²⁴.

Este encuentro con Dios que se da no sólo desde la fe, sino también en el *amor*. Ya en los diferentes pasajes neotestamentarios encontramos el amor como cumbre de la vida cristiana y el fin al que se orienta nuestra experiencia de Dios. Recordemos, por ejemplo: “Así podréis comprender, junto con todos los santos, cuál es la anchura y longitud, la altura y la profundidad del amor de Cristo, que supera todo conocimiento y que os llena de la plenitud de Dios” (Ef 3,18-19). Esto explica porque todos los grandes maestros de la espiritualidad hayan subrayado el amor efectivo a los hombres como muestra más clara de la presencia de la fe y del encuentro libre con el amor: “El que no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor” (1Jn 4,8).

Dios siempre está presente en la actividad espiritual humana, pero no como un objeto a más sino trascendentalmente. La cuestión radica en llevar al hombre hacia esa presencia inobjetivable de Dios que le está siempre dada. De aquí que el método de Rahner consista en tomar como punto de partida la experiencia del hombre, su experiencia *categorial* o

¹²³ VORGRIMLER, Herbert. *Karl Rahner*, p. 191. Citado también en: RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 39.

¹²⁴ LIBANIO, Joao Batista. *Eu creio, nós cremos*, p. 269.

*aposteriorística*¹²⁵, pues con cualquiera de estos dos nombres suele Rahner designarla. Es la experiencia común, la experiencia del conocer y del actuar libre del hombre.

El hombre es el ser que trasciende, pues todo el conocimiento está fundado en una anticipación del ser en cuanto tal, “en un saber no temático, pero ineludible, acerca de la infinitud de la realidad”¹²⁶. Y de ahí que el hombre esté siempre en camino. Cada respuesta sobre su experiencia se vuelve un nacimiento de un nuevo preguntar. El hombre se experimenta como la posibilidad infinita, pues vuelve a cuestionar siempre cada resultado logrado, se desplaza siempre de nuevo a un horizonte más amplio que se abre ante él.

La experiencia de Dios constituye la profundidad última de la dimensión radical de toda experiencia personal-espiritual (del amor, de la fidelidad, de la esperanza), es con ello que se constituye la totalidad originaria indivisa de la experiencia, en la cual la persona espiritual es señora totalmente de sí y se entrega a sí misma¹²⁷.

¿Qué sucede propiamente en la experiencia de Dios? Se puede afirmar, que el ser humano en su conocimiento y en su libertad, posee cosas que conoce y encuentra en las personas –otros– con los que se relaciona, más, al mismo tiempo en cada uno de sus actos de conocimiento y, en cada uno de sus actos de libertad y voluntad. Va más allá de las personas que conoce y ama. Es un movimiento que se genera en el interior de nuestro espíritu y de nuestra libertad. Dinamismo profundo de conocimiento y de amor ilimitado. Es en el horizonte de este dinamismo donde no existen límites. Rahner atribuye a lo infinito del conocimiento y de nuestra libertad nombres familiares como son la mística, la noche, el eternamente lejano¹²⁸, el fundamento originario¹²⁹, mar del misterio infinito¹³⁰, el silencioso¹³¹, sin nombre¹³². Esta experiencia trascendental de lo infinito, de lo absoluto, del misterio aparentemente sin rostro y sin nombre es la propia experiencia de Dios, la propia experiencia del espíritu y gracia que se anticipa, que salva y que se dona.

Por otra parte, estamos invitados a volvernos oyentes atentos, de las experiencias concretas de nuestra vida que, lo sepamos o no de un modo reflejo, son experiencias que nos

¹²⁵ Karl Rahner ilustra lo apriorístico con ejemplos obvios tomados del conocimiento sensible. Así los oídos significan una ley previa que determina que a ellos sólo pueden anunciarse sonidos. Y de modo similar ocurren con los ojos y los demás sentidos. Por lo que respecta al ser humano, su estructura apriorística consiste en la apertura ilimitada a todo lo que es el ser. Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 37.

¹²⁶ Ibid., p. 52.

¹²⁷ RAHNER, Karl. *Esperienza di Dio oggi*, p. 222.

¹²⁸ RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 29.

¹²⁹ Ibid., p. 83.

¹³⁰ Ibid., p. 41.

¹³¹ Ibid., p. 68.

¹³² Ibid., p. 68. “namenlose”.

muestran y conducen en esta anchura sin nombre y sin camino de nuestro conocimiento. Aquel al fundamento inabarcable que lo abarca todo. Debemos estar diligentes a estas experiencias del Espíritu, siempre y cuando nos enfrentamos con ellas en formas adecuadas. Sólo es posible mencionar aquí algunos ejemplos:

He ahí un hombre que de repente descubre que puede perdonar, aunque por ello no reciba recompensa alguna y que admite como evidente el perdón silencioso de la otra parte. He ahí un hombre que intenta amar a Dios, aunque de su mudo misterio no parece llegar a ninguna respuesta a tal amor; aunque no se arrastra ya ninguna ola de cálido entusiasmo; aunque no pueda ya confundirse a sí mismo y a su impulso vital con Dios, aunque en ese amor se ve morir, porque se le presenta bajo los rasgos de la muerte y de la negación absoluta, porque le parece que le clama en el vacío, en un abismo sin eco, porque es como un horrible salto al caos, porque todo en él se vuelve incomprensible y sin sentido. He aquí un hombre que cumple con su deber, pese a la acuciante sensación de negarse a sí mismo y aniquilarse, de acontecer una solmene necesidad que nadie le va a agradecer. He aquí un hombre que hace bien al otro, sin que este vibre una sola nota de comprensión o gratitud, sin que ese bien ni siquiera redunde en la pequeña satisfacción de sentirse altruista, honrada, etc. [...] He aquí un hombre que obedece, no porque se vea forzado a ello so pena de consecuencias desagradables, sino a causa de ese algo misterioso, mudo, incomprensible, que llamamos Dios y su voluntad [...] Podríamos seguir prolongado mucho más la lista, sin conseguir quizá evocar del todo aquella experiencia que, para cada vida humana, es la experiencia del Espíritu, de la libertad y de la gracia¹³³.

Se pone de manifiesto, en qué medida se puede hablar de una experiencia de Dios. Para Rahner no hay ninguna duda de que todo conocimiento de Dios es a posteriori, es decir, nace de los datos de este mundo. Esto no excluye, sino que es condición necesaria de posibilidad de la experiencia del mundo¹³⁴. Donde nuestro trato libre y cognoscitivo con los objetos de este mundo nos permite experimentar a la vez, algo que llamamos Dios, pues, no queda agotado por los objetos de este mundo, sino que está en sus fundamentos.

Esta experiencia de Dios en Rahner es presupuesto existencial de su teología (lo que es evidente en sus palabras), pero es también presupuesto metodológico. Es, si se quiere, punto de partida y de llegada de la teología. En ese sentido, la experiencia de Dios sería como el método considerado en su acepción original: el caminar del ser humano (en este caso, del teólogo pensante) hacia Dios (el objeto de su teología). Rahner lo enuncia así:

En mi teología es fundamental el hecho de una verdadera y originaria experiencia de Dios y de su espíritu. Esta precede lógicamente (no necesariamente cronológicamente) a la reflexión y verbalización teológica y nunca puede ser alcanzada adecuadamente por la reflexión¹³⁵.

¹³³ RAHNER, Karl. *Experience of the Holy Spirit*, p. 201-204; WEGER, Karl-Heinz. *Karl Rahner*, p. 97-100.

¹³⁴ El mundo como dimensión fundamental del ser humano representa, sin duda, un punto fundamental en la antropología de Rahner. Dentro del mundo, sólo el ser humano puede entrar en relación con un Dios que se revela porque es la única criatura mundana que, al mismo tiempo, es espiritual.

¹³⁵ IMHOF, Paul; BIALLOWONS, Hubert. *Karl Rahner Im Gespräch*. München: Kösel-Verlag, 1983. v. 2, p. 257

De manera sintética podemos afirmar que la experiencia de Dios, según Rahner, se funda en la única evidencia inaferrable e irrefutable que es el misterio, con el cual estamos siempre familiarizados con él. En el propio silencio de Dios y noche oscura¹³⁶ se comprende esta afirmación:

Aun a conciencia del descredito de la palabra “mística” –que bien entendida no implica contraposición alguna con la fe en el Espíritu Santo, sino que se identifica con ella–, cabría decir que el cristiano del futuro o será un “místico”, es decir, una persona que ha “experimentado” algo, o no será cristiano. Porque la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicción unánime, evidente y pública, ni en un ambiente generalizado, previos a la experiencia y a las decisiones personales¹³⁷.

El hombre en lo más profundo de su corazón logra cuestionar en la obscuridad del misterio si realmente tenemos una experiencia profunda de Dios, o simplemente quedamos en un nivel intermedio de la misma vida cotidiana, es decir, es sólo una pequeña isla en un océano infinito de lo inexplorado, una isla flotante que puede ser para nosotros más familiar que ese océano, pero que a la postre está sostenida y solo así soporta “por la escueta frondosidad –en esa simple densidad– de la experiencia última, pero presente en todas partes de la vida cotidiana, en la que el hombre, está siempre ocupado con los granos de arena en la playa, viviendo siempre al borde del infinito mar del misterio”¹³⁸.

4 CONOCIMIENTO DE DIOS EN EL SER HUMANO

El conocimiento originario de Dios, según Rahner, no es la aprehensión de un objeto que en forma casual se anuncie directa o indirectamente “desde fuera”¹³⁹ sino que tiene el carácter de una experiencia trascendental. En la medida en que la iluminación subjetiva, no objetual, apunta siempre hacia la trascendencia e infinitud, al misterio sagrado, el conocimiento de Dios está siempre dado de forma “no temática” e innominada¹⁴⁰, en la experiencia

apud SOBRINO, Jon. Reflexiones sobre Karl Rahner desde América Latina en el XX aniversario de su muerte. *Revista Latinoamericana de Teología*, San Salvador, v. 21, n. 61, p. 15, ene./ abr. 2004.

¹³⁶ Los místicos nos hablan de sus noches oscuras, pero hoy día estas noches oscuras, que parecían reservadas a una elite, se han democratizado. “El ser humano se ve arrojado a un mundo donde coexisten todas las opiniones, todas las creencias. El Cristiano no tiene los apoyos institucionales y ambientales de que habían gozado durante los siglos la Iglesia de cristiandad” CODINA, Víctor. El silencio de Dios. In: *Nueva formulación de la vida religiosa*. Bilbao: Mensajero, 1972. p. 37.

¹³⁷ RAHNER, Karl. *Espiritualidad antigua y actual*, p.25.

¹³⁸ *ST IX*, p. 170; RAHNER, Karl. *Esperienza di Dio oggi*, p. 217-218.

¹³⁹ “El conocer propio de quien se sabe conocido. Con frecuencia nos representamos el conocimiento con la imagen de un espejo en el que se reproduce un objeto cualquiera. En todos estos modelos de representación «lo conocido» es lo que viene «de fuera», lo otro, que se anuncia desde fuera según sus leyes propias y se imprime en la facultad receptora de conocimiento. Pero el conocimiento espiritual de un sujeto personal no es tal que el objeto se anuncie desde fuera y se «posea» como conocido. Es más bien un conocimiento en el que el sujeto que sabe, sabiendo, se posee a sí mismo y su conocimiento.” RAHNER, *Curso fundamental*, p.35.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 39.

trascendental constitutiva del ser humano, en el cual siempre se comunica silenciosamente al hombre Aquel a quien llamamos Dios¹⁴¹.

4.1 Los distintos tipos de conocimiento de Dios

Al hablar de conocimiento de Dios, Rahner tiene muy presentes las distinciones que suelen hacerse al respecto de la teología. Distingue tres tipos de conocimiento, el natural, el que se da por medio de la palabra y el que se da por medio de la acción salvífica. Estas tres formas de conocimiento de Dios constituyen en la realidad concreta de la existencia humana una unidad originaria.

Para Rahner, la Constitución Dogmática sobre la Revelación (*Dei Verbum*) ha procurado unir intrínsecamente los hechos y las palabras por cuyo medio se realiza la economía de la revelación¹⁴². “Se procura engarzar la acción histórica en la que se revela Dios y la revelación como propia comunicación divina en la palabra humana”¹⁴³. De tal forma, que el tercer tipo de conocimiento (*acción salvífica*) y el segundo tipo de conocimiento (*a través de la palabra*) muestran de manera conjunta este conocimiento de Dios.

No se trata ante todo de las distinciones de la teología escolástica. Más bien, nosotros tendemos a una unidad originaria de estas tres formas de conocimiento en realidad concreta de la existencia humana.

Este conocimiento es a la vez natural y gratuito, cognoscitivo y marcado por la fe en la revelación, de modo que la distinción de sus elementos constituye una ocupación posterior de la filosofía y la teología, pero propiamente no implica un suceso de tipo reflejo por el que se alcance este conocimiento originario¹⁴⁴.

¹⁴¹ La palabra Dios: Al decir la palabra Dios, Rahner se refiere al fundamento fundante, que no es la suma de las diversas cosas fundamentales y que constituya con ellas un “todo mayor”, sino la universal e inmediata condición de posibilidad de todo ser o la fundamentación trascendental del conjunto de realidad. Por otro lado, “cuando decimos ‘Dios’ no debemos pensar que todos comprenden esa palabra y que el único problema sea el de saber si realmente existe aquello que todos piensan cuando dicen ‘Dios’. Muchas veces fulano [el hombre ordinario], cuando dice esta palabra está pensando en algo que él niega con razón, porque lo pensado no existe en realidad [...]. El verdadero Dios es el misterio absoluto, santo, al que sólo cabe referirse en adoración callada como al fundamento silenciosamente abismal, que lo fundamenta todo, el mundo y nuestro conocimiento en realidad”. RAHNER, Karl. *La gracia como libertad: breves aportaciones teológicas*. Barcelona: Herder, 1972, p. 21.

¹⁴² DH 4202.

¹⁴³ RAHNER, Karl, *Curso fundamental*, p. 78.

¹⁴⁴ Rahner ha unificado los tres tipos de conocimiento de Dios correspondientes a los tres estadios de la vida humana (pecado, justificación, glorificación) y a los tres medios cognoscitivos (razón, fe, visión). Los tres configuran para él un único conocimiento simplemente con tres fases y todos ellos colocados bajo el *a priori* del sobrenatural. Cf. CONWAY, Pádraic; RYAN, Fáiiche. *Karl Rahner Theologian for the twenty-first century*. Oxford: Peter Lang, 2010, p. 56-57.

De aquí que al hablar sobre el conocimiento de Dios, Rahner estima que es posible ante los ojos, y así lo hace él mismo en su *Curso fundamental sobre la fe*, mostrando que el conocimiento de Dios se da en concreto, aquel conocimiento de Dios originario, que bajo el modo del *sí* o del *no* de la libertad, acontece inevitablemente en el fondo de la existencia, incluso en la vida cotidiana del hombre¹⁴⁵.

4.2 Conocimiento trascendental es aposteriorístico

El teólogo alemán subraya preliminarmente que el conocimiento concreto que tenemos de Dios es un conocimiento *aposteriorístico* en la medida en que la experiencia trascendental del hombre se realiza en el encuentro con el mundo y sobre todo con el mundo relacional.

En este sentido, esta experiencia trascendental es un conocimiento aposteriorístico de Dios, ya que sólo es posible desde el encuentro con el mundo al que nosotros también pertenecemos. Se pone de relieve la importancia del mundo y sus realidades como lugar de la experiencia trascendental¹⁴⁶.

El carácter aposteriorístico del conocimiento de Dios no significa que miramos hacia el mundo con una facultad neutral de conocimiento, y entonces creemos que, entre las realidades que allí nos salen al encuentro de manera objetiva, podemos descubrir también directamente a Dios o demostrarlo indirectamente¹⁴⁷. Estamos referidos a Dios como horizonte último.

Debemos reafirmar que Dios no es conocido a la manera de un objeto cualquiera de nuestra realidad circundante, que pugne desde fuera con nuestra facultad cognoscitiva para formar parte de nuestro conocimiento categorial y objetivo.

Para Rahner, ese conocimiento de Dios es *trascendental*, es:

Un conocimiento a posteriori, en cuanto que toda experiencia, es la referencia originaria del hombre al misterio absoluto, constituye la experiencia fundamental de Dios, es un existencial permanente del hombre como sujeto espiritual. Con ello viene dado que aquel conocimiento explícito, conceptual y temático, en el que normalmente pensamos al hablar del conocimiento de Dios¹⁴⁸.

La dimensión trascendental del conocimiento de Dios viene dada por la experiencia objetivable del sujeto humano cognoscente y actuante acerca de su referencia originaria a lo

¹⁴⁵ Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 80.

¹⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 74.

¹⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 75.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 74.

ilimitado e inefable. Esta experiencia, como algo no temático y siempre presente, es –dice Rahner– “el conocimiento de Dios que realizamos en todo momento, precisamente cuando pensamos en cualquier otra cosa menos en Dios”¹⁴⁹, y como tal saber trascendental es “el fundamento duradero desde el que brota aquel conocimiento temático de Dios que llevamos a cabo en la acción religiosa explícita y en la reflexión filosófica”¹⁵⁰.

Dios es conocido en el ámbito de la experiencia trascendental de modo que el conocimiento reflejo de Dios no es otra cosa que la tematización de dicha experiencia. De ahí que todo hablar de Dios si quiere ser verdadero, haya de volver una y otra vez al lugar de donde procede: la experiencia trascendental de la referencia de lo inabarcable, indelimitable, innominado, indisponible.

Este conocimiento de Dios nos debe conducir a preguntarnos por el sentido de nuestra libertad *para* con Dios, una libertad que es definitiva y que se gesta en el momento en que nos convertimos “oyentes de su palabra”. Libertad que corroboramos en las enseñanzas y realidades, manifestadas en la obra salvífica de Dios (Rom 1,19), que de modo anónimo y trascendental, se halla remitido en la figura de Jesús, en quien su libertad absoluta irrumpe en nuestro aquí y ahora, como mediador de nuestro tiempo¹⁵¹.

4.3 El *hacia dónde* de la trascendencia como lo infinito, indelimitable, indenominable, indisponible, innominado

Rahner trata de describir la trascendencia, esto es, el conocimiento originario de Dios, describiendo el “*hacia dónde* se dirige esta trascendencia, a quién encuentra o, mejor, *desde dónde* es abierta ella misma”¹⁵². La trascendencia sólo aparece con ella en el abrirse de “aquello hacia lo que orienta el movimiento del trascender”¹⁵³.

Hay una unidad entre trascendencia y su *hacia dónde*, unidad que no puede entenderse como constituida por “dos momentos referidos entre sí de manera homogénea”¹⁵⁴ sino “sólo como unidad de que lo funda libremente, disponiendo, y de lo fundado, como la unidad en cuanto unidad de la palabra originaria [...] la cual está posibilitada por la palabra misma”¹⁵⁵. Rahner conoce que son muchos los nombres que se han dado a ese *hacia dónde* de la

¹⁴⁹ Ibid., p. 75.

¹⁵⁰ Ibid., p. 75.

¹⁵¹ Cf. DH 4202.

¹⁵² RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 82. [*El itálico es nuestro*].

¹⁵³ Ibid., p. 81.

¹⁵⁴ Ibid., p. 81.

¹⁵⁵ Ibid., p. 81.

trascendencia: Dios, fundamento originario, logos iluminador y revelador, causa última, etc.; pero todos ellos están marcados con el sello de su propia historia y están llenos de representaciones ajenas a lo que propiamente quieren decir. Por ejemplo: si diéramos de entrada a ese *hacia dónde* el nombre de Dios, diciendo que la “trascendencia va hacia Dios”, tendríamos siempre el riesgo de que se entendiera que hablamos de Dios tal como es falsamente expresado en una conceptualización previa objetivamente¹⁵⁶.

Para el teólogo alemán es importante que se describa primero la experiencia de la trascendencia juntamente con lo que ella ha experimentado, para luego poder llamarlo, Dios. Por ello en un primer momento tratase de denominar ese *hacia dónde* de la trascendencia con una palabra, que Rahner naturalmente no pretende que pueda tenerse por clave universal, pero que “quizá esclarece lo que queremos significar eludiendo en cierto modo la problemática del ser a que hemos aludido”¹⁵⁷. Esta palabra es *el misterio sagrado*.

En otras palabras, Rahner así lo sintetiza en su introducción al Curso fundamental sobre la fe:

Todo lo que hablemos sobre ese conocimiento, cosa que necesariamente hemos de hacer, remite siempre a esa experiencia trascendental en sí misma, experiencia en la que Aquel que nosotros llamamos Dios se le ofrece al hombre en silencio, y lo hace como el Absoluto, el Incomprensible, como el “hacia dónde” de esa trascendencia, que nunca se puede introducir de un modo adecuado en un sistema de coordenadas; de esa trascendencia en la que, siendo trascendencia del *amor*, también experimenta ese “hacia dónde” como el *Misterio sagrado*¹⁵⁸.

El *hacia dónde* de nuestra experiencia de la trascendencia está siempre presente como origen y término, como *indenominado*, originariamente infinito, lo *indelimitable* que a la vez lo contiene y lo trasciende todo lo indisponible. Se encuentra como lo innominado, pues todo nombre caracteriza, algo, distingue, delimita. El *hacia dónde* infinito de la trascendencia no puede denominarse de nuevo con un nombre que incluya ese horizonte entre las realidades que se captan de él. Este horizonte puede aparecer objetivado. “Entonces lo objetivamos, lo concebimos en cierto modo como objeto entre otros, lo limitamos conceptualmente, es más, tenemos que enunciarle precisamente como distinto de todo otro”¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Cf. *Ibid.*, p. 84.

¹⁵⁷ *Ibid.* p. 84.

¹⁵⁸ Preferimos usar la traducción francesa: “Tout discours le concernant, tel qu’il advient nécessairement, n’est jamais qu’un renvoi à cette expérience transcendente comme telle, dans laquelle toujours Celui que nous nommons Dieu s’offre à l’homme en silence comme l’Absolu, l’Insaisissable, comme le ce-vers-quoi de cette transcendance irréductible en fait à tout système de coordonnées; transcendance qui, comme transcendance d’amour, éprouve aussi ce ce-vers-quoi comme mystère sacré” RAHNER, Karl. *Traité fondamental*, p. 34.

¹⁵⁹ RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 85.

Toda conceptualización, por necesaria que sea, sólo permanece verdadera si en ese acto en que objetivamos el *hacia dónde* de la trascendencia se produce a la vez como su condición de posibilidad del acto (de trascendencia originaria) que pone y afirma el *hacia dónde* infinito de la misma. De tal manera: “la anticipación de la trascendencia originaria se dirige, por tanto, a lo innominado, lo cual, de por sí, es originariamente infinito”¹⁶⁰. Con ello la trascendencia se dirige también a lo *indelimitable*.

El *hacia dónde* de la trascendencia en cuanto innominado e indelimitable, que por sí sólo se delimita frente a todo lo que da norma, a todo lo que rechaza distinta de él, es por ello mismo el “absolutamente *indisponible*”¹⁶¹. Está siempre ahí sólo en cuanto dispone. Cualquier determinación sobre este innominado, incluso meramente lógica, acaecería siempre por anticipación de aquello que debe ser determinado.

Por ello, el *hacia dónde* es la disposición infinita, muda sobre nosotros. “Se nos da en la manera de una denegación, de silencio, de lejanía, del constante mantenerse bajo una modalidad no explícita, de forma que todo hablar de él –para que sea perceptible– exige que se escuche su silencio”¹⁶².

Es importante afirmar que no tenemos a Dios por separado, como un objeto particular entre otros, sino siempre como el *hacia dónde* de la trascendencia solamente, la cual sólo llega a sí misma en el encuentro categorial (en la libertad) con la realidad concreta. Por ello este *hacia dónde* de la trascendencia sólo se da siempre bajo el modo de la cercanía que al mismo tiempo se aleja. Nunca podemos arrojarnos directamente a él, nunca aprehenderlo inmediatamente.

5 LA AUTOCOMUNICACIÓN DE DIOS

El teólogo de Innsbruck coloca en el concepto de la autocomunicación de Dios (*Selbstmitteilung Gottes*)¹⁶³ lo que realmente Dios en su realidad quiere expresar en lo más íntimo y constitutivo del hombre: la “autocomunicación ontológica de Dios”¹⁶⁴. Y esto significa

¹⁶⁰ Ibid., p. 85.

¹⁶¹ Ibid., p. 87. [*El itálico es nuestro*].

¹⁶² Ibid., p. 87.

¹⁶³ Algunos han llegado a pensar que el concepto clave de la teología de Rahner es la *autocomunicación de Dios*. Esta es la opinión de uno de los más íntimos colaboradores, otros prefieren poner de relieve otros conceptos claves como “revelación trascendental” o incluso “experiencia de la gracia”. Cf. VORGRIMLER, Herbert. *Karl Rahner*, p. 208. França Miranda en *O misterio de Deus em nossa vida* en las notas 17 y 18 menciona: el término autocomunicación divina fue anteriormente usado por K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik I*, 1 (Zurich 1972, 4. ed.) en la teología trinitaria y la revelación. Rahner, por su parte, usa por primera vez la expresión en su primer artículo dogmático (1939) dedicado a la teología de la gracia. MIRANDA, Mario. *O Mistério de Deus*, p. 38.

¹⁶⁴ RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 148.

que lo que Dios comunica al ser humano es siempre su propio ser como don personal, no una “cosa” u “objeto” que se encuentra fuera de él. El ser humano posee una experiencia originaria que consiste en estar referido a Dios en la medida que se orienta siempre al misterio sagrado, el conocimiento de Dios le está dado de manera no temática¹⁶⁵.

La autocomunicación de Dios presenta una estrecha relación con la experiencia trascendental, en el hecho de que todo ente finito apunta al misterio absoluto de Dios. De esta forma, ya en la trascendencia, el ser absoluto se presenta como constitutivo interno y no solamente como horizonte extrínseco¹⁶⁶. Desde ahí que se entiende que Dios se autocomunica al hombre en cuanto es un ser que trasciende, es un ser espiritual y personal.

Para Rahner, la voluntad de Dios de autocomunicarse sólo puede ser entendido teológicamente desde la voluntad libre y amorosa de Dios que quiere entregarse a sí mismo.

El origen de toda la realidad no divina y de su historia es la voluntad de Dios que quiere hacer la oferta de la autocomunicación divina en cuanto que el mundo histórico está constituido para recibir en una aceptación libre esa autocomunicación. La oferta de la autocomunicación divina es el origen del mundo y de la historia, el plan fundamental de acuerdo con el cual se ha esbozado el mundo histórico¹⁶⁷.

Es Dios el que está al inicio, al centro y al final de la realidad salvífica cristiana. Esta voluntad divina de autocomunicarse es también la condición de posibilidad de toda la historia de la salvación y el horizonte de comprensión que permite contemplar la realidad del mundo, del hombre y de Dios como un todo¹⁶⁸. Esta autocomunicación de Dios constituye el evento originario, y central, de lo que transmite y enseña el cristianismo respecto a la mutua referencia existente entre Dios y el hombre.

Comprendida así, la autocomunicación de Dios al sujeto espiritual consiste en que Dios se torna inmediato en el conocimiento, y en el amor del ser humano. La autodonación de Dios se torna condición de posibilidad de conocer y amar a Dios de forma inmediata. Para Rahner, Dios no se limita a crear un mundo diferente a él, se autocomunica originalmente, haciéndose, “principio interno del mundo”, o lo que es denominado como “gracia”¹⁶⁹.

¹⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 39.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 148.

¹⁶⁷ RAHNER, Karl. El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus (Org.). *Mysterium Salutis*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1969. v. II-I, p. 425.

¹⁶⁸ Cf. HERCSIK, Donath. Karl Rahner, la grazia come centro dell'esistenza umana. *La Civiltà Cattolica*, Roma, v. 4, n. 3683, p. 431, dic. 2003. El concepto de cristiano de Dios no consiste en entenderlo como el Dios lejano que constituye y garantiza la existencia humana, sino que es el Dios de la oferta y de la autocomunicación de su propia realidad divina al mundo.

¹⁶⁹ Cuando nos referimos a la gracia debemos partir del punto siguiente: “la gracia propiamente dicha (de la justificación), como estrictamente sobrenatural, es ante todo Dios mismo, que se comunica con su propia esencia”.

Karl Rahner señala que la realidad comunicada es realmente Dios en su propio ser y de esta forma, es la comunicación para aprehender y tener a Dios en una visión y un amor inmediatos¹⁷⁰. La autocomunicación en condición de oferta está siempre presente en la libertad humana. Esta autocomunicación de Dios no solamente es concedida al ser humano como “condición de posibilidad” sino que es acogida desde Dios que se entrega –realidad dada– a la humanidad. Por ello, ella quiere ser recibida como libre acontecimiento de bondad y libertad divinas¹⁷¹.

El don, que es Dios mismo, presupone al destinatario y no puede considerarse como un elemento que es perteneciente al ser de la naturaleza creada, sino que la autocomunicación de Dios es un favor indebido, por parte de Dios a la criatura, por el cual el hombre no puede recibir esa entrega como un elemento inherente a su propia esencia. Más bien, lo *experimenta* como un don que logra alcanzar en el curso de un diálogo, ya que la autocomunicación de Dios, tanto es dada en sí misma como aceptada por parte del hombre, es esencialmente una benevolencia libre, personal e indebida en Dios¹⁷².

Dios se autocomunica no sólo al ser humano, sino al mundo en su totalidad, constituyéndolo como tal, situándose ante él como causa trascendental. Dios es bajo todo punto de vista distinto del mundo, pero en una diferencia que afirma una unidad última, unidad en la que se hace comprensible la diferencia¹⁷³. El mundo depende de Dios, pero Dios no depende del mundo.

Para Rahner el concepto de autocomunicación de Dios, se encuentra a través de cuatro binomios: origen-futuro, historia-trascendencia, oferta-aceptación y verdad-amor¹⁷⁴. Estos cuatro aspectos fundamentales proceden ante todo de nosotros mismos y son el resultado de nuestra constitución esencial como criaturas. Procuran explicitar tanto la unidad cuanto la duplicidad de la autocomunicación divina¹⁷⁵.

Es por eso, que se le designa “gracia indebida”. Con esto, el ser humano en si es “increado” mediante la autocomunicación de Dios. Al hombre le es otorgada la “gracia creada” ya que esta no se encuentra dada en la propia naturaleza humana, más es algo, que se recibe de gratuidad y de amor de parte de Dios. Cf. RAHNER, Karl. Gracia: exposición teológica. In: *Sacramentum Mundi*: enciclopedia teológica. Barcelona: Herder, 1973. v. 3, p. 326. En el capítulo 2 revisaremos a detalle dicho concepto.

¹⁷⁰ RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 149.

¹⁷¹ Como indica A. Cordovilla, “Dios actúa desde dentro de la propia criatura permaneciendo en ella como fundamento permanente que la lleve a su consumación en él y no sólo desde fuera y quedando fuera de ella”. CORDOVILLA, Ángel. *Gramática de la encarnación: la creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2004, p. 186.

¹⁷² Cf. RAHNER, Karl. *Gracia SM*, p. 321-322. [Utilizaremos la abreviación *SM* para diferenciar de otros escritos del mismo autor].

¹⁷³ Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 86.

¹⁷⁴ RAHNER, Karl. *El Dios trino como principio y fundamento trascendente*, p. 421.

¹⁷⁵ França Miranda indica que Rahner no pretende fundamentar estas características con una antropología filosófica, sino simplemente, las presupone. No significa necesariamente que nosotros aportemos algo a esa

Si presuponemos que el sujeto y persona es el destinatario de la autocomunicación divina, podremos comprender esos cuatro binomios (cuatro dobles aspectos). Esta autocomunicación, tiene un origen y un futuro (el primer binomio), “un comienzo como constitución del que va recibir esa autocomunicación divina posible; como constitución del destinatario por la voluntad de esta autocomunicación”¹⁷⁶. Un comienzo (origen) hacia el futuro (como autocomunicación divina plena), sin que este futuro sea mera evolución del comienzo, sino que se contraponga a ese origen como otro aspecto distinto de lo radicalmente nuevo.

Historia y trascendencia forman el segundo par de aspectos (segundo binomio) bajo los que hay que considerar la autocomunicación de Dios [...] En ella se da Dios total y directamente como salvación en cuanto origen del hombre, alcance al hombre *total* y único¹⁷⁷.

Cuando se efectúa la autocomunicación de Dios al hombre histórico, que se encuentra todavía en proceso de formación, sólo puede acontecer en esa dualidad unificadora de historia y trascendencia que es el hombre. Si el hombre es el ser que se encuentra en la dualidad de origen y futuro hacia la trascendencia, y por eso mismo ser libre, la autocomunicación de Dios supondrá también la diferencia entre oferta y aceptación (tercer binomio) de esta autocomunicación.

Finalmente el cuarto binomio verdad-amor, no obstante su *perichóresis*, constituyen una diversidad, de suerte que ninguno de los dos puede concebirse como mero aspecto del otro. Ambos describen en su dualidad única la realidad del hombre. La autocomunicación de Dios al hombre deberá, por tanto, constituirse como comunicación de la verdad absoluta y como amor absoluto a los hombres¹⁷⁸. Dicha comunicación divina tiene, entonces, dos modalidades fundamentales como momentos interiores de la comunicación una de Dios: “autocomunicación como verdad y como amor”¹⁷⁹. Verdad aquí es, ante todo, la verdad realizada, la acción en la que uno se presenta ante sí y ante otro. En otras palabras, hacer aparecer la propia esencia personal.

Bajo esta perspectiva, el proceso de autocomunicación divina se muestra y se ofrece en la historia como verdad. Amor es aquí aceptación de la oferta de autocomunicación hecha por medio de la verdad. Es el caso específicamente divino del amor, porque crea su propia

autocomunicación de Dios que pueda resultar externo a ella en cuanto procede de Dios. “Los aspectos de la autocomunicación de Dios se tornan comprensibles a la luz del hombre y no viceversa” nota 142. MIRANDA, Mario. *O mistério de Deus*, p. 137.

¹⁷⁶ RAHNER, Karl. *El Dios trino como principio y fundamento trascendente*, p. 423.

¹⁷⁷ Ibid., p. 423.

¹⁷⁸ Cf. Ibid., p. 424-425.

¹⁷⁹ Ibid., p. 428.

aceptación, como autocomunicación de la persona libremente ofrecida y libremente aceptada. Menciona el teólogo de Innsbruck que si queremos reducir estas dos modalidades fundamentales a una fórmula breve, escogiendo el término *historia* y la palabra *espíritu* podremos enunciar:

La autocomunicación divina tiene lugar en unidad y diferencia en la historia (de la verdad) y en el espíritu (del amor). Estas dos modalidades resultan de la esencia de la autocomunicación del Dios sin origen que permanece incomprensible y, sin embargo, no se identifican¹⁸⁰.

Que la autocomunicación de Dios esté dada ya desde el inicio como oferta implica también que tal autocomunicación puede ser aceptada o rechazada por la libertad de aquél a quien se dirige. Allí donde hay aceptación, hay salvación. Donde es rechazada, perdición. Y, en realidad, dice Rahner, “por lo común sólo se llama autocomunicación la que se produce bajo el modo de aceptación libre y con ello es beatificante”¹⁸¹. Esto quiere decir que la autocomunicación de Dios se realiza plenamente allí donde la criatura espiritual la acoge desde una opción personal de su propia libertad. Esta libertad es conducida como posibilidad de acceso, para orientar el dinamismo interior del ser humano.

Todo el despliegue de la libertad humana está abierto y sustentado por Dios, por consiguiente, cuando la libertad del hombre se orienta en la dirección de aquello que le constituye en lo más íntimo (acepta la autocomunicación de Dios).

Podemos afirmar que la autocomunicación de Dios es una continua oferta a vivir y experimentar la libertad humana, es algo que está ya presente en cada persona, es un existencial y al mismo tiempo “un momento en la autocomunicación de Dios al mundo”¹⁸², el cual alcanzó su punto máximo en la persona de Jesucristo¹⁸³. Es Dios mismo que se dona por medio de sí. Esta afirmación es clave para comprender la teología en Karl Rahner, porque mediante esta clave procura fundamentar y articular la relación Dios con el mundo¹⁸⁴.

La autocomunicación de Dios encuentra su explicitación más elevada en la noción de Dios como Misterio santo, la cual analizaremos a continuación.

¹⁸⁰ Ibid., p. 429.

¹⁸¹ RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 233.

¹⁸² Ibid., p. 214.

¹⁸³ Cf. Ibid., p. 214.

¹⁸⁴ Cf. RAHNER, Karl. La comunicación de Dios mismo al hombre. In: *Sacramentum Mundi*: enciclopedia teológica. Barcelona: Herder, 1972. v. 2, p. 346. Por otro lado, Rahner afirma que “el verdadero y único centro del cristianismo y su mensaje es la verdadera autocomunicación de Dios a la criatura en su realidad y gloria más íntimas, es la confesión de la verdad más improbable, a saber, que Dios mismo, en su infinita realidad y gloria, santidad, libertad y amor, puede realmente penetrar en la criatura (creaturidad) de nuestra existencia sin ninguna restricción”. RAHNER, Karl. *Experiences of a Catholic Theologian*, p. 7-8.

6 MISTERIO

En palabras de Luciano Campos hemos llegado al punto culminante de la teología rahneriana. La propia realidad del hombre en cuanto persona y sujeto, como ser libre y responsable, lugar de trascendencia, está en perspectiva al misterio, como objeto y horizonte inseparable e irreducible de la trascendencia¹⁸⁵. Y con acierto lo enjuicia Kasper, es a “Rahner a quien debemos una teología del misterio más profunda”¹⁸⁶.

La comprensión rahneriana de misterio es innovadora para la propia teología. En la época de nuestro autor se afirmaba que había varios misterios, realidades divinas que no serían accesibles a la razón humana, por causa de nuestra condición de *homo viator*, de peregrinos sobre la tierra¹⁸⁷.

6.1 Noción de misterio

Cuando nos referimos al concepto de misterio, no es algo que se encuentre accesible a una simple definición esencial. El misterio no puede ser colocado en categorías, pues dejaría simplemente de ser lo que es. “El misterio es tan indefinible como todos los otros conceptos trascendentales que, en realidad sólo aparecen en la experiencia trascendental original”¹⁸⁸.

Lo incognoscible del misterio no puede considerarse como forma deficiente del conocimiento humano; por el contrario, es una realidad que está ordenada al acto religioso en cuanto tal. Por lo tanto, ha de llamarse misterio a aquello en dirección a lo cual se trasciende a sí mismo el hombre en la unidad de su trascendencia¹⁸⁹.

La palabra misterio (del griego *mysterion*) es sin duda uno de los términos claves del cristianismo. Dentro del mundo bíblico, la palabra *mysterion* comprende un radical (la raíz *muo*) y una desinencia (*terion*) el cual parece indicar un sentido original local, hasta instrumental¹⁹⁰.

En el NT el término es usado para hacer referencia a Dn 2 para señalar la relación con los acontecimientos escatológicos. Jesús habla del misterio del reinado de Dios que se revela a

¹⁸⁵ Cf. CAMPOS, Luciano. *O mistério santo*, p. 272-273.

¹⁸⁶ KASPER, Walter. *El Dios de Jesucristo*. Santander: Sal Terrae, 2013, p. 221.

¹⁸⁷ Cf. RAHNER, Karl. Sobre el concepto de misterio en la teología católica. In: *Escritos de Teología IV*. Madrid: Taurus, 1965, p. 58.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 76.

¹⁸⁹ Cf. NEUFELD, Karl. Misterio-Misterios. In: LATOURELLE, Rene; FISICHELLA, Rino (Ed.). *Diccionario de Teología Fundamental*. Madrid: Paulinas, 1992, p. 985.

¹⁹⁰ Cf. ALETTI, Jean. Mistério. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 1157.

los discípulos, pero permanece oculto para otros (cf. Mc 4,11; Mt 13,11; Lc 8,10). Mientras que en las cartas paulinas tiene como foco principal el plano divino de la salvación, centrado en la figura de Jesús (cf. 1 Cor 1-2; Col 1, 26-27; Ef 3,9; 5,32; 1 Tim 3,9.16).

Por otro lado, el Concilio Vaticano I declara expresamente que existen auténticos misterios que no sólo pueden conocerse mediante una revelación propiamente dicha de Dios, y que, por consiguiente, la revelación y la fe no pueden ser superadas y eliminadas por la filosofía y la inteligencia¹⁹¹. Además, declara, fundándose en las Escrituras, que Dios es incomprensible y que esta afirmación pertenece a los enunciados más esenciales que caracterizan a Dios como Dios a diferencia de otro ser¹⁹². Partiendo de la naturaleza de Dios es evidente que esta *incomprensibilidad* le corresponde de una manera esencial en nuestra relación con él¹⁹³.

La incomprensibilidad representa para el cristianismo, según Rahner, una permanente necesidad. El misterio se convierte así en la categoría hermenéutica para el conjunto de la Revelación y de la fe. El misterio es, pues, un aspecto originario esencial y permanente de la realidad total, en cuanto que como total (es decir, infinita) está presente al espíritu creado en su esencial apertura al infinito.

El misterio es lo que le permite conocer y desbravar el mundo de las realidades categoriales, ya que éste capacita la razón para la autotranscendencia, pues “todo comprender claro se funda en la obscuridad de Dios”¹⁹⁴. De esta forma de “conocimiento-límite” en la teología, Rahner transforma el misterio en “concepto-básico” originario, liberándolo del tribunal de la razón como instancia absoluta de la realidad.

Misterio no equivale a una frase que carece de sentido para nosotros y que, por ello, no podemos hacer nuestra. Si el horizonte de la existencia humana que funda y abarca todo conocer humano es de antemano un misterio (y es esto efectivamente), entonces el hombre tiene una afinidad de todo punto positiva [...] con aquellos misterios cristianos que constituyen el contenido fundamental de la fe¹⁹⁵.

Tratándose del misterio como Misterio de Dios, todo lo que podamos decir de Él no agotará lo que Dios es, sino que siempre será muy poco y, aun esto, deficiente con respecto a lo que Él es. “Este misterio permanece misterio, incluso cuando se abre al hombre y precisamente así funda por primera vez al hombre como sujeto de manera duradera”¹⁹⁶. Sin

¹⁹¹ Cf. DH 3015ss; 3041.

¹⁹² Cf. DH 3001.

¹⁹³ La incomprensibilidad de Dios es sólo un atributo divino junto a otros muchos, pero no es la dimensión que determina, fundamenta y cualifica todas las demás afirmaciones sobre Dios.

¹⁹⁴ RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 40.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 29.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 76.

embargo, hablar de Dios como Misterio no es todavía, para Rahner, hablar del misterio absoluto, único e inconfundible, que sólo él es, y que sólo se puede legítimamente apelar como misterio¹⁹⁷. Para llegar a un concepto de misterio que convenga a Dios como Misterio absoluto en sí mismo y no como misterio de una entidad relativa, Rahner toma como punto de partida el propio sujeto, es decir, el hombre “en tanto ser orientado al misterio en cuanto tal y de tal modo que dicha orientación pertenezca a sus elementos constitutivos, tanto en condición natural como en su elevación sobrenatural”¹⁹⁸. Por eso, Rahner va a retomar el camino para llegar a una comprensión positiva del misterio y de su conocimiento, partiendo de la *trascendencia* del espíritu finito al ser absoluto.

“El hombre, en su conocimiento y amor, es el ser de la absoluta e ilimitada trascendencia y que todas sus realizaciones espirituales, cualquiera que sea su objeto, se basan en esta trascendencia anticipadora, cognoscente y amorosa”¹⁹⁹. Esta trascendencia del espíritu no se reduce al conocimiento. “No por acaso este se encuentra en el mismo sujeto que ama. El espíritu es uno en la ‘perichóresis’ del conocimiento y amor”²⁰⁰. Por ello, menciona Rahner que esta trascendencia es considerada como trascendencia de libertad y amor, como lo santo²⁰¹.

F. Taborda ofrece una excelente síntesis sobre la noción del misterio:

El Misterio, así entendido, es otorgado en la experiencia originaria, radical del ser humano, como condición de posibilidad, de conocimiento y de amor. No se puede, pues, hablar de una pluralidad de misterios. *El único Misterio es Dios en su relación con la criatura*. Y si se puede aún hablar de misterios, ellos deben ser reducidos al único Misterio²⁰².

6.2 El ser humano orientado al Misterio

La contribución de Rahner consiste en llegar al dinamismo de la experiencia humana, haciendo del Misterio santo, la condición misma que hace posible el funcionamiento de nuestro

¹⁹⁷ Para Rahner el concepto de misterio se encuentra viciado en su comprensión, pues no se había llegado de modo eficiente a expresar en una forma más elevada dicho conocimiento. “Al definirlo se designa con la palabra misterio un enunciado que ha tenido que ser dicho al hombre por Dios, es decir, por otro, y en el que, antes y después de esta comunicación, no se penetra la última conciliabilidad de los conceptos” RAHNER, Karl. *Sobre el concepto de misterio*, p. 64.

¹⁹⁸ Ibid., p. 70.

¹⁹⁹ Ibid., p. 70-71.

²⁰⁰ TABORDA, Francisco. Mistério-símbolo-mistério Ensaio de compreensão da lógica interna da teologia de Karl Rahner. In: RUBENS, Pedro; TABORDA, Francisco. (Org.). *Karl Rahner 100 anos: teologia, filosofia e experiência espiritual*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 63-64.

²⁰¹ Cf. RAHNER, Karl. *Sobre el concepto de misterio*, p. 75.

²⁰² TABORDA, Francisco. *Mistério-símbolo*, p. 64.

espíritu humano. La trascendencia libre y amorosa libre y amor del hombre está orientada para un horizonte que, por su vez, se abre a la trascendencia misma.

“El Misterio santo se formula como una respuesta a la dialéctica de una trascendencia de libertad que por una lado, quiere definir y delimitar, comprender, por tanto dominar y por otro lado, quiere amar”²⁰³. Así, el misterio es la realidad indisponible y anónima en cuanto objeto absoluto de la libertad.

Rahner va reflexionar sobre el horizonte de la trascendencia el cual no es aprendido como los demás objetos, más es sólo entrevisto como el *hacia dónde* de la experiencia de la trascendencia, como condición de posibilidad del conocimiento, el cual se encuentra “siempre presente como innominable, indelimitable e indisponible”²⁰⁴ Por consiguiente, el horizonte infinito, el *hacia dónde* de la trascendencia no permite ser nombrado.

Este *horizonte de la trascendencia* es incomprensible en todos los sentidos, pues nunca llegaremos al final de su exploración habiéndolo entendido. Son como rieles (vías) paralelos que parecen encontrarse en un punto distante, pero cuando se llega a ese punto, los rieles se han abierto hasta otro punto distante. Este horizonte no puede estar presente en el horizonte, el confín que delimita todas las cosas no puede ser confinado por un límite aún más distante. Lo infinito e inmenso que comprende todas las cosas como una inmensidad que todo lo abarca²⁰⁵. Por esta razón el horizonte de la trascendencia es siempre dado en “modus de distancia y lejanía nunca se puede ir directamente a su encuentro”²⁰⁶.

Por otro lado, la experiencia de la trascendencia lleva en cada acto de conocimiento y amor más allá de sí mismo, a la presencia del misterio. Seamos o no conscientes de ello, estemos o no abiertos a esta verdad, toda nuestra experiencia espiritual, intelectual y la misma libertad está orientada afectivamente hacia el misterio.

El misterio es el horizonte inexplicito e inexpresado que rodea y sostiene la pequeña área de nuestra experiencia cotidiana de conocer y actuar, nuestro conocimiento de la realidad y nuestra acción libre. Es nuestra condición más fundamental y natural, pero, por ello mismo, es también la realidad más oculta y menos percibida que nos habla mediante su silencio.

²⁰³ CAMPOS, Luciano. *O mistério santo*, p. 279.

²⁰⁴ RAHNER, Karl. *Sobre el concepto de misterio*, p. 72. Para Rahner el misterio como *hacia-dónde* del movimiento trascendental del espíritu humano, no es sólo lo ulterior, la tiniebla pasajera que será lentamente aclarada. Se asemeja no a la oscuridad sino a la luz en la que no caben las tinieblas. RAHNER, Karl. *Sobre el concepto de misterio*, p. 61. El misterio se revela así en Rahner como la condición de posibilidad del conocimiento del no-misterio, Misterio es: “precisamente como lo impenetrable, se encuentra ahí, está dado, no tiene que ser producido [...] sino que es el horizonte indominable y dominador de todo comprender”. RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 258.

²⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 73.

²⁰⁶ RAHNER, Karl. *O dogma repensado*. São Paulo: Paulinas, 1970, p. 182. Preferimos usar la traducción portuguesa debido algunos errores en la traducción española.

El Misterio santo aparece como una respuesta a la dialéctica de una trascendencia de la libertad, que, por un lado, quiere definir, delimitar, comprender y por el otro lado, quiere amar.

6.3 *Reductio in mysterium*

Rahner parte de la afirmación teológica de que el ser humano es un ser orientado a la visión beatífica, de tal modo, que el ser humano es: “el sujeto de la cercanía absoluta del misterio”²⁰⁷. De tal forma, el Misterio de Dios se abre al ser humano como el incomprensible. Este misterio se autocomunica en verdad y amor logrando alcanzar el centro de la existencia humana. En este sentido, solamente Dios puede ser concebido como Misterio.

El misterio silencioso e inabarcable se autocomunica al ser humano en símbolos. Por ello Rahner frecuentemente exhorta a una *reductio in mysterium* (“reducción del misterio”). Para Rahner, la multiplicidad de proposiciones denominadas misterios no podría afirmar una misma y sola realidad, de modo que pudieran distinguirse unas de otras y existir así en número plural, sino que habrían de referirse a realidades diversas.

De ahí surgió la cuestión de si la fe cristiana puede hablar de misterios en plural, y cómo puede ser concebida la unión, indiscutiblemente necesaria, de estos misterios entre sí. Taborda afirma diciendo que: “El Misterio que se comunicó en símbolos, corre el riesgo de perderse en la multiplicidad, debido a nuestra distracción”²⁰⁸. Por ello se debe afirmar que la esencia de la teología es la *reductio in mysterium*, donde se pueda reconducir todas las verdades de la fe, a la unidad del único indivisible: al Dios que es Misterio; pero que el entendimiento humano necesita un sin número de palabras para sólo empezar a decir y desplegar la plenitud del mismo.

Rahner enfatiza que conforme a la doctrina común de la teología, el misterio de la Trinidad, la unión hipostática y la gracia sobrenatural forman parte de los *mysteria stricte dicta*²⁰⁹. El primero se referiría a la vida intradivina, a Dios en sí mismo, y los otros dos a la relación de Dios con lo no-divino²¹⁰. Ahora bien, según Rahner, en el concepto de autocomunicación al hombre están incluidos ya los tres, de forma que la fe cristiana profesa el único misterio de la autoparticipación divina realizada en dos formas: Encarnación y Gracia²¹¹.

²⁰⁷ RAHNER, Karl. *Sobre el concepto de misterio*, p. 86.

²⁰⁸ TABORDA, Francisco. *Mistério-símbolo-mistério*, p. 76.

²⁰⁹ RAHNER, Karl. *Sobre el concepto de misterio*, p. 89.

²¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 91.

²¹¹ Misterios en verdad absolutos propiamente sólo se dan en la autocomunicación de Dios en la profundidad de la existencia –llamada gracia– y en la historia –llamada Jesucristo–, puntos en los que está ya implicado el misterio de la Trinidad económica salvífica e inmanente. RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 29. Por otro lado, el tema de la Trinidad no lo desarrollamos como tal en este trabajo, pero sí, podremos señalar que en la Trinidad tenemos presente ese Dios que se autocomunica al hombre –no en vano Rahner en su extenso artículo sobre la Trinidad en

Trinidad, Encarnación y deificación mediante la gracia-gloria²¹², siendo las tres proposiciones absolutamente originarias, no serían tres misterios sin más, sino aspectos o formulaciones del único misterio, pues dicen una misma cosa:

Que Dios se nos ha comunicado por Jesucristo en su Espíritu, a nosotros mismos, tal como él es en sí, para que el misterio sin nombre que está inefablemente sobre nosotros y que nos domina sea en sí mismo la bienaventuranza cercana del espíritu que conoce en el amor, en el que a sí mismo se suprime²¹³.

La importancia de la *reductio in mysterium*, constituye, a juicio de Rahner, la esencia más verdadera de la teología, pues en ella aparece el carácter mistagógico, “cuya intención no es de elucubrar teóricamente sobre verdades que en el fondo son poco interesantes para la vida, mas sí ayudar, a tomar conciencia de que estamos inmersos en el océano infinito del Misterio que llamamos Dios”²¹⁴.

Es siempre el mismo y único Dios trino el que se manifiesta y se da amando y perdonando, es el misterio que se nos acerca, de modo inagotable, que de algún modo nos atrae en libertad y nos permite vivir dicha libertad, que no es la capacidad de revisar siempre de nuevo, sino la única facultad de lo definitivo, de lo que nos conduce a vivir la experiencia de Dios como acceso al Misterio –con mayúscula–, siendo este misterio nuestra morada “vendremos a él y haremos nuestra morada en él” (Cf. Jn 14, 23).

CONCLUSIÓN

Este recorrido sobre algunos presupuestos teológicos de Karl Rahner nos muestra la profundidad, complejidad y estructura de su obra teológica. No resulta fácil abordar en un primer intento sus conceptos, que requieren esfuerzo y paciencia, algunas veces experimentando pequeñas encrucijadas por causa de su lenguaje. El análisis de sus conceptos principales nos revela la experiencia de un Dios vivo, acentuando desde el comienzo un

Mysterium Salutis habla sobre la comunicación–. El único Dios que existe es en sí salvación-amor y eso ha querido, por su libérrima iniciativa serlo también para con nosotros. Estamos ante lo que él denomina el *Grundaxiom* de su doctrina trinitaria, clave metodológica poco a poco asumida por muchos otros teólogos y que, en palabras de Kasper: “lo que Karl Rahner formula como axioma fundamental de la doctrina trinitaria corresponde hoy con un amplio consenso en la teología de las más diversas Iglesias” KASPER, Walter, *El Dios de Jesucristo*, p. 420-421.

²¹² Cf. RAHNER, Karl. *Sobre el concepto de misterio*, p. 91.

²¹³ *Ibid.*, p. 101. Cabe mencionar que para Rahner las demás verdades de fe afirmadas como misterios v. gr., las disposiciones positivas de Dios en la historia *salutis*, las concernientes a la Virgen María, soteriología, transustanciación eucarística, etc. No amplían el canon, han de poder en realidad deducirse y reducirse a los tres, los cuales a su vez forman una unidad.

²¹⁴ TABORDA, Francisco. *Mistério-Símbolo-mistério*, p. 77.

destinatario, *el ser humano*. Ya en el prólogo del *Curso fundamental sobre la fe*, se preguntaba: ¿a quién se dirige este libro? Si bien, la respuesta a dicha pregunta no resulta simple, sin embargo, es importante tratar de responder a ella para comprender mejor lo que Rahner pretende con su obra.

Para nuestro autor Dios no es un objeto más cuya experiencia podría el hombre admitir o eludir, sino que Dios está dado siempre y necesariamente de modo trascendental e inobjetivado. Dios está siempre presente, trascendentalmente. Por consiguiente busca profundizar en el tema de la fe, no partiendo únicamente de los dogmas y definiciones, sino antes situar al ser humano ante sí, ante lo que es, en su constitución trascendental e histórica, para que la persona se autocomprenda.

Constatamos que la antropología rahneriana no significa antropocentrismo, sino que adquiere todo su sentido y consistencia en Dios como experiencia fundante. Donde el hombre se descubre como un ser abierto, referido al mundo y a su vez proyectado hacia el Misterio. No sólo tiene una orientación hacia él, sino que esa es su esencia: apertura histórica de Dios.

El ser humano como punto de partida de nuestra reflexión, a nuestro entender, ofrece una plausibilidad real al discurso, pues parte de una experiencia concreta. De tal manera, que en el acto de conocimiento, en el acto de amar, en su voluntad, en su autorrealización, en el ámbito categorial e histórico, la persona percibe que hay algo a más de lo que ella dispone.

Naturalmente en la experiencia de Dios va ser el aspecto fundamental que más va insistir Rahner a lo largo de su reflexión. No se trata de buscar a Dios como si fuese un objeto a más, sino de descubrirlo como la condición de posibilidad de nuestra propia experiencia que se presenta en lo cotidiano de nuestras vidas. Se trata de comunicar al hombre y hacerle comprender la existencia de una experiencia totalmente distinta, trascendental, que se da en el conocimiento espiritual y en la libertad.

A través de esta experiencia trascendental siempre dada para nosotros como lo más obvio, pero a la vez nunca adecuadamente objetivable en nuestra reflexión, es como los seres humanos tienen acceso originariamente al misterio absoluto en que nuestra existencia se sustenta y que a la vez la cuestiona radicalmente, misterio que por tanto permanece siempre como tal en su absoluta incomprensibilidad e inevitabilidad. Es un camino abierto, dado, y que en la medida que se recorre, se experimenta lo que queremos decir con la palabra de Dios.

Los conceptos de *trascendencia*, *experiencia*, *autocomunicación* y *misterio* que hicimos referencia en este capítulo, se encuentran vinculados a través de dos grandes columnas: la primera “El Misterio santo”, inabarcable, indefinible, innominado que se revela a través de la experiencia humana”; y la segunda: “la misma autocomunicación”, que es el propio Dios que

se comunica por su amor, libre e gratuito. Estas dos columnas nos muestran a través de los conceptos analizados el núcleo de la verdadera experiencia humana, originaria, transmitida y sentida a partir de la libertad, donde el ser humano se autorrealiza en plenitud, en el fundamento último, que es el Misterio sagrado.

En el siguiente capítulo daremos paso a lo que está entendiendo Karl Rahner por libertad y como se da esta experiencia originaria para acceder a dicho Misterio.

CAPÍTULO II

TEOLOGÍA DE LA LIBERTAD EN KARL RAHNER

INTRODUCCIÓN

La palabra “libertad” tiene profundas repercusiones en el ánimo e historias humanas. Es de los temas que interesaron y continúan interesando a la humanidad y, de modo especial, a la cultura occidental. La libertad envuelve a toda la persona y a todas las facetas de su vida, personal, social y eclesial. De aquí que la libertad sea considerado aún hoy día, como uno de los pilares de la cultura. A ella ha contribuido la aportación del cristianismo como liberador del hombre¹.

La libertad puede entenderse sea como sentimiento innato de autoafirmación personal, sea como reflexión filosófica sobre la realidad misma de la libertad. En el primer sentido, la libertad es algo que acompaña al hombre de todos los tiempos. Desde el punto de vista de la reflexión filosófica, el concepto de libertad ha ido evolucionando de acuerdo con los esquemas de pensamiento de las diversas culturas.

El concepto de libertad dentro del cristianismo pertenece en el corazón mismo de la comprensión cristiana del hombre. Ya en las Sagradas Escrituras aparece como un verdadero y propio don de Dios para la humanidad y para cada persona. Una libertad auténtica, verdadera, total y definitiva es en estricta identidad el mismo don de la salvación, bajo la convicción de que Dios “quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” (1 Tim 2,4).

En la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* describe la libertad en el hombre como un signo eminente de su imagen divina, permitiéndole alcanzar la plenitud y la felicidad al unirse libremente a su Creador (GS, n. 17), sin el libre reconocimiento del amor del Creador y sin confiarse a Él, no vive propiamente en la verdad, ya que Dios ha creado al hombre libre (GS, n. 19).

Dios ha otorgado a cada uno la libertad en virtud de su esencia, como dignidad, tarea y carga irrenunciable. Es la libertad que a la luz del Evangelio se constituye realmente como tal al fundamentarse, con la fe, la esperanza y el amor².

¹ GÓMEZ, José. *Libertad creadora y salvación en ¿Qué aporta el cristianismo al hombre de hoy?* Bilbao: Universidad de Deusto, 1968, p. 69-70.

² Cf. RAHNER, Karl. *La gracia como libertad*, p. 84.

Rahner entiende la libertad, ante todo, no sólo como algo que el sujeto realiza, sino como la capacidad de autorrealización del propio sujeto. Es la capacidad que brota de la propia esencia y según la cual aquello que se hace libremente define al sujeto en cuanto tal, de un modo definitivo. El objeto de la libertad no es algo exterior al hombre, es el propio sujeto.

En nuestro autor el tema de la libertad es considerado desde niveles distintos y bajo diversos aspectos, de acuerdo a la temática o el planteamiento que está desarrollado en sus obras. No encontramos una obra sistemática sobre la libertad. En “Espíritu en el mundo” (*Geist in Welt*), por ejemplo, predomina la consideración ontológica, es decir, la libertad analizada como determinación ontológica del espíritu en cuanto es origen de la sensibilidad. En otros escritos es presentado como dimensión última, coligado y analizado en referencia a otras temáticas como la dignidad, la responsabilidad, la decisión libre, la gracia, la mística, el amor, entre otros.

En el volumen 6 de los “Escritos de Teología” (*Schriften zur Theologie*) encontramos el artículo titulado: “Teología de la libertad” (*Theologie der Freiheit*), donde desarrolla el tema ofreciendo “una visión de conjunto sobre la historia dogmática y teológica de la doctrina de la libertad”³.

En su libro “La gracia como libertad” (*Gnade als Freiheit*) presenta una colección de diversas emisiones radiofónicas, conferencias, entrevistas, prólogos, meditaciones teológicas sobre diferentes temas en relación a la libertad. La finalidad de dicho trabajo es la de ofrecer un panorama que deje ver la tarea decisiva del cristiano actual: “la de entender a Dios mismo y su gracia como la posibilitación de una libertad verdadera, amplia y universal de la existencia humana y así poderla llevar a cabo en la vida, real y efectiva”⁴.

Sin duda Rahner expreso de manera muy temprana su interés por el tema de la libertad, especialmente en su significado eclesial, que después adquirió un relieve importante con su artículo sobre la teología de la libertad. De los primeros años pueden enumerarse: “La libertad en la Iglesia” (*Die Freiheit in der Kirche*)⁵, “Dignidad y libertad del hombre” (*Würde und Freiheit des Menschen*)⁶. En relación al tema de la gracia destacase “sobre el concepto teológico de concupiscencia” (*Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*)⁷. “Culpa-Responsabilidad-

³ RAHNER, Karl. Teología de la libertad. In: *Escritos de Teología VI*. Madrid: Taurus, 1969, p. 210.

⁴ RAHNER, Karl. *La gracia como libertad*, p. 7.

⁵ *ST II*.

⁶ *ST II*.

⁷ *ST I*.

Castigo en la visión de la teología católica” (*Schuld – Verantwortung – Strafe in der Sicht der katholischen Theologie*)⁸.

En *Sämtliche Werke* de Karl Rahner encontramos otros textos que abordan el tema de la libertad como son: “Institución y Libertad” (*Institution und Freiheit*)⁹, “Poder y libertad” (*Macht und Freiheit*)¹⁰, “Experiencia de Dios hoy”¹¹ (*Gottese Erfahrung heute*)¹², “Experiencia mística y teología” (*Mystische Erfahrung und mystische Theologie*)¹³, “Experiencia inmediata de Dios en los Ejercicios – una conversación” (*Unmittelbare Gottese Erfahrung in den Exerzitiien- Ein Gespräch*)¹⁴, “Experiencias de un teólogo católico”¹⁵ (*Erfahrungen eines katholischen Theologen*)¹⁶.

Encontramos aún algunos artículos sobre la *libertad* en diccionarios como son en la *Sacramentum Mundi* y en la *Lexikon für Theologie und Kirche*, donde desarrolla el tema de la libertad y experiencia de la gracia. Como podemos analizar son un sin número de registros sobre el tema de la libertad, sin contar algunos artículos secundarios que desenvuelven el tema de modo indirecto. Recurriendo a su bibliografía nos muestra la profusión, densidad y amplitud sobre el tema y pensamiento del mismo. Cabe señalar que no hacemos mención de todos los escritos ignacianos en relación a la experiencia y libertad de Dios, pues acrecentaría el número de tópicos a desarrollar.

Con relación a trabajos de tesis, disertaciones que tratan el tema de la libertad o algún tema relacionado encontramos dos publicados en la FAJE del cual tuvimos acceso. El primero de Jussara Filgueiras con el tema: *A liberdade como misterioso evento salvífico da autocomunicação de Deus*, y el segundo de Inácio Luiz Rhoden con el tema: *A experiência humana de Deus como experiência de graça e de liberdade*¹⁷.

En el artículo: *Würde und Freiheit des Menschen*, texto ofrecido en una conferencia en 1952, Rahner propone: “una presentación de la libertad cristiana como un derecho específico de la persona, el derecho a la atención, a la conservación, a la realización del propio ser, es

⁸ *ST VI*.

⁹ *SW 22/2*.

¹⁰ *Ibid*.

¹¹ Accedimos a la traducción italiana: RAHNER, Karl. *Esperienza di Dio oggi*. In: *Nuovi Saggi IV*. Roma: Paoline, 1972.

¹² *SW 23*.

¹³ *SW 23*.

¹⁴ *SW 25*.

¹⁵ Accedimos a la traducción de Declan Marmion publicada en la *Theological Studies*, v. 60, n. 1, Mar. 2000.

¹⁶ *SW 25*.

¹⁷ Sin duda alguna, existen trabajos monográficos y disertaciones sobre el tema, pues es un tópico atrayente y actual. Por lo que solamente mencionamos los trabajos realizados en esta casa de estudios.

decir, de lo que es en el momento presente, así como de lo que puede y debe ser”¹⁸. Por lo que, la temática referida a la libertad refleja una preocupación inicial y un aspecto importante dentro del pensamiento rahneriano.

“Rahner define al hombre como espíritu y libertad”¹⁹. La libertad en el hombre se presenta como experiencia originaria de la trascendencia, donde se descubre como destinatario de la autocomunicación de Dios. Precisamente como destinatario de la gracia divina debe reconocerse:

En un sentido último e ineludible, el hombre es tanto agente como paciente, y su propia experiencia, en una unidad que ya no puede analizarse adecuadamente de manera objetiva, le ofrece ya siempre la síntesis entre posibilidad previamente dada de la libertad y libre disposición de sí mismo, entre propio y extraño, entre acción y pasión, entre saber y hacer²⁰.

La esencia de la libertad para Rahner es concebible solo en aquel horizonte trascendental del espíritu en la consciencia de cada hombre, que a luz del evangelio se constituye como fundamento de amor, horizonte y disposición de sí frente a Dios. Esta libertad es condición para poder realizarse y arriesgarse en el ancho mar del futuro inabarcable. “Es la posibilidad que tiene la persona de disponer de sí de tal manera que esta disposición, en su concretez, no se puede resolver completamente en algo distinto y anterior [...]. Es la actitud afirmativa o negativa respecto al Dios absoluto”²¹, es la posibilidad de una toma de decisión.

Es libertad la manera de apropiación y realización de la persona y de su relación ante Dios, el hombre en su condición de criatura se experimenta como un ser dotado de libertad, pues la libertad es colocada y querida por Dios. De tal modo que la libertad del hombre “es libertad para responder con un ‘sí’ o con un ‘no’ a un llamamiento”²² el cual es el lugar privilegiado para adquirir la experiencia de libertad de lo que Dios autocomunica al hombre.

Bajo este marco, la libertad “es decisión personal y responsabilidad –decisión con cuyas consecuencias hay que cargar–”²³, por ser personal, es única e irrepetible en su valor definitivo delante de Dios.

¹⁸GRABSKA, Stanisława. La liberté chrétienne d’après les écrits de Karl Rahner. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Leuven-Lovain, v. 50, n.1, p. 75-91, mai. 1974. p. 77.

¹⁹ Cf. RAHNER, Karl. *Oyente de la palabra*, p. 73.

²⁰ RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 63.

²¹ RAHNER, Karl. Dignidad y libertad del hombre. In: *Escritos de Teología II*. 3.ed. Madrid: Taurus, 1967, p. 265-265.

²² Ibid., p. 265-266.

²³ Ibid., p. 268.

Cabe señalar que para Rahner no habla de la libertad en sentido sociológico o psicológico ni como la facultad de hacer esto o aquello o lo contrario de lo que se había hecho antes, de optar por lo siempre diferente, sino de autoaceptarse como apertura al misterio, no se dirige simplemente a esta o aquella particularidad, sino a la única y entera existencia como tal, “la de decidirse sobre sí mismo”²⁴. Es un poder llegar a ser, es algo que está en juego a cada instante de su vida, se elige a sí mismo como posibilidad.

Cuando hablamos de la libertad humana en una perspectiva cristiana debemos afirmar que esta es deseada por Dios y es relacionada inevitablemente a Él. Dios puede ser sujeto de rechazo ante la libertad del hombre, al cerrarse en un contexto de egoísmo y autosuficiencia. Por consiguiente, podemos afirmar, que el hombre tiene que vivir su libertad de forma responsable, lo cual se torna algo fundamental en las decisiones y elecciones de cada persona.

“Se nos ha atribuido nuestra propia libertad y en esta situación la afirmación de la teología cristiana sobre el hombre como sujeto de libertad alcanza para nosotros una importancia inevitable y una seriedad radical”²⁵. En este sentido França Miranda menciona que el ser humano es *libertad* llamémosle: “libertad profunda, libertad fundamental, libertad trascendental. Una libertad constituida por él propio, una libertad que significa la totalidad de su existencia”²⁶.

1 ORIGEN DE LA LIBERTAD

Si queremos preguntarnos por la esencia constitutiva y origen de la libertad, desde un punto de vista teológico, es necesario esclarecer el significado de la misma. La libertad humana es la capacidad para lo eterno, pues en ella se encuentra la posibilidad, por lo menos como gracia ofrecida desde su origen, para acoger el eterno misterio de Dios que se autocomunica al hombre.

La libertad, tal y como Dios creadora y permanentemente se otorga al hombre, es libertad de aceptación absoluta del absoluto misterio que llamamos Dios. Pero este Dios no es uno de los objetos en que, junto a otros, se ocupa una neutral libertad electiva de índole objetual. Es aquél, que comienza a surgir para el hombre en ese acto absoluto de libertad; aquél, en el cual la esencia de la libertad misma llega a su única consumación esencial²⁷.

²⁴ RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 59.

²⁵ *Ibid.*, p. 136.

²⁶ MIRANDA, Mario. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 90.

²⁷ RAHNER, Karl. *Teología de la libertad*, p. 211.

1.1 Etimología y precisiones previas

En el plano lingüístico, el griego conoce el adjetivo de “libre” *eleutheros* (ἐλεύθερος) que designa al hombre que no depende de ningún señor. En el caso del concepto de libertad es utilizado *eleutheria* (ἐλευθερία). Junto al término *eleuthería* aparece frecuentemente, sobre todo en el estoicismo, el término *exousía* (ἐξουσία). Para Epicteto la *exousía* representa el poder que uno tiene sobre el comportamiento interno, a donde no puede llegar el poder de los otros. En los LXX *exousía* indica el poder y la libertad concedida por el derecho o por Dios. En el N.T. se denomina *exousía* a toda libertad y potencia de Dios y de los que actúan en su nombre. En cuanto al término latino (*libertas*) es comprendido en el mismo sentido²⁸.

Es digno de notar que en el pensamiento griego la libertad es concebida, no como libertad de la persona que se decide respecto de sí misma, ni como libertad de la voluntad, sino como libertad del pueblo y de los ciudadanos. Diversos textos de la Ilíada emplean el término (*eleutheros*) para indicar la condición de quien, libre de esclavitudes externas, puede en su propia casa celebrar las alegrías y triunfos de la vida cotidiana, en el servicio de la familia y a la ciudad²⁹.

La libertad puede entenderse sea como sentimiento innato de autoafirmación personal, sea como reflexión filosófica sobre la realidad misma de la libertad. En un primer sentido, la libertad es algo que acompaña al hombre de todos los tiempos. Desde el punto de vista de la reflexión filosófica, el concepto de libertad ha ido evolucionando de acuerdo con los esquemas de pensamiento de las diversas culturas.

En otro aspecto, la libertad tiene ante todo el perfil negativo de exclusión de todo tipo de coacción externa o interna. Positivamente la libertad puede ser entendida como valor cualificante del ser o como tendencia. En este último caso, la libertad sería la cualidad de la proyección del ser a la acción, incluyendo el momento de la elección, de la decisión y de la realización³⁰ Aristóteles introduce una ulterior distinción en el campo de la tendencia: la elección propiamente dicha (προαίρεσις) que alcanza sólo a los hombres libres (poseedores del logos y de la dianoia), y la voluntariedad (ἐκούσιον) que, con toda su carga de espontaneidad e indeterminación, sería aplicable también a los niños, esclavos y animales³¹.

²⁸ Cf. THÖNISSEN, Wolfgang. Liberdade. In: LACOSTE, Jean- Ives. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004, p.1022-1023.

²⁹ Cf. MÜLLER, Max. Libertad: aspecto filosófico. In: *Sacramentum Mundi*: enciclopedia teológica. Barcelona: Herder, 1973. v. 4, p. 306.

³⁰ Ibid., p. 292.

³¹ ARISTÓTELES, Eth. Nicom, 1111b 6-10.

En principio, podemos afirmar que la comprensión de la libertad (sea como cualidad del ser sea como tendencia) depende de la comprensión que se tiene del hombre, de la naturaleza y de Dios, inclusive se puede entender como concepto totalmente político. La libertad del estado consiste en la autonomía para regular la vida común, en el caso del hombre sólo es libre si él se realiza en la comunidad y ésta se realiza en él.

En Aristóteles este concepto plenamente político de la libertad, se hace teológico y pasa a ser la autarquía de lo divino: Dios como el único propiamente libre, como aquel que no tiene meta ni fundamento fuera de sí y que nada ama fuera de él en su bienaventurado amor a sí mismo, como aquel que todos aman, es decir, apetecen como lo perfecto³².

De ahí las profundas diferencias no sólo en el mundo griego sino en la época moderna (racionalismo, existencialismo, estructuralismo, postmodernismo) y el desarrollo que tuvo el concepto de libertad.

1.2 La cuestión bíblica sobre la libertad

El tema de la libertad se presenta en la Biblia con características particulares, que hacen difícil el paralelismo con el pensamiento de las culturas de su tiempo y especialmente del mundo greco-helenista. Tampoco encontramos un concepto elaborado en el A.T. al menos en el sentido en que se puede hablar de un concepto de libertad helenista, estoico o gnóstico.

Fue entendida la libertad como la acción libertadora de Dios, a lo largo de los escritos veterotestamentarios, como un proceso libertador, vinculado a un sentido económico o social³³. Por ejemplo, en el relato del Éxodo es entendida como la liberación y nacimiento simbólico del pueblo de Israel (cf. Ex 20,2). Evidentemente podemos comprender la libertad en el A.T. como un horizonte de una realidad manifestada de parte de Dios, como la acción salvadora, ante la fidelidad condicional de parte del pueblo de Dios.

Dios a partir del Génesis establece un relacionamiento personal con el hombre, donde le otorga el don de la libertad que recibe en el momento de la creación, colocándolo así, como un ser dotado de libre-arbitrio. Conforme al texto en (Gn 3,3-24) nos muestra, al hombre atrapado en su condición de no-salvación, después de la caída y de haber sido expulsado del paraíso es invitado a decidir delante de la propuesta salvífica de Dios.

³² MÜLLER, Max. *Libertad*, p. 303.

³³ Cf. BERGER, Klaus. Libertad: escrituras. In: *Sacramentum Mundi*: enciclopedia teológica. Barcelona: Herder, 1973. v. 4, p. 286.

Tras la “caída” del hombre (con la libre negativa a la realización de su esencia en Dios, en lugar de lo cual eligió la realización de su esencia y mundo, tal como no se había pensado jamás en el ámbito de la antigüedad griega), Dios le da una nueva posibilidad en una forma que no puede derivarse de la esencia de la creación ni de la divinidad³⁴.

Es la libertad de Dios, en la que él se hace compañero del hombre, apelando a la libertad existencial de éste para que trate de lograrse a sí mismo por Dios y con Dios. El hombre puede decidir por la confianza en Dios y por la obediencia en su voluntad, sea el poder escoger el camino de la salvación o continuar atrapado y fracasar frente a Dios.

Por consiguiente, en este concierto entre la libertad divina y la humana surge ahora por vez primera la “historia” en sentido auténtico, como libre decisión de la libertad, de la esencia frente a una continuidad de exigencias absolutas y de ofertas absolutas de auxilio mediante el comportamiento de socio positivo o negativo respecto de la libertad absoluta de Dios. En conexión con el A.T. y N.T. san Agustín ha elaborado de la manera más grandiosa este aspecto de la historia, como historia de las dos libertades.

Los evangelios expresan la presencia de la libertad en Cristo ante todo en término de *exousía* en relación particularmente con la ley. Jesús cuestiona, no la obediencia a determinadas formas o clases de preceptos de la ley, sino el principio mismo en que se apoya. Jesús es el principio de la nueva libertad que, por lo mismo, adquiere la forma de plena autoridad (*exousía*) frente a la ley y las tradiciones (Mc 1,22.27; Mt 7,29; 9,8; Lc 4,36). En las curaciones y en el perdón de los pecadores colocados fuera de la ley, Jesús demuestra que es en referencia a Él y no a la ley, muestra con ello el camino a la libertad.

La *exousia* de Jesús es parte integrante y constitutiva del reino. Toda la misión de Jesús se realiza bajo el signo de la *exousía*, de la que serán hechos partícipes los discípulos enviados a predicar: éstos reciben el poder de arrojar demonios y de curar toda enfermedad (Mt 10,1; Mc 6,7; Lc 9,5).

Es Dios que desvela en la figura de Jesús el plano de salvación universal, la plenitud de su libertad está esencialmente en la acción del Espíritu Santo, que se manifestará plenamente a partir de la resurrección. Jesús lo anuncia (Jn 7,39), lo promete (Jn 14,17) y finalmente (tras la resurrección) lo confiere: “reciban el Espíritu Santo” (Jn 20,22). El mismo San Pablo no duda en definir el Espíritu como “Espíritu de libertad” (2 Cor 3,17).

³⁴ MÜLLER, Max. *Libertad*, p. 304.

Tanto en los evangelios como en San Pablo, la libertad tiene como fundamento a Cristo, que la poseía en plenitud a nivel personal y la transmitió a todos los que creen en él: participe de la libertad misma de Dios en virtud de su filiación, Cristo la confiere a todos los que son hijos en el Hijo (cf. Rom 1,4-7; cf. Jn 1,16).

La libertad es algo esencial en el cristiano, el cual es llamado a vivir en libertad, en conformidad con Jesucristo. Esta es una característica fundamental de la vida nueva, es la donación de la libertad al hombre. Esta donación es entendida no como una transferencia de algo, sino como la “gracia”, es la presencia operante del mismo Dios, a través de su Espíritu. De ahí, toma importancia la expresión de San Pablo: “hemos sido liberados para la libertad” (Gal 5,1), una libertad que se fundamenta en Dios, una libertad que incluye el amor (ágape) y excluye los instintos de la carne (Gal 5,13). La libertad cristiana es ágape en el Espíritu y a esa libertad hemos sido llamados por Dios.

La libertad en Pablo no es un concepto secundario dentro de su teología, sino ocupa un puesto en ella al mismo nivel que otras expresiones de la condición cristiana, los argumentos paulinos y este llamado a la libertad (Gal 5,13) sirvió como base en la tradición antigua y en grandes exponentes del tema de la libertad, como Irineo, San Agustín, Santo Tomás de Aquino por mencionar simplemente algunos³⁵.

1.2.1 Fundamento de la libertad: don y tarea

Es Dios que por Jesucristo ama, elige, llama, se entrega y capacita a la persona para que responda libremente y por amor a esta entrega, destruyendo los obstáculos que se oponen. “Me amó y se entregó así mismo, por mí” (Gal 3,20). La libertad cristiana es la capacidad de responder por amor a esta entrega: “habéis sido llamados a la libertad [...] servíos unos a otros por amor” (Gal 5,13). La libertad de Dios es la libertad perfecta, fundamento de la libertad del hombre.

La libertad es un don que Cristo nos ha conseguido y nos ofrece por medio de su Espíritu. “Porque el Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad” (2 Cor 3,17). Su finalidad es poder realizar la principal y más noble acción humana, amar. Pero esto es una tarea que se realiza progresivamente. En manos del hombre está el colaborar con el poder del Espíritu para hacer cada vez más realidad el objetivo de “amar al Señor tu Dios con todo el corazón, con todo tu ser, con todas tus fuerzas [...] y al prójimo como a ti mismo” (Dt

³⁵ Para Rahner la libertad de los hijos de Dios es el kerigma fundamental del mensaje de Cristo Rom 8,15.

6,5; Lv 19,18; Mc 12,29-30; cf. Rom 13,8-10). Esto implica qué hay que defender la libertad evitando los peligros que pueden disminuirla o anularla: “para la libertad nos liberó Cristo, manteneos, pues, firmes y no os sometáis de nuevo al yugo de la esclavitud” (Gal 5,1). El cristiano es libre, pero tienen que crecer en el amor hasta llegar a su plenitud en la escatología, al final del recorrido, cuando se participe la gloriosa libertad de los hijos de Dios (Rom 8,21).

2 CARACTERÍSTICAS DE LA LIBERTAD CRISTIANA

Dentro de la teología, la libertad no es una simple libertad de elección entre dos objetos o realidades diferentes. Es la libertad auténtica y sostenida por la trascendencia del hombre, “una libertad que deriva de Dios y a él se encamina”³⁶ y hacia ello direcciona su realización.

El ser humano adquiere todo su significado cuando se comprende como realización personal en la libertad. En ella se concentran todas las dimensiones de la persona, de tal modo, que sólo en libertad puede llegar a ser lo que es verdaderamente: un sujeto llamado al diálogo de amor con Dios³⁷. Es la capacidad de asumirse como persona con toda su singularidad y sujeto de su propia historia es inseparable de su condición de compañero respecto a Dios. Esta situación determina el concepto de libertad dentro de la antropología de Rahner. Por este motivo, una comprensión teológica de lo que la espiritualidad del hombre significa: “absoluta trascendencia, libertad, validez eterna (inmortalidad), personalidad”³⁸, que se orientan necesariamente hacia el Misterio santo. La persona es tal como sujeto concreto e histórico siempre desde su libertad. A la inversa, sujeto significa siempre espiritualidad y libertad, es decir, apertura al mundo, a los otros y a Dios.

Karl Rahner fundamenta su reflexión sobre la libertad en los grandes pensadores cristianos, principalmente en santo Tomás de Aquino:

La esencia de la libertad en el intento de entenderla como la mera capacidad de elección entre objetos particulares dados a posteriori, entre los cuales además, junto a muchos otros, se encontrase Dios, quien desempeñaría en tal caso un papel especial en la elección de esa libertad electiva entre dichos objetos únicamente por su propia y específica índole objetiva y no desde la esencia de la libertad. Según Tomás, y explícitamente, solo hay libertad porque existe el espíritu como trascendencia³⁹.

³⁶ RAHNER, Karl, *La gracia como libertad*, p. 61.

³⁷ Cf. RAHNER, Karl. *Teología de la libertad*, p. 220-221.

³⁸ “Absolute Transzendenz, Freiheit, ewige Gültigkeit (Unsterblichkeit), Personalität” *SW* 17/1 p. 126 *apud*. LOSINGER, Anton. *The Antropológical Turn: the Human Orientation of the Theology of Karl Rahner*. New York: Fordham University Press, 2000. p. 27.

³⁹ RAHNER, Karl. *Teología de la libertad*, p. 211-212.

Una auténtica libertad es posible delante de un objeto singular, del inefable objeto de trascendencia (llamado Dios). La auténtica y genuina libertad es siempre fruto de una experiencia trascendental en la cual la libertad actúa delante de Dios y al mismo tiempo es apertura, es el horizonte infinito.

En la libertad experimentamos justamente lo que significa la palabra “Dios” aun cuando a este indecible, inabarcable e infinito bien de la libertad, que posibilita la libre distancia frente a cada objeto de elección, y crea el auténtico espacio de libertad, no le nombremos, le dejemos en la penumbra o ni siquiera reparemos en él [...] originariamente es el horizonte infinito que posibilita la libertad frente al objeto concreto como tal horizonte se encuentra siempre con el hecho de la libertad⁴⁰.

La apertura del hombre para con Dios forma parte de su estructura fundamental, es siempre, al mismo tiempo y esencialmente, una apertura que está determinada, en su intrínseca estructura concreta, por la actitud libre del hombre, el cual se encuentra situado ante un Dios trascendentalmente afirmado, pero categorialmente no alcanzado. “Por tanto, el hallarse ante Dios constituye la estructura fundamental de la existencia humana importa siempre por principio un hallarse ante el Dios libre”⁴¹.

Dios permanece siempre como el desconocido que en su libertad puede, sí quiere, salir al encuentro del hombre. Es el paso de una afirmación y vivencia trascendental de Dios, implícita en todo acto humano, una afirmación y vivencia categorial en el campo de la libertad; es libertad de Dios para revelarse y la del hombre para escuchar aquella posible palabra, “o bien se silencia, como el Dios de una posible revelación por medio de la palabra, por ser el Dios de una necesaria revelación por la palabra o bien por el silencio”⁴².

Para el hombre la verdadera naturaleza de la libertad consiste en la absoluta disposición que asume en las relaciones con los otros y de modo especial con Dios, es su propia experiencia de Dios que crea un elemento definitivo, único y de absoluta entrega que depende naturalmente de la posibilidad otorgada a la libertad humana por parte de Dios:

Sólo la libertad crea lo definitivo. Lo que puede llegar a ser definitivo depende, naturalmente, de las posibilidades dadas de antemano por Dios a la libertad y no solamente de la estructura formal de la propia libertad. Sabemos [...] que Dios se ha donado previamente de manera personal como la posibilidad absoluta, como el futuro absoluto de la libertad⁴³.

⁴⁰ RAHNER, Karl. *La gracia como libertad*, p. 62.

⁴¹ RAHNER, Karl. *Oyente de la palabra*, p. 124.

⁴² *Ibid.*, p. 124.

⁴³ RAHNER, Karl. *La gracia como libertad*, p. 63.

De aquí se hace comprensible la afirmación fundada en la propia revelación cristiana de que Dios se otorga amorosamente y gratuitamente a la libertad humana en la propia autocomunicación de sí mismo como absoluta posibilidad de lo que llamamos gracia.

3 LIBERTAD TRASCENDENTAL

Rahner, en el *Curso fundamental sobre la fe*, explicita: “lo que aquí llamamos libertad trascendental [...] estará mediada siempre por la realidad concreta del espacio y del tiempo, de la corporalidad, de la historia del hombre”⁴⁴. Una libertad que cuestiona y que coloca al hombre como una apertura fundamental, confiado a sí mismo, entregado y encomendado por su propia trascendencia.

En la óptica de Rahner, concibe la libertad como un momento en el sujeto mismo y que como tal no puede objetivar inmediatamente ante él. “En realidad la libertad es ante todo una entrega del sujeto a sí mismo, de modo que la libertad en su esencia fundamental tiene al sujeto como tal y como un todo”⁴⁵.

Al preguntarse por sí mismo, el hombre se descubre también como alguien entregado (encomendado, impuesto, confiado)⁴⁶ a sí mismo, que está en sus propias manos, capaz no solo de situarse ante sí mismo como un todo sino obligado a disponer de sí y de su existencia también como un todo, responsable de su propia autoconstrucción. A esto es a lo que Rahner llama libertad trascendental, que “no es la facultad de hacer esto o lo otro”⁴⁷ –aunque se manifieste en ella– “sino la de decidir sobre sí mismo y hacerse a sí mismo”⁴⁸. Libertad y responsabilidad son elementos constitutivos del ser humano. El hombre nunca puede eludirlas, pues en el mismo hecho de renunciar a ellas o de negarlas como inexistentes ya las está ejerciendo⁴⁹.

Ahora bien, en los mismos términos que Rahner utiliza para referirse a la experiencia que el hombre hace de su propia libertad (“entregado”, “encomendado”, “impuesto”, “confiado a sí mismo”) se manifiesta ya la otra cara de esa experiencia: que el hombre no se ha dado su libertad a sí mismo. Él no ha puesto en sí su propia libertad y no puede disponer del fundamento desde el cual y hacia el cual se realiza. Entregado a sí mismo, el hombre se encuentra también

⁴⁴ RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 56.

⁴⁵ Ibid., p. 121.

⁴⁶ Cf. Ibid., p. 55.

⁴⁷ Ibid., p. 59.

⁴⁸ Ibid., p.59.

⁴⁹ Cf. Ibid., p. 58.

sustraído a sí mismo. Es, al mismo tiempo, agente y paciente; subjetividad libre y, a la vez, dependiente, puesta y dispuesta por otro, que es su fundamento último⁵⁰.

Vemos, así, cómo la experiencia que el hombre hace de su propia libertad es la expresión patente y singular de su realidad creatural, (auténtica libertad personal del hombre, su ser diferente de Dios) que se da *en* y, precisamente, *por* la absoluta dependencia de él (libertad puesta por otro, unidad radical).

Por ello señala Rahner que “solamente es capaz de penetrar el concepto de creación quien hace la experiencia de su propia libertad y responsabilidad –válidas también ante Dios y de cara a él–”⁵¹ y eso no sólo en la profundidad de su existencia (de un modo trascendental) sino en la reflexión y el ejercicio consciente de esa libertad y responsabilidad de cara a Dios (autonomía) y desde Él (dependencia). Sólo desde ahí puede reconocer el hombre propiamente lo que significa “ser algo distinto de Dios”⁵² (estar entregado a sí mismo y no sometido a él) y al mismo tiempo, “proceder radicalmente de él hasta en lo más mínimo”⁵³. Y también desde ahí se comprende cómo la auténtica subsistencia propia de la criatura que crece en la misma medida en que esta procede de Dios⁵⁴.

3.1 Experiencia de libertad

La experiencia de libertad en el hombre no es solamente una cualidad propia de un tipo de acción, que el hombre realiza algunas veces, y de las posibilidades de esa acción, sino que es un distintivo trascendental del mismo ser humano. Esta experiencia de libertad es decisiva en la toma de decisión o elección, estructura fundamental de la persona, la cual es algo difícil de definir. “De ahí se sigue que la libertad es, a través de lo finito, la posibilidad de una toma de posición respecto a Dios mismo realizada personalmente”⁵⁵.

Recordemos que la experiencia trascendental no es sólo experiencia de conocimiento puro, sino también de la voluntad y de la libertad. Así pues, la experiencia de libertad es fundamental y trascendental porque tienen su lugar de encuentro en todo acto espiritual de conocimiento, cuyo carácter es ilimitado y se halla abierto a la amplitud y abertura a toda realidad posible:

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, p. 62-63.

⁵¹ *Ibid.*, p. 104.

⁵² *Ibid.*, p. 104.

⁵³ *Ibid.*, p. 104.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 104.

⁵⁵ RAHNER, Karl. *Dignidad y libertad del hombre*, p. 265.

Es una libre abertura a más de lo que se realiza en la decisión [...] sólo puede tener sentido frente a lo finito o a lo infinito representado simplemente como finito [...] De ahí se sigue que la libertad es, a través de lo finito, la posibilidad de una toma de posición respecto a Dios mismo realizada personalmente y bajo la propia responsabilidad. Así, pues, la libertad es sólo posible como tránsito abierto hacia infinitas posibilidades a una determinada realización finita, [...] Sólo es, por tanto, posible allí donde se da una trascendental abertura hacia el Dios infinito, o sea en la persona espiritual⁵⁶.

Así mismo, la experiencia de libertad es la propia autorrealización del hombre, ante el Dios infinito que desea y quiere relacionarse de modo personal. Este llamado depende de la propia libertad del hombre, de su aceptación –o no– de un encuentro personal y absoluto. Este término absoluto debe ser entendido como lo menciona Ulpiano Vázquez:

La tarea de pensar el cristianismo a través de su configuración en una cultura plural, me parece hablada en la superficialidad meramente morfológica y del fenómeno cristiano [...] no nos hacemos la pregunta por la idea, o por la esencia, o por el acto que produce la forma o figura cristiana absoluta. Ab-solutas, en el sentido riguroso del término, esto es, libres de relación, libres en la relación; libres, así, para la libre relación⁵⁷.

Nuestra experiencia ha sido un libre relacionamiento íntimo a través de la historia, una libertad que ha sido “absoluta” de parte de Dios, un Dios que se autocomunica y que se entrega al hombre, en palabras de Rahner: “el hombre es el evento de una libre, gratuita e indulgentemente autocomunicación absoluta de Dios”⁵⁸.

Esta autocomunicación de Dios al hombre es la expresión de libertad de parte de Dios, oferta para una cercanía inmediata, que es realidad intrínseca en el hombre y no mera intención de Dios, es condición de posibilidad de su libertad.

Llegado a este punto Karl Rahner se pregunta:

Entonces, podemos decir que ¿hemos tenido alguna vez y de veras la experiencia de Dios? No nos referimos a cualquier sentimiento piadoso, a una elevación religiosa de día de fiesta o de una dulce consolación, sino de la experiencia de la gracia precisamente, a la visitación del Espíritu del Dios trinitario [...] Afirmando ¿no sería destruir la fe, la nube claroscuro que nos cubre mientras peregrinamos por la vida? Los místicos, sin embargo, nos dicen: [...] que ellos han tenido experiencia de Dios y, por tanto, de la gracia. Pero el conocimiento experimental de Dios en la mística es una cosa oscura y misteriosa de la que no se puede hablar cuando no se ha tenido, y de la que no se hablará si se tiene⁵⁹.

⁵⁶ Ibid., p. 265.

⁵⁷ VÁZQUEZ, Ulpiano. A configuração do cristianismo numa cultura plural. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 26, n. 70, p. 357-371, set./dez. 1994.

⁵⁸ RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 147.

⁵⁹ Recordemos que a partir de la doctrina de San Buenaventura muchos místicos vivieron y enseñaron la experiencia directa de Dios en el alma. “El conocimiento experiencia de Dios en la mística es una cosa oscura y

Cabe señalar, que para Rahner la experiencia de los místicos es solamente concebida en el campo de la fe y de la propia experiencia de Dios que se otorga en la fe y en la gracia. ¿Será que necesitemos grados en la experiencia de la gracia? Para ello es necesario preguntarse primero: “¿Hemos tenido alguna vez la experiencia de lo espiritual en el hombre? [...] Tal vez contestemos: claro que sí, he tenido ya esa experiencia y la tengo cada día siempre”⁶⁰.

La preocupación del teólogo de Innsbruck es analizar ¿dónde se da la verdadera experiencia trascendental?, si es al menos “ante Dios” en el que radica la libertad⁶¹. Siempre que la libre disposición se halla frente al horizonte último de su misma trascendentalidad. Y esto lo verificamos cuando, al traspasar los límites de nuestras seguridades categoriales, nos topamos allí con la experiencia originaria del Misterio que, en cuanto fundamento del ser, sustenta y embarga la existencia toda y allí nos acoge.

De ahí que la experiencia de libertad, en espíritu, es la que ofrece un verdadero sentido al hombre. En donde arriesga todo en este mundo al colocarse en la confianza del Espíritu de Dios. El espíritu, en su verdadera trascendencia.

4 LIBERTAD FRENTE A DIOS

En este tópico es decisivo para la comprensión cristiana de la libertad que ésta no sólo venga posibilitada desde Dios y esté referida a él como horizonte sustentador de una libertad de elección categorial, sino que sea también una libertad frente a Dios. Un Dios que no es uno de los objetos en el que, junto a otros, se ocupa de una neutral libertad electiva. Es aquél, que comienza a surgir para el hombre en ese acto absoluto de libertad. Es el Dios libre, el que es meta, *el hacia dónde* de la anticipación del espíritu humano frente al ser absoluto personal.

La propuesta rahneriana parte del hecho de que la misma persona es libre frente a Dios, pues asume que en todo acto de libertad está implícitamente Dios presente como fundamento sustentador y meta última, sino que además, en consecuencia, es la aceptación de sí mismo como ser libre. En esta aceptación, no hace sino asumir radicalmente su condición creada y contingente. Por consiguiente, Dios sale a nuestro encuentro de modo más radical, como

misteriosa” RAHNER, Karl. Sobre la experiencia de la gracia. *Escritos de Teología III*. 3.ed. Madrid: Taurus, 1964, p. 103.

⁶⁰ Ibid., p. 103.

⁶¹ “La mistagogía rahneriana no consiste en una búsqueda de Dios en experiencias extraordinarias, desconcertantes o privilegiadas, más supone, la ordinaria experiencia de Dios en el centro del propio misterio” CAMPOS, Luciano. *O mistério santo*, p. 155.

pregunta, la más apropiada a nuestra libertad, en todas las cosas de este mundo y como dice la Escritura sobre todo en el prójimo⁶².

En tu palabra se dice de ti, Dios mío, que eres espíritu. Y de tu santo espíritu se dice que es el Dios de la libertad: “El Señor es espíritu, y donde está el espíritu del Señor está la libertad” (2 Cor 3,17). Y esta palabra no se dijo de ti en cuanto dominas libremente las latitudes ilimitadas de tu propia vida, sino en cuanto eres espíritu y vida nuestra. ¡Dios de la libertad, Dios nuestro!⁶³.

4.1 Libertad del espíritu

El término espíritu para Karl Rahner es una noción antropológica, pero en una concepción del ser humano no cerrada, sino abierta a la trascendencia, a lo infinito y absoluto⁶⁴. Es en *Geist in Welt* donde el teólogo alemán desarrolló primeramente el término.

Mirado desde el conjunto de la obra de Rahner, el concepto “espíritu” debe comprenderse en el marco de una sensibilidad y de un pensamiento dominado por intereses teológicos. *Geist in Welt* y *Hörer des Wortes* son obras en que Rahner desarrolla reflexiones propiamente filosóficas, aunque orientadas a la fundamentación de una visión teológica.

Las consideraciones sobre la libertad en *Geist in Welt* constituyen, según nuestro autor, un “complemento esencial que destaque con más explicitud”⁶⁵ a las reflexiones ya hechas sobre la naturaleza del espíritu y, en particular, al origen de la sensibilidad a partir del espíritu⁶⁶. Para Rahner el espíritu es la realidad de la materia, en cuanto origen y también necesariamente referido a ella.

El sentido de la libertad está estrechamente vinculado al de la anticipación⁶⁷. La libertad es identificada con el desbordar lo otro de la sensibilidad por parte del espíritu; es decir, con ese ir más allá del espíritu en la aprehensión de todo objeto sensible⁶⁸.

⁶² Cf. RAHNER, Karl. *Teología de la libertad*, p. 213.

⁶³ RAHNER, Karl. *Palabras al silencio: oraciones cristianas*. Pamplona: Dinor, 1971, p. 53.

⁶⁴ Cf. BERRÍOS, Fernando. Noción de “espíritu” en Karl Rahner: una perspectiva de filosofía de la religión. *Teología y Vida*, Santiago, v. 3, n. 56, p. 197, sep. 2015.

⁶⁵ RAHNER, Karl. *Espíritu en el mundo*, p. 283.

⁶⁶ El espíritu y la sensibilidad para Rahner se ensamblan para constituir el conocimiento humano integral. Este encuentro tiene lugar, según Rahner (siguiendo a Santo Tomás), en la cogitativa. Cf. Berríos, Fernando. *Noción de espíritu*, p. 208. “La cogitativa se nos manifestó como la revelación del espíritu libre en la misma sensibilidad”. Rahner, Karl. *Espíritu en el mundo*, p. 291.

⁶⁷ “Anticipación debe ser entendida ante todo como el horizonte absoluto de la índole espiritual del ser humano, es decir, como experiencia de atisbo de lo ilimitado precisamente en la experiencia del límite”. La anticipación no es por sí misma un acto de conocer, sino su condición de posibilidad. BERRÍOS, Fernando. *Noción de espíritu*, p. 217.

⁶⁸ El espíritu al salir de sí mismo, siendo “cabe sí mismo”, corre el peligro de “disgregarse”, “perdersé”, “absorbersé” en lo otro, que es la materia. Cf. RAHNER, Karl. *Espíritu en el mundo*, p. 284-285.

Para nuestro autor el espíritu es antes que la sensibilidad, pues la hace brotar de sí, y es después, porque la desborda en su tender hacia el ser en general. A esta capacidad del espíritu de hacer brotar la sensibilidad sin quedar limitado en ella, a esta capacidad de aprehender los objetos singulares sin quedar encerrado en su finitud, Rahner la llama *libertad del espíritu*⁶⁹. “Por tanto, la libertad del espíritu es tan sólo otro título para la posibilidad de la anticipación de la totalidad del ser”⁷⁰, la misma apertura del espíritu. De tal manera, el espíritu, haciéndose brotar a sí mismo en las entrañas de la sensibilidad, permanece con todo libre⁷¹.

Libertad es, en su realidad metafísica la amplitud de la anticipación, la misma apertura del espíritu⁷². Pero, además, libertad es la capacidad que tiene el espíritu de volver sobre sí mismo en su salida hacia los objetos materiales. La libertad consiste en una doble apertura: apertura sobre el Ser en totalidad y apertura sobre sí mismo. Espíritu y libertad son posibilidad real para el ser humano de llegar a ser interlocutor, compañero, de Dios mismo.

En *Hörer des Wortes* la libertad del espíritu es considerada como el punto de partida de para un nuevo acceso a Dios. La libertad es analizada, no en referencia a los objetos singulares de la voluntad, sino más bien en relación con la trascendencia que hace posible la libertad humana.

4.2 Libertad desde Dios y hacia Dios

Para Rahner no sería correcto entender la libertad como la mera capacidad de elección entre objetos particulares dados a posteriori, entre los cuales además, junto a muchos otros, se encontrase Dios, de tal forma que entre esos objetos Dios sólo jugaría un papel importante en la realización de esa libertad de elección por causa de su propia peculiaridad objetiva y no en razón de la esencia misma de la libertad. El hombre es la trascendencia hacia el bien absoluto, Dios. Pero este bien absoluto no se ofrece en un principio como objeto, sino sólo como el último término a que apunta la anticipación, en tanto esta es voluntad.

En dicha trascendencia hacia el ser absoluto hay independencia, “indiferencia frente a un objeto determinado, finito, situado dentro del horizonte de esa trascendencia absoluta”⁷³. En

⁶⁹ Ibid., p. 287.

⁷⁰ Ibid., p. 287.

⁷¹ Cf. Ibid., p. 287.

⁷² Cf. RAHNER, Karl. *Teología de la libertad*, p. 216.

⁷³ RAHNER, Karl. *Teología de la libertad*, p. 212. En el contexto ignaciano Rahner señala que la indiferencia es: “Antes de interpretar este fundamento como exigencia, como norma ascética para nosotros, bueno será considerar esa “indiferencia” como estructura esencial de la vida religiosa. Pues si el hombre es quien comprende siempre lo finito individual en su conocimiento y su libertad dentro de un movimiento fundamental hacia la realidad absoluta, hacia la verdad y el bien absolutos, también trasciende siempre lo particular en la realización necesaria de su

cada acto particular en que se ocupa de un objeto finito, está orientada hacia el ser absoluto, que llamamos Dios.

El hombre es libre frente a un bien finito únicamente en la orientación dinámica que posee hacia el bien infinito. Y esta es la razón de que toda decisión de libertad sea una disposición del hombre sobre su actitud ante Dios. Por eso para Rahner todo acto categorial de libertad encierra un implícito sí o no a este Dios de la experiencia trascendental, se le dice sí o no, de forma quizá atemática pero real⁷⁴, ya que en definitiva es Él, el objeto último de la libertad. En cada elección el sujeto dispone de sí como unidad (de la vida entera) respecto de y hacia Dios en el amor, en cuanto Él es la meta del hombre, es decir, este se autorrealiza (plena libertad) dejándose posesionar por Dios, entregándosele:

Para su comprensión cristiana es decisivo que la libertad no solo está capacitada desde Dios y no solo está referida a él como horizonte que sustenta la elección categorial libre. Es también libertad frente a Dios mismo. Este es el aterrador misterio de la libertad entendida cristianamente⁷⁵.

Su autonomía y absoluta dependencia del Creador no son contradictorias ni se eliden mutuamente, sino que están en proporción directa, crecen en igual medida, el hombre es tanto más libre cuanto menos se pertenece a sí, es decir, cuanto más crece Dios en él:

Sólo en la aceptación amorosa de este misterio y en su disposición imprevisible sobre nosotros, puede llevarse a un buen fin ese suceso mediante aquella libertad que está dada necesariamente con la trascendencia respecto de todo lo particular y respecto de sí mismo⁷⁶.

Por ello la libertad presenta un carácter teológico no sólo cuando Dios es pensado explícitamente, sino siempre y en todas partes, a partir de la esencia de la libertad, porque en cada acto “Dios está dado atemáticamente como su fundamento y su último *hacia dónde*”⁷⁷. La relación que el hombre establece con Dios responde a su condición de libertad finita y decisiva, de frente a su propio horizonte. En cada acto libre se quiere a Dios atemáticamente, pero realmente. Dios es, de esta manera, el “*hacia dónde absoluto*”⁷⁸, tanto volitiva como cognoscitivamente, de la única trascendencia radical del hombre en conocimiento y libertad.

existencia espiritual” RAHNER, Karl. *El sacerdocio cristiano en su realización existencial*. Barcelona: Herder, 1974, p. 38.

⁷⁴ Cf. RAHNER, Karl. *Teología de la libertad*, p. 213.

⁷⁵ Ibid., p. 213.

⁷⁶ RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 221-222.

⁷⁷ Cf. RAHNER, Karl. *Teología de la libertad*, p. 212. Este *hacia dónde* está presente en la libertad amante como lo indisponible, innominado y lo que dispone absolutamente. Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 89.

⁷⁸ RAHNER, Karl. *La gracia como libertad*, p. 39.

El *hacia dónde absoluto* se da en el hombre como condición de posibilidad de una comprensión de lo finito, y que por lo menos en esta experiencia normal, nunca se nos presenta como una visión directa e inmediata. “Se nos da bajo una modalidad de retraimiento, de silencio, lejanía e inabarcabilidad y, por consiguiente, como misterio absoluto”⁷⁹. Dios es siempre, inevitablemente, el interrogante primero y fundamental de la libertad, no en sentido temporal, sino ontológico.

De aquí que la libertad se decida siempre frente a Dios, por ello afecta a todo el hombre, de ahí radica la capacidad de decir, entre un *sí* y un *no* en su propio horizonte. El hombre es el ente que se tiene en sus propias manos –su libertad–, sólo así se produce en un proceso histórico abierto, es sujeto y objeto, su propio obrar condiciona y determina su esencia.

Para el teólogo de Innsbruck la libertad es siempre excéntrica –significa alteridad–, no autofundante ni autofinalizada, es libertad de un sujeto en comunicación interpersonal con los otros, libertad frente a un tú y finalmente frente a un Tú de libertad absoluta⁸⁰. Es libertad desde Dios y hacia Dios, lo cual constituye el hecho de autocomunicación de Dios como gracia, autocomunicación “quien se convierte así en horizonte, objeto y sujeto de la libertad humana en cuanto autodisposición definitiva del hombre”⁸¹ este es el último y más profundo fundamento teológico de la libertad⁸².

5 DESTINO Y LIBERTAD

El hombre cuenta con la capacidad de preguntarse por sí mismo y de situarse ante sí como un todo, como alguien que puede y debe aceptar su vida en la medida que es un destino ineludible e inexplicable. Para el que cree en Dios creador, omnisciente y amante, su vida es destino en un sentido mucho más profundo, sostenida por el poder de Dios⁸³. “La paradoja existencial de nuestro destino está orientado a realizarse inevitablemente en Dios, en nuestra pobre y más real colaboración, querida incondicionalmente por Dios en la realización de nuestra salvación”⁸⁴.

La condición de persona, sujeto libre, confiere al hombre el valor único y singular, es la facultad que uno tiene de realizarse a sí mismo, de una vez por todas, “es la capacidad que brota

⁷⁹ Ibid., p. 39.

⁸⁰ Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 89-90.

⁸¹ RAHNER, Karl. *La gracia como libertad*, p. 63.

⁸² Cf. Ibid., p. 63.

⁸³ Cf. Ibid., p. 99

⁸⁴ LUIZ, Inácio. *A experiência humana de Deus como experiência de graça e de liberdade*. São Leopoldo: UNISINOS, 2004, p. 69.

de la propia esencia y según la cual aquello que se hace libremente define al sujeto en cuanto tal, de un modo definitivo”⁸⁵. Para Rahner esto es evidentemente lo que pretenden decir las afirmaciones del cristianismo sobre el hombre, su salvación y condenación, cuando ese hombre, como ser libre, debe y puede responder de sí mismo y de la totalidad de su vida ante Dios.

Ciertamente, en la medida en que, según la revelación cristiana, esta libertad funda la absoluta salvación o la condena, y lo hace además de un modo definitivo y delante Dios, en esa medida viene a mostrarse por primera vez su auténtica esencia. La libertad no es simplemente una cualidad propia de un tipo de acción, que el hombre realiza algunas veces, y de las posibilidades de esa acción, sino que es un distintivo trascendental del mismo ser humano⁸⁶.

Por otro lado, hay un *destino* que nos está asignado, visto de dos maneras. La primera manera es: partiendo de nuestra experiencia más inmediata, sentimos nuestra vida como una cadena ininterrumpida de causas y efectos establecidos, que se nos imponen independientemente de nuestra libertad y responsabilidad⁸⁷. La segunda manera es: todo lo objetivable nos sale al encuentro en la vida, está también en su totalidad y realidad configurado por los efectos de nuestra libertad responsable: es la unidad indisoluble de acción y pasión, de acción y reacción, de destino y libre autodeterminación⁸⁸.

5.1 El hombre ante la posición de su libertad: condicionamiento histórico-mundano

La libertad del hombre implica el que sea responsable por ella y por las acciones de la misma, es el constitutivo permanente de la naturaleza humana. Su libertad se encuentra por encima de toda libertad de ser, es la marca trascendental del propio ser humano. La libertad es ante todo “libertad de ser” (*Seinsfreiheit*). No es una mera cualidad de un acto ejecutado de vez en cuando o que se ejecuta algunas veces, sino que es el distintivo trascendental del mismo ser del hombre.

Si el hombre es verdaderamente capaz de decidir sobre sí mismo de un modo definitivo (eterno), esto supone que (1) esa “eternidad” (que expresa el carácter definitivo de la decisión humana) debe ser otra de la misma libertad del hombre, (2) que esa obra (que tiene consecuencias eternas) puede hacer que el hombre, en la raíz de su esencia, verdaderamente sea bueno o malo, (3) que este ser bueno o ser malo no puede entenderse simplemente como un acontecimiento externo y accidental del hombre (como si sólo la acción buena permaneciera, mientras que lo contrario a lo

⁸⁵ ST VI, p. 221 *apud* VORGRIMLER, Herbert. *Karl Rahner*, p. 317.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 317-318.

⁸⁷ Cf. RAHNER, Karl. *La gracia como libertad*, p. 98.

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 99.

que es bueno quedaría destruido); en este sentido afirmamos que la libertad debe pensarse ante todo como libertad de ser⁸⁹.

Esto quiere decir que el hombre es el ente en cuyo ser se trata precisamente de él mismo, que siempre tiene una relación consigo mismo, que es subjetividad y no mera naturaleza, que desde siempre es persona y nunca algo que simplemente “está ahí” (*vorfindlich*), sino que desde siempre “existe para sí” (*befindlich*). A este ente no le ocurre nada fuera del ámbito de su autorrelación, sino sólo a través de ella, a través de su inteligencia y libertad⁹⁰.

Para Rahner la libertad no debe ser concebida como una facultad que se tiene, sino como la libertad disponible que se es⁹¹. De tal modo, que la libertad no consiste en una facultad particular del hombre junto a otras. No es tampoco una potencia que el hombre posee, sino la libertad que el hombre es. “La libertad no existe para que todo pueda ser siempre de nuevo diferente [...] Libertad es en cierto modo la facultad de fundar lo necesario y permanente, lo definitivo”⁹².

Por otro lado, la libertad no puede dividirse en trozos particulares, o en la suma de sucesiones o actos que se realizan en el ejercicio de tal libertad. La libertad es, más bien, la potestad que el sujeto tiene sobre sí mismo como una unidad y un todo. No es una facultad de hacer esto y luego lo otro, de modo que los resultados de estas acciones particulares se sumen posteriormente. El sujeto por su libertad no coloca acciones particulares desligadas entre sí; no sólo establece acciones que hay que calificar moralmente o jurídicamente, sino que en cada acción constituye una ley en su entero obrar y vivir.

El hombre, en su vida cotidiana, experimenta la limitación, la acción mundana, su entorno, su posición social-histórica en las acciones que realiza, por lo que “el hombre nunca es la pura posición de su propia libertad”⁹³. Se encuentra destinado y posibilitado a vivir su realidad, por ende, su libertad estará mediada siempre por la realidad concreta de espacio y tiempo, de la propia historia del hombre.

Para Rahner el hombre nunca logra adecuadamente:

Sus posibilidades mundanas e históricas, y tampoco puede distanciarse de ellas y retirarse a la esencialidad pura de una fingida subjetividad o interioridad, de manera que pudiera decir con seriedad que él se ha hecho independiente de eso dado previamente en su mundo e historia. En un sentido último e ineludible, el hombre es tanto agente como paciente, y su propia experiencia, en una unidad que ya no puede analizarse adecuadamente de manera objetiva, le ofrece ya siempre la síntesis entre posibilidad previamente dada de la libertad y libre disposición de sí mismo [...] El

⁸⁹ VORGRIMLER, Herbert. *Karl Rahner*, p. 318.

⁹⁰ *ST VI*, p. 222-223; RAHNER, Karl. *La gracia como libertad*, p. 45.

⁹¹ Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 123.

⁹² *Ibid.*, p. 124.

⁹³ *Ibid.*, p. 63.

hombre llega a su verdad auténtica precisamente por el hecho de que soporta y acepta con relajada serenidad esta imposibilidad conocida de disponer de la propia realidad⁹⁴.

Por consiguiente, el hombre en el ejercicio de su propia libertad, busca, experimenta en su condición de criatura, el fin de su *autorrealización y destino*⁹⁵, el cual debe pasar siempre a través de la mediación objetiva, mundana e histórica. Por eso, la libertad es, dirá Rahner, la autorrealización (*Selbstverwirklichung*) de la persona como material finito frente al Dios infinito⁹⁶. Es el abrirse ante el misterio absoluto de una Libertad absoluta en mayúscula que es Dios.

Puede hacer u omitir esto o aquello con miras a su propia autorrealización que se la impuesto inevitablemente. Inevitablemente se le ha dado y, pese a toda la variedad del material concreto de tal autorrealización, siempre será una autorrealización de cara a Dios o una autorrealización radical frente al mismo Dios⁹⁷.

La verdadera decisión fundamental de una persona radica en saber integrar no sólo en sus acciones, relaciones y decisiones, sino toda la vida de la persona. Saber reconocer la presencia del *Misterio santo* que es la apertura de la propia trascendencia como libertad y amor en el mundo, en el que acaece lo supremamente decisivo: el evento del donarse de Dios y la libre aceptación por parte de la criatura⁹⁸. El mundo media el dinamismo humano hacia Dios y el abajamiento divino. Es el horizonte de experiencia, más aún, el *topos* donde se realiza la opción fundamental por Dios o el rechazo del mismo, donde va fijando su posición definitiva frente a Él, donde gesta su salvación o su perdición.

Por lo tanto, la persona se dispone de sí mismo, hacia lo radicalmente definitivo a través de la aceptación o rechazo de la autocomunicación de Dios, quien se convierte en el horizonte, objetivo y sujeto de la libertad humana⁹⁹.

6 DIÁLOGO DE LIBERTADES

La comprensión de la libertad toma vital importancia en la forma en que esta adquiere un carácter de apertura y decisión en las relaciones para con Dios, libertad como planteamiento de lo definitivo y diálogo abierto ante la realidad del otro. El hombre se encuentra ante la prueba

⁹⁴ Ibid., p. 63.

⁹⁵ En lenguaje ignaciano sería buscar el “*para*” que propone el Principio y Fundamento en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola.

⁹⁶ Cf. RAHNER, Karl. *Dignidad y libertad del hombre*, p. 265.

⁹⁷ RAHNER, Karl. *La gracia como libertad*, p. 46; RAHNER, Karl. *Teología de la libertad*, p. 219.

⁹⁸ Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 512-513.

⁹⁹ RAHNER, Karl. *La gracia como libertad*, p. 63.

más clara de reconocer su filiación y vocación delante de Dios, que lo invita a superar las barreras del egoísmo, teniendo una actitud de acoger su propia realidad y establecer una alianza personal de apertura y comunicación, un encuentro que se sustenta de modo libre. De tal manera, la libertad humana, al mismo tiempo de ser “posibilidad de realización de sí, se descubre como condición de un diálogo personal con Dios mismo”¹⁰⁰. Es así como se entiende que somos sujetos libres y que aspiramos en la búsqueda de un diálogo abierto, en disposición para aceptar libremente aquellas condiciones que son indispensables de un ser finito y social que pertenece a la realización integral de la libertad humana.

Este diálogo en libertad determina el modo en que el ser humano quiere vincular a los otros en sus decisiones, sin imponer o rechazar la oferta de parte de Dios como realización de su persona. Esto implica la necesidad de apertura ante Aquél que es Misterio santo, fundamento y término que transforma en el decidirse a sí mismo ante Dios.

El hombre encuentra la plenitud de su libertad como algo dinámico que trasciende en una verdadera capacidad de apertura. Llamado a vivir en su propia interioridad, el sentimiento más íntimo y profundo que embarga su existencia, que lo impulsa y dirige en diálogo abierto con lo que es real y auténtico en su vida. De modo que toda su estructura se configure y direcciona al horizonte transcendental de su existencia.

Por esta razón, es tarea de la persona que su libertad este en diálogo constante para encontrar siempre una relación concreta frente aquello que le otorga vida y libertad, no solo es ámbito de la propia decisión, sino de escuchar la voz de su interior que lo impulsa a reconocer la presencia de Dios que le llama a vivir, la proximidad con el otro, alteridad radical. La libertad del hombre consiste en aceptar esta oferta respondiendo con la totalidad de su ser en una realización de sí inseparable, que se da en compañerismo con Dios.

Es preciso mantener abierta la posibilidad de un diálogo verdaderamente personal con el Misterio santo pues, de otro modo, Dios permanece tan sólo como horizonte y fundamento de lo humano¹⁰¹. Aquí el hombre encuentra la plenitud de su propia libertad y de su esencial en su propia interioridad, en el trasfondo del encuentro interpersonal y más allá de él reconoce la presencia de Dios que le llama a vivir en un coloquio íntimo, en una verdadera relación, en alianza y diálogo personal¹⁰².

¹⁰⁰ Cf. RAHNER, Karl. Libertad: aspecto teológico. In: *Sacramentum Mundi*: enciclopedia teológica. Barcelona: Herder, 1973. v. 4, p. 313.

¹⁰¹ Cf. CAMPOS, Luciano. *O mistério santo*, p. 106-107.

¹⁰² Cf. GRABSKA, Stanislaw. *La liberté chrétienne*, p. 80.

El giro propuesto por Rahner en su antropología busca en la estructura humana la posibilidad de acoger al Dios que se revela y que invita al hombre abrirse a un nuevo espacio de encuentro y diálogo con aquello que le da plenitud y sentido a su vida. En este nuevo espacio se realiza el diálogo entre Dios-criatura, lo cual se vuelve necesario salir de sí, hacia un más allá, de todo lo que se nos pueda ofrecer como inmediato. Para poder adentrarnos en aquella realidad misteriosa que nos remite en última instancia a las profundidades de Dios¹⁰³.

La libertad se establece como presupuesto y consecuencia. Es presupuesto porque sólo se da como comunicación personal, que es comunicación libre de sí y realizada en libertad. Y consecuencia porque solamente en la relación con Dios se alcanza la libertad humana en plenitud. Esta comunicación con Dios adquiere su verdadera dimensión de la libertad, en lo que desde la fe cristiana llamamos “libertad gloriosa de los hijos de Dios” (Rom 8,21).

7 LA GRACIA Y LIBERTAD COMO AUTOCOMUNICACIÓN DE DIOS AL HOMBRE

El evento de la autocomunicación de Dios es una experiencia de la gracia y de la propia libertad, conduciendo al hombre a una dinámica gratuita de su ser espiritual orientado hacia la cercanía absoluta de Dios. Para Rahner, “estamos delante del corazón del mensaje cristiano”¹⁰⁴.

Mi fe no depende de que exegética y eclesiásticamente haya sido ya encontrada o no la interpretación recta de los primeros capítulos del Génesis, de si una decisión de la Comisión Bíblica o del Santo Oficio es o no es conclusión última de sabiduría. Tales argumentos, por tanto, están de antemano fuera de cuestión. Naturalmente, hay otras impugnaciones, tales que llegan a lo hondo. Pero éstas precisamente resaltan el verdadero cristianismo, si uno se coloca frente a ellas honrada a la par que humildemente. Alcanzan el corazón, el centro más íntimo de la existencia, lo amenaza, lo colocan a la cuestión abolida última del hombre en cuanto tal. Pero es así como pueden ser el dolor del verdadero parto de la existencia cristiana¹⁰⁵.

Esta comunicación de Dios con el hombre es una relación libre de amor incondicional, es Dios “en su realidad más auténtica”¹⁰⁶. Ese don que es Dios mismo y que significa que Dios se comunica en su propia esencia, Rahner lo llamará “gracia”¹⁰⁷. La gracia es la percepción

¹⁰³ Cf. RAHNER, Karl. *Dios amor que desciende*, p. 58-59.

¹⁰⁴ Ocupamos la traducción en francés, la cual encontramos más apropiada en relación a la traducción española: “Mais nous en venons maintenant au coeur même de la compréhension chrétienne de l’existence” RAHNER, Karl. *Traité fondamental de la foi*, p. 139.

¹⁰⁵ RAHNER, Karl. *Thoughts on the possibility of belief today*, p. 5. [El subrayado es nuestro].

¹⁰⁶ RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 148.

¹⁰⁷ Cf. RAHNER, Karl. *Gracia SM*, p. 325. Es importante señalar que no desarrollaremos el concepto de gracia y como fue entendida esta su doctrina a través de la historia. Sino a partir de la unidad entre gracia y contemplación de Dios, donde debemos comprender la gracia como autocomunicación de Dios. Esto no es otra cosa que aquello

humana de Dios, ella está presente en el hombre, mismo que no sea reconocida. Esta gracia torna posible la pregunta por Dios.

El teólogo de Innsbruck define la gracia como: “Dios que se comunica al hombre en su propia realidad. Este es el misterio y la plenitud de la gracia”¹⁰⁸. Dios, al comunicarse al hombre, se introduce en su centro y estructura intrínseca, fundamentando en la persona un nuevo horizonte, que puede comunicarse en la experiencia de la gracia.

La vida humana sólo cobra sentido cuando se dinamiza por la gracia recibida y vivida por el hombre con libertad. De allí que la gracia se muestra como liberación de la propia libertad hacia Dios, que se ha donado previamente de manera personal como la posibilidad absoluta.

Él ha querido ser un Dios cercano, que se da a sí mismo en amor, que se comunica, que lleva nuestra libertad a su plenitud. Al comunicarse a sí mismo por su gracia, Dios es la libertad de nuestra libertad, sin la cual ésta, como quiera que elija, elegirá todo menos la libertad; Dios es la libertad de nuestra libertad en cuanto se nos comunica y no en cuanto que se nos esconde. Su propia comunicación, que es la meta liberadora de nuestra libertad, es a la que llamamos gracia de la justificación y de la santificación, gracia santificante y, en estilo bíblico, pneuma divino¹⁰⁹.

Esta aceptación de la gracia es un acontecimiento de la gracia misma, y en vista a que sea posible la aceptación de la dádiva, permite que el don sea Dios mismo, y para hacer posible la aceptación de Dios en sí mismo, sin posibilidad de desvirtuarlo a la condición de la finitud humana, la autocomunicación de Dios tiene que ser realizada por Dios mismo, y a su vez es la a expresión más alta de la libertad en Dios.

La autocomunicación de Dios mismo en la gracia y la consumación mediante la visión inmediata de Dios es caracterizada en la teología católica como “sobrenatural”. Con este concepto quiere expresarse que la autocomunicación de Dios es acto de amor libérrimo [más libre], y desde luego también frente al ente espiritual finito puesto por la creación¹¹⁰.

que la Escritura, y también la teología de la gracia, a lo largo de la tradición, han llamado: “inhabilitación de Dios”, “participación de la naturaleza divina”, “gracia increada”, aquí presupone que la misma gracia de Dios hace posible o regala la acogida libre de esa autocomunicación de Dios. Cabe señalar, que cuando Rahner escribe sobre la gracia, menciona; “despertó más atención de lo que yo esperaba”, si bien ya existía en esa época grandes teólogos que tocaban el controversial tema: Lubac, Bouillard, Delaye, H. U. von Balthasar, Rondet. “No tenemos aquí la intención de presentar una crítica que realiza la “nouvelle théologie”, al concepto escolástico entre naturaleza y gracia. En el fondo se reduce a una acusación de *extrinsecismo*: de que la gracia aparece como una simple superestructura, en si ciertamente muy bella, mas colocada por una libre disposición de Dios” RAHNER, Karl. *O homem e a graça*. São Paulo: Paulinas, 1970. p. 40.

¹⁰⁸ RAHNER, Karl. *O homem e a graça*, p. 80.

¹⁰⁹ RAHNER, Karl. La libertad en la Iglesia. In: *Escritos de Teología II*. 3.ed. Madrid: Taurus, 1967, p. 104-105.

¹¹⁰ RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 155. [Los corchetes son nuestros].

La estructura del ser humano en su totalidad está orientada y capacitada para acoger esta comunicación de Dios, está ordenada a la comunión personal con Dios por medio de su gracia. Queda a su querer y libertad el responder a esta oferta inscrita en su ser y de la que depende su destino. “La libertad que Dios ofrece en su gracia es la libertad liberadora de nuestra libertad, la cual, por tanto, debe concebirse como antecedente a su aceptación”¹¹¹. Por consiguiente, nuestra libertad para hacerse libre ha de estar orientada responsablemente hacia Dios, como entrega absoluta.

Para Rahner la responsabilidad última es de la persona y no es solamente el conocimiento como conciencia de sí mismo, también, sus acciones propias. “La libertad es potestad que el sujeto uno tiene sobre sí mismo como una unidad y un todo”¹¹².

La libertad es fruto de la gracia como posibilidad de acoger libremente y amorosamente esta autocomunicación de Dios, sin que se vea disminuida su libertad. Esta autocomunicación puede pensarse o estar dada por medio de una doble modalidad; por una parte, a través de la oferta, previamente dada al hombre, que es la llamada que Dios hace a su libertad; y por otra, a través de la toma de posición ante esa oferta “como un existencial permanente en el hombre”¹¹³.

7.1 Gracia increada y creada

El concepto de gracia en sí, Rahner lo define como la realidad dada por Dios en una relación recíproca de libre diálogo¹¹⁴, que no es debido al hombre y que tiene carácter sobrenatural; a su vez, para Rahner, la gracia es una realidad dada siempre y en todo momento, en lo más íntimo de la existencia humana.

Con respecto a la relación que se da entre el hombre y la gracia, Rahner la entiende desde el presupuesto de que Dios quiere autocomunicarse y prodigar su amor que es él mismo, por lo cual, todo lo demás existe para que pueda existir esa realidad que es el milagro eterno del amor infinito. Por ello, Dios crea un ser al que pueda amar de esta manera y lo crea de tal modo que este ser, que es el hombre, pueda dar lugar a ese amor que es Dios mismo; es más

¹¹¹ RAHNER, Karl. *La libertad en la Iglesia*, p. 105.

¹¹² *Ibid.*, p. 122.

¹¹³ *Ibid.*, p. 150.

¹¹⁴ Karl Lehmann en el año de 1980 realizando una presentación sobre Karl Rahner, le preguntaban respecto de dónde se encuentra el punto de partida formal y material de la teología de Karl Rahner. Ante dicha pregunta responde: “que la experiencia de la teología fundamental en la cual reside una auténtica potencia experiencia sistemática es la experiencia de la gracia”. SCHICKENDANTZ, Carlos. Karl Rahner una fuente de inspiración. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 34, n. 145, p. 497, sep. 2004.

que lo pueda y lo tenga que recibir como lo que Dios es, el don inesperado e indebido, es el punto de acceso para la libertad¹¹⁵.

Por consiguiente, la gracia sólo es comprendida en su verdadera esencia, cuando ella no es solamente gracia creada, realidad accidental, en una substancia natural, producida por Dios como eficiencia causal, sino que incluye en su contenido propio la gracia increada. Ella (gracia increada) no es pura consecuencia de la creación de la gracia “infusa”, de la gracia habitual, más antes, es misterio de la autocomunicación de Dios¹¹⁶.

Para Rahner la definición y relación entre gracia creada e increada es un punto sobre el que no hay acuerdo en la teología católica. Ve aquí la presencia de dos modelos posibles de comprensión teológica: por un lado, los que ofrece la historia de la salvación tal y como es presentado en las Escrituras y en la patrística; y del otro lado tenemos la teología escolástica. “La gracia creada es, en el primer caso, consecuencia de la comunicación de Dios al hombre en gracia; y en el segundo, la gracia creada es como la razón de esta comunicación”¹¹⁷.

En la teología elaborada por la tradición escolástica, “fundamentaba la inhabilitación y la unión de Dios como lo justificado exclusivamente a través de la gracia creada”¹¹⁸, fundamentalmente como un efecto creado del don de Dios. En el caso de la patrística y la Escritura, colocan el acento en la gracia increada. Es ella la que posibilita la gracia creada y no al revés. La gracia creada es el resultado creado de la comunicación de Dios, del don que Dios hace de sí mismo, de su inhabilitación en el hombre.

Rahner intentará ofrecer lo más positivo de estos dos modelos, con la comprensión de la visión beatífica¹¹⁹ y sus condiciones de posibilidad. La gracia increada sólo puede ser definida a partir de la sobrenaturalidad y visión beatífica:

La gracia se deduce y es caracterizada partiendo de la sobrenaturalidad y visión de Dios. Al ser ésta absolutamente, y en su naturaleza interna, una realidad sobrenatural, la gracia tiene que serlo también pues la gracia es un comienzo de la vida bienaventurada, de igual naturaleza que la visión (*inchoatio formalis*) y tiene la misma naturaleza que los supuestos ontológicos de la visión [...] por ello, la gracia, como

¹¹⁵ Cf. RAHNER, Karl. Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia. In: *Escritos de Teología I*, Madrid: Taurus, 1963, p. 339.

¹¹⁶ LUIZ, Inácio. *A experiência humana de Deus*, p. 88.

¹¹⁷ RAHNER, Karl. *O homem e a graça*, p. 12.

¹¹⁸ MIRANDA, Mario. *O mistério de Deus*, p. 87.

¹¹⁹ La doctrina eclesial afirma que Dios puede ser contemplado de un modo inmediato, sin la mediación de ninguna realidad. Santo Tomás explicaba la visión inmediata de Dios afirmando que allí la esencia misma de Dios reemplaza la *species impressa*. El espíritu creado no conoce el objeto inmediatamente sino que lo hace por medio de esta imagen, de esta determinación que el objeto produce en el intelecto. En la visión beatífica tal imagen es reemplazada directamente por Dios allí presente. Cf. MIRANDA, Mario. *O mistério de Deus*, p. 90-91.

razón ontológica de la vida sobrenatural, es también principio óptico interno –al menos parcial– de la visión de Dios¹²⁰.

Con el concepto de causa *quasi-formal* Rahner procura explicar la novedad que se da en la visión beatífica, donde no hay un intermediario entre la criatura y Dios, respetando así las particularidades de Dios y del hombre sin destruirlos en su peculiaridad específica. Sin establecer una intermediación creada que negaría la inmediatez de Dios. Es Dios que conserva su trascendencia y no se torna una realidad interna del espíritu finito¹²¹.

Dios comunica la gracia creada en una causa *quasi-formal* o en un momento implicado de la gracia increada. La gracia increada es la autocomunicación personal de Dios al hombre, inhabitación del Espíritu, lo cual establece una relación nueva de Dios con el hombre. Dios mismo se comunica al hombre en su propia realidad¹²². Este es el misterio y la plenitud de la gracia y “desde ahí puede encontrarse más fácilmente el puente para el misterio de la Encarnación y la Trinidad”¹²³.

7.2 Binomio naturaleza-gracia

De acuerdo con el teólogo de Innsbruck, ninguna auténtica teología de la gracia puede eximirse de la tarea de explicar la generosidad divina de parte de la gracia otorgada por Dios. Para lograr este objetivo, se debe conocer el destinatario, respecto al cual se ofrece esta gracia, es decir, este don que es la autocomunicación de Dios en su vida interna, lo mismo como dada (en sí) como aceptada por el hombre, mediante una respuesta otorgada en un diálogo libre.

El “destinatario” de la comunicación divina, que ésta se antepone como condición de su venida gratuita y hecha posible sólo por ella misma, en la teología católica recibe el nombre de naturaleza humana [...] Naturaleza es más bien aquella realidad que la comunicación divina por la que la creación se antepone a sí misma como un posible destinatario, de forma que, frente a éste, permanece lo que ellas es: *libre don del amor*¹²⁴.

Ciertamente, en la autocomunicación de Dios está el origen en que la gracia es otorgada (evento de la gracia misma) y la criatura la recibe, pues la autocomunicación divina sigue siendo

¹²⁰ RAHNER, Karl. *O homem e a graça*, p. 13.

¹²¹ MIRANDA, Mario. *O mistério de Deus*, p. 92-93.

¹²² Cf. RAHNER, Karl. *O homem e a graça*, p. 11.

¹²³ RAHNER, Karl. *Naturaleza y gracia*. In: *Escritos de Teología IV*. Madrid: Taurus, 1965, p. 227.

¹²⁴ RAHNER, Karl. *Gracia SM*, p. 323. “Dios es amor, y el que permanece en el amor permanece en Dios” como menciona San Juan (Cf. 1 Jn 4,16) una comprensión del hombre y de la contemplación absoluta de ese amor por medio de la gracia, y esta se llega cuando el hombre es entendido como libertad y amor.

la única fuente de realización de dicha comunicación. “Dios quiere comunicarse a sí mismo, prodigar su amor, que es él mismo”¹²⁵. El hombre en libertad lleva a cabo este acto de acoger libremente este don, no sólo como posibilidad de conocimiento, sino como un amor libre y pleno ante Dios. El hombre está esencialmente y obligatoriamente abierto a tal comunicación de Dios mismo por la *potentia oboedientialis*¹²⁶ y el existencial sobrenatural.

En su relación con la gracia, la naturaleza humana tiene el carácter de una *potentia oboedientialis*: a) por una parte, ella posee un momento dinámico activo e ilimitado (es decir, que no se define como una pura contradicción respecto de la gracia); b) por otra, la naturaleza no viene a presentarse de ninguna manera como algo que no puede exigir la gracia; ella es, por tanto, pura capacidad¹²⁷.

Esta capacidad es la que tiene el hombre en su acción libre, ante el amor divino, sobre la que el hombre sólo dispone. Es hallarse destinado del modo más profundo a ese amor, significa hallarse capacitado por Dios para recibir ese amor; pues bien, esta capacidad es un existencial que pertenece de manera permanente en el centro del hombre.

La gracia se le da al hombre como oferta y posibilidad de obrar libremente, como posibilidad dada previamente por la gracia. El hombre siempre tomará una posición positiva o negativa ante su existencia y de sus actos, de tal modo, que estos actos deben ser referidos a Dios en el conocimiento, apertura y libertad. Por lo que en términos rahnerianos sería necesario precisar el *hacia dónde* de la trascendencia.

El hombre vive consciente y constantemente ante el Dios trinitario de la vida eterna, aunque no lo “sepa” y no lo crea, es decir, que aunque no pueda convertirlo en objeto singular de su saber por una reflexión meramente hacia dentro, Dios es el “hacia-donde”, inexpresable pero dado, de la dinámica de toda la vida espiritual y moral en el ámbito espiritual de su existencia fundado de hecho por Dios, es decir, elevado sobrenaturalmente, un “hacia dónde” dado “meramente a priori”, pero siempre dado [...] toda la vida espiritual del hombre está constantemente conformada por la gracia¹²⁸.

Para Rahner el conocimiento de la gracia y de su ser más profundo no podía venir determinado por una antropología filosófica, sino solamente por la revelación de Dios. Esta

¹²⁵ RAHNER, Karl. *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia*, p. 339.

¹²⁶ Ya hacemos referencia a estos dos conceptos en el capítulo I. Para Rahner “*potentia oboedientialis*” es la capacidad de la persona en recibir y responder a la autocomunicación de Dios en la libertad y el amor. Esta expresión toma forma en la unión hipostática, que implica entender la receptividad de la naturaleza humana por parte de la persona de la palabra de Dios y en qué consiste tal receptividad; implica entender que sólo Dios puede asumir una realidad personal-espiritual. Esta *potentia oboedientialis* no es una capacidad particular junto a otras posibilidades del ser humano, sino que objetivamente se identifica con la esencia del hombre. Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 259-260.

¹²⁷ Cf. VORGRIMLER, Herbert. *Karl Rahner*, p. 216.

¹²⁸ RAHNER, Karl. *Naturaleza y gracia*, p. 234.

revelación de Dios representada en dos fases, una trascendental y otra histórica, la cual reconocemos como distintas e interdependientes, también reconocemos la necesidad de ambas para la comprensión de la unicidad de la revelación, es así que “Dios en su bondad y sabiduría se revela a sí mismo”¹²⁹ donde manifiesta y nos hace partícipes de su naturaleza divina. Por esta revelación, “Dios invisible, movido por su gran amor, habla con los hombres como amigos (comunicación), para recibirlos en su comunión”¹³⁰. Es a partir de aquí, que sabemos que la revelación se torna posible mediante la autocomunicación de Dios en sí mismo.

Nosotros partimos de la premisa en que la Palabra es insustituible a la revelación personal e histórica de Dios, más, percibimos que ella alcanza en primer lugar la singularidad espiritual del hombre. Esto significa que, por su trascendencia Dios nos concede la posibilidad de escucharlo y acogerlo en fe, esperanza y caridad.

En cuanto a la determinación de la relación entre naturaleza y gracia, podemos deducir, que todo el trabajo rahneriano sobre la gracia y toda su estructura filosófica, histórica y teológica, proviene claramente de una visión de fe, que como tal no sólo es deducible de principios ontológicos. Confiesa nuestro teólogo:

Pero para mí la gracia, es contemporáneamente una realidad, que siempre y en todas partes se encuentra en el centro más íntimo de la existencia humana -conocimiento y libertad- en el modo de ofrecer, en el modo de aceptar o rechazar, para que el hombre no pueda escapar de esta característica trascendental que es su esencia¹³¹.

7.3 La autocomunicación de Dios origina el existencial sobrenatural en el hombre

Como hacíamos mención en el capítulo 1, el concepto de existencial sobrenatural es una expresión que el teólogo de Innsbruck introdujo en la teología católica para dar a comprender que todo hombre está incluido en la *voluntad salvífica de Dios*¹³² y que dicha voluntad es una realidad que determina *a priori* la condición fundamental consciente de todo hombre. Por consiguiente el punto de partida de Rahner para su concepción de un existencial sobrenatural –*De voluntate Dei salvífica*– y como este amor de Dios debe ser recibido como lo que es necesariamente, esto es, como dádiva libre, es consecuentemente tal existencial también

¹²⁹ DH 4202.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ RAHNER, Karl. *La grazia come centro dell'esistenza umana*. Roma: Pauline, 1974, p. 28.

¹³² “Dios quiere que todos los hombres se salven” (1 Tim 2,4) en el *De gratia Christi* Karl Rahner empieza utilizando en su primer capítulo con la presentación de la voluntad salvífica universal de Dios, tal como ha sido revelada (1 Tm 2,4), en vez de comenzar, como antes había sido usual, con la enumeración de las diversas formas de gracia. Esta voluntad de parte de Dios en que todos los hombres alcancen su meta “sobrenatural”, es decir, una meta que él no está obligado a conceder, sino que él hace posible por pura gracia.

gratuito, sobrenatural; Rahner ve en la gratuidad del existencial la condición necesaria para mantener la sobrenaturalidad de la gracia. Mientras que este existencial es sobrenatural, podemos suponerlo ausente del hombre concreto, histórico; lo que resta es lo que Rahner denomina naturaleza en sentido teológico.

En este sentido, la “naturaleza pura no puede ser, en cuanto tal, captada y definida con exactitud, ya que la experimentamos siempre bajo la influencia del existencial sobrenatural, no pudiendo representarla “químicamente pura”, es ella un concepto-resto (*Restbegriff*)¹³³, de tal modo, el término “naturaleza” aparece como creado en la teología en el sentido de resguardar la idea de que el amor de Dios que se entrega al ser humano es absolutamente gratuito. Sin embargo, el hombre siempre estuvo envuelto por este amor divino, la propia constitución humana, en este sentido, no tendría derechos en relación a ese amor, pero éste es pura gracia. La gracia, pues, presupone a su otro: la persona.

El existencial sobrenatural es una de las maneras por medio de la cual se lleva a cabo la autocomunicación de Dios en el hombre. Es la oferta de parte de Dios, la llamada a la libertad del hombre, es en el sentido que cada hombre debe comprenderse como el evento de una autocomunicación sobrenatural de Dios, aunque ello no incluya el hecho de que cada hombre acepte con libertad dicha comunicación¹³⁴.

Desde el punto de vista teológico, el existencial sobrenatural quiere expresar que el hombre, desde antes de la justificación por medio de la gracia santificante comunicada a través de un sacramento o sin él, se encuentra bajo la voluntad universal salvífica de Dios, voluntad que permanece después del pecado original. Por el hecho de que el hombre se encuentra redimido, es sujeto constante del cuidado salvífico de Dios y de la oferta de su gracia; aún más, el hombre se encuentra obligado al fin sobrenatural¹³⁵.

La autocomunicación de Dios al hombre es de carácter sobrenatural y gratuita, la cual se ofrece en modo de oferta en cada hombre¹³⁶. Esta aceptación es el evento de la gracia misma, es algo que resulta de la relación última entre la trascendencia humana y el *hacia dónde* y *de dónde* de la trascendencia que la abre y la sustenta.

El don sobrenatural de la gracia de Dios es expresado como un constitutivo interno del ser humano, inundado por la auto-oferta que el mismo Dios realiza de sí mismo, para llenar el vacío existencial cargado por el hombre en su ser más profundo y sólo se satisface plenamente

¹³³ MIRANDA, Mario. *O mistério de Deus*, p. 115.

¹³⁴ Cf. GARCÍA-ALÓS, José Luis. *El existencial sobrenatural*, p. 60-61.

¹³⁵ Cf. RAHNER, Karl. *Existenciario, existencial*, p. 67.

¹³⁶ Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 160.

cuando Dios ocupa dicho lugar. Esta gracia, es, permanente determinación del ser del hombre, en cuanto participa del ser absoluto de Dios, es como la kénosis de Dios, mostrada en las palabras de San Pablo a los Filipenses:

El cual, a pesar de su condición divina, no hizo alarde de ser igual a Dios; sino que se vació de sí y tomó la condición de esclavo, haciéndose semejante a los hombres. Y mostrándose en figura humana se humilló, se hizo obediente hasta la muerte, una muerte en cruz. Por eso Dios lo exaltó y le concedió un título superior a todo título para que, ante el título de Jesús, *toda rodilla se doble*, en el cielo, la tierra y el abismo; y *toda lengua confiese* para gloria de Dios Padre: “Jesucristo es el Señor” (Flp 2,6-11)¹³⁷.

Este movimiento continuo, descendente de la Encarnación del Verbo Divino (Flp 2,6-8), aparece, como un movimiento continuo realizado por Dios, para elevar al ser humano como una permanente oferta de su gracia sobrenatural; más no en el sentido de re-encarnaciones sucesivas del Verbo de Dios, sino metafóricamente aludiendo al movimiento de kénosis para resaltar la locura de Dios. Es una entrega de absoluta libertad, para que el ser humano pueda crecer en todos los sentidos, en aquel que es la cabeza de Cristo (Ef 4,15).

De aquí se puede desprender que para el hombre existe un camino de acceso, no sólo a la comprensión del misterio, sino a la donación que Dios hace de sí mismo por medio de la autocomunicación, que se presenta como un verdadero “desocultamiento [la revelación] de Dios *como* el permanente misterio de Dios absoluto”¹³⁸. A partir de ello, el hombre accede de cierta manera a aquella realidad que lo sobrepasa y que escapa a todas sus percepciones.

7.4 La autocomunicación de Dios en la historia de la salvación

En el grado quinto del *Curso fundamental sobre la fe*, Rahner desarrolla el tema de la revelación, en donde constata, que la experiencia trascendental, la autocomunicación de Dios es salvadora y reveladora a la vez. Pero como todo lo trascendental, se encuentra en la oscuridad de lo atemático. Tiene que haber una revelación (al menos ofrecida), porque Dios quiere que todos los hombres se salven¹³⁹.

La revelación y el mensaje de la fe, forman parte principal del anuncio de una historia¹⁴⁰ de salvación y de una acción salvífica y reveladora de Dios para con el hombre. En la medida

¹³⁷ [El *itálico es nuestro*].

¹³⁸ RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 151-152. [Los corchetes son nuestros].

¹³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 175-176.

¹⁴⁰ Rahner presupone dos significados en el concepto de historia, una primera, que abarca el devenir de la dimensión trascendental y atemática del espíritu humano, que se llama historia trascendental, y otra más precisa

en que el hombre acepta la salvación que Dios le ofrece, puede aspirar a ser ella historia de salvación, tanto individual como colectivamente, en la que interviene *la libertad de Dios y la libre respuesta del hombre en la gracia*¹⁴¹.

La historia de la salvación es una historia también *desde la libertad del hombre*, pues la autocomunicación personal de Dios como el fundamento de dicha historia se dirige precisamente a la persona creada en su libertad [...] No hay acción salvífica de Dios en el hombre que no sea a la vez acción salvífica del hombre. No hay ninguna revelación que pueda acontecer de otro modo que en la fe del hombre que oye la revelación¹⁴².

El evento de la autocomunicación absoluta de Dios está dada como oferta de libertad para el hombre, es individual y colectivamente una historia¹⁴³, es una historia de la salvación y de la revelación. Así se entiende, entonces, que la historia de la salvación es historia ya desde Dios¹⁴⁴, porque la historia de la salvación y de la revelación, como autocomunicación auténticamente gratuita de Dios, es coexistente y coextensiva con la historia del mundo, del espíritu y también de la religión en general¹⁴⁵.

La salvación como misterio absolutamente trascendente, como lo que viene indisponiblemente de Dios, pertenece a las representaciones fundamentales del cristianismo. La salvación consumada no está en ningún momento en la historia, sino que es supresión, no es ningún objeto de la posesión o de la producción, sino de la fe, de la esperanza y de la oración¹⁴⁶.

La historia de la salvación presenta dos momentos que se comprenden a partir de una relación de condicionamiento recíproco; el primer momento, es el suceso de la autocomunicación de Dios al hombre, el cual está dado de manera permanente, que pertenece y acontece en la historia de la salvación. El segundo momento, es el que la autocomunicación

que se aplica al devenir en libertad de la dimensión categorial del hombre, la cual se llama historia categorial. Teniendo esta comprensión a la base, Rahner distingue, además, tres tipos de historia: “la historia general de la salvación”, “la historia profana” y “la historia especial de la salvación y de la revelación”. Llama “historia general de la salvación” a la historia atemática de la dimensión trascendental del hombre en cuanto que éste tiene que contar con la oferta de la libre autocomunicación divina, entre las condiciones de posibilidad de su existencia concreta. Denomina “historia profana” a la historia humana que no es interpretada en su carácter de salvación o de perdición por la revelación, es decir, la historia profana y la historia de la salvación son materialmente idéntica y sólo se distinguirían como historia juzgada e historia sin juzgar. Llama “historia especial de la salvación y de la revelación” a aquella historia de la revelación que tiene una objetivación y conceptualización en un espacio, tiempo y lenguaje determinado. Este paso a la conceptualización y a las objetivaciones concretas sólo es posible si cuenta con la palabra revelada de Dios. Cf. GARCÍA-ALÓS, José Luis. *El existencial sobrenatural*, p. 118-120.

¹⁴¹ La salvación sucede donde se realiza la fe en la Palabra de Dios que se revela en sentido autentico.

¹⁴² RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 176-177.

¹⁴³ Recordemos que Dios entra en nuestra historia, por medio del misterio de la Encarnación.

¹⁴⁴ Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 176.

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 188.

¹⁴⁶ RAHNER, Karl. Historia del mundo e historia de la salvación. In: *Escritos de Teología V*. Madrid: Taurus, 1964, p. 115.

de Dios es un elemento que pertenece a la historia de salvación, puesto que es en la historia donde aparece dicha autocomunicación y libertad de su aceptación o rechazo de parte del hombre¹⁴⁷.

La libertad del hombre sucede y se realiza primeramente por medio del encuentro con el mundo, en su entorno, en la libre aceptación de parte del hombre en lo comunicado de parte de Dios en su existencia humana, es libertad trascendental y categorial a la vez¹⁴⁸. La salvación es autocomunicación de Dios, es obra de la libertad de Dios y es Dios mismo, ya que en el orden real no existe salvación que no sea Dios¹⁴⁹. Por consiguiente, la libertad del hombre como acceso al misterio de Dios, no sólo sucede en su propia experiencia trascendental, sino que también acontece en la propia salvación, puesto la gracia de Dios se le confiere al hombre como algo ya dado, que ha sido aceptada y que lo transforma por dentro, y esa gracia, que es autocomunicación de Dios, no es un simple medio para la salvación, sino que es la salvación misma.

Dios en su libre autocomunicación, en el regalo del propio señorío eterno, ha de ser captado en libertad, si bien esta aceptación es, a su vez, la obra otorgada de la libertad del hombre, que Dios da en su misma autocomunicación; ese Dios que se comunica puede ser experimentado inmediatamente en su propia realidad, sin que la envoltura de la fe cubra esa realidad, solamente en la visión inmediata, por tanto, en un acontecimiento que es la perfección de la historia¹⁵⁰.

La autocomunicación de Dios es histórica “con una historicidad humana”, es Dios que se entrega y se revela a sí mismo en un actuar concreto y progresivo, a través de una verdadera historia que, como veremos, es su propia historia¹⁵¹. Es *Jesucristo* quien constituye la revelación oficial de Dios y en quien el hombre se entiende a sí mismo llamado históricamente por Dios a participar y configurar su propia respuesta al Dios que se le entrega (libertad), bien en forma de aceptación o rechazo.

7.5 La autocomunicación de Dios tiene una historia que alcanza su punto culminante en Jesucristo

Puesto que el hombre es un ser histórico y, por ello, la salvación está mediada por acontecimientos históricos, ha de haber en la historia un encuentro pleno entre Dios y el mundo,

¹⁴⁷ Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 178.

¹⁴⁸ Cf. RAHNER, Karl. *Historia del mundo e historia de la salvación*, p. 116.

¹⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 120.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 120.

¹⁵¹ Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 190.

un momento espacio-temporal concreto en el que la autocomunicación de Dios y la aceptación del hombre coinciden totalmente y en el que la primera se consume históricamente. Este punto culminante es la Encarnación, la persona de Jesús de Nazaret¹⁵², donde Dios está él mismo dándose a sí mismo al mundo de manera total, irrevocable y definitiva y, al mismo tiempo, es radicalmente aceptado por la criatura¹⁵³. Todo obrar salvífico anterior de Dios, toda autocomunicación precedente en la multiplicidad y diversidad de la historia del mundo, forma una totalidad que tiende hacia ese punto y de él depende. Y por ello, “cualquier acto de la historia de la salvación sólo tiene plenitud de sentido visto como momento de ese todo”¹⁵⁴ que culmina en Cristo.

El acto divino salvador definitivo, central, y por ello diverso de todos los precedentes, lo forman la encarnación, la cruz y la resurrección, entendidas como unidad interna. En él Dios se ha comunicado definitiva y radicalmente al mundo, en él ha venido realmente. Por lo tanto, todo acto anterior de la historia de la salvación posee una teología interna hacia Cristo¹⁵⁵.

En la experiencia trascendental el hombre aspira a una salvación definitiva, por lo tanto, a un portador absoluto de la salvación. El Dios del cristianismo se comunica en la historia de la humanidad, la cual se encuentra dirigida a la libertad de todos los hombres. En el caso de Cristo tenemos ese ejemplo de libertad, de la palabra definitiva e irrevocable de Dios: es el *Salvador absoluto*¹⁵⁶. Porque en Cristo la naturaleza humana pasa a ser propia de Dios y, por tanto, en él mismo Dios se autodá y manifiesta.

Aquí se hace un puente necesario con la dimensión cristológica de la teología rahneriana, una vez que, por el evento-Cristo, Dios radicalizó la autodonación al ser humano por medio de su gracia, manifestada sobre todo en la muerte y resurrección de Jesús, el Cristo de Dios, el hombre puede contemplarse, encontrándose con Él, puede percibir para qué fue creado, en fin, ver el origen y destino: Dios mismo, como el propio Rahner nos lo sugiere:

El Dios-hombre no ha de entenderse como si Dios o su *Logos* se hubiera disfrazado en cierto modo para fines de su acción salvífica, para poder emitir su voz aquí entre nosotros, dentro del mundo. Jesús es verdaderamente hombre, tiene absolutamente

¹⁵² Es en Jesucristo la autocomunicación de Dios al ser humano y al mundo donde alcanza su punto culminante. Toda la historia del mundo llega a su plenitud en él.

¹⁵³ Cf. RAHNER, Karl. Encarnación. In: *Sacramentum Mundi*: enciclopedia teológica. Barcelona: Herder, 1973. v. 2, p. 551.

¹⁵⁴ RAHNER, Karl. *Theos en el Nuevo Testamento*, p. 102.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 103.

¹⁵⁶ Rahner da el nombre de *salvador absoluto* a “aquella persona histórica que, apareciendo en el espacio y tiempo”, indica que la autocomunicación plena de Dios ha llegado a su fase final, esto es, que el Salvador absoluto es aquel en quien el acontecimiento de la autocomunicación de Dios se da de manera decisiva y alcanza su plenitud. Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 233.

todo lo que pertenece a un hombre, también una subjetividad finita, en la que, de manera propia, singular, históricamente condicionada y finita, el mundo llega a sí mismo, y una subjetividad que, precisamente por la *comunicación de Dios* mismo en la *gracia*, posee una inmediatez radical respecto de Dios, tal como nos ha sido dada también a nosotros en la profundidad de nuestra existencia. Tal inmediatez, lo mismo que la nuestra, descansa en la autocomunicación de Dios en la gracia y la gloria¹⁵⁷.

En esta perspectiva, si Dios mismo ha asumido la naturaleza humana en Jesucristo de modo irrevocable, entonces la persona humana es por siempre el misterio expresado de Dios, que participa por toda la eternidad del misterio de su fundamento¹⁵⁸. El ser humano, que es misterio, participa del misterio infinito de Dios, de un Dios que quiere comunicarse a todo ser humano en gracia y gloria.

Por otra parte, en Jesucristo y el hombre, se entiende a sí mismo llamado históricamente por Dios a participar de la más propia e íntima vida, por lo tanto, Dios no sólo concede al hombre algún amor y proximidad saludable, o que le regale alguna presencia salvífica, o que le dé bienes creados como prueba de su amor, sino que se autocomunica al hombre y lo hace participar de la naturaleza misma de Dios, haciéndolo coheredero con el Hijo, llamándolo a la vida de Dios y concediéndole participar de la vida misma de Dios¹⁵⁹. Así, para Rahner, la autocomunicación de Dios no niega al hombre, sino que lo afirma y lo potencia como creatura y ser humano que es, puesto que Jesucristo es presupuesto y fundamento del verdadero ser y existir del hombre¹⁶⁰.

Es en la autocomunicación de Dios donde se establece el verdadero diálogo entre dos libertades, la divina y la humana, que a través de la historia entran en una auténtica relación interpersonal en la que Dios se ofrece siempre libremente (y siempre más) y el hombre ha de construir su propia respuesta al don. Es en Jesucristo, el acontecimiento pleno e insuperable que nos invita a entregarnos en libertad.

Podemos afirmar en este acercamiento al concepto rahneriano de “autocomunicación de Dios mismo al hombre”¹⁶¹ contemplándolo, tal y como lo hace nuestro autor, el misterio que engloba la totalidad de la relación de Dios con el mundo y permite articular sus diversos momentos en un único proceso¹⁶². La única y libre decisión de Dios de entregarse a sí mismo es el fundamento del mundo y de su historia¹⁶³, la razón de ser y el lugar del que brotan

¹⁵⁷ Ibid., p. 235-236. [*Las letras itálicas son nuestras*].

¹⁵⁸ Cf. Ibid., p. 267.

¹⁵⁹ Cf. RAHNER, Karl. *Gracia SM*, p. 319-320.

¹⁶⁰ Cf. GESTEIRA, Manuel. La cristología de Karl Rahner. In: *Estudios Trinitarios*, Salamanca, v. 21, n.1-2, p. 69, ene./ago. 1987.

¹⁶¹ Cf. RAHNER, Karl. *La comunicación de Dios mismo al hombre*, p. 343.

¹⁶² Cf. Ibid., p. 346.

¹⁶³ Cf. Ibid., p. 347.

(creación) así como el destino al que son llamados y conducidos (consumación/divinización). El mundo y el hombre, como una unidad, son ya realidades agraciadas y llamadas a la vida sobrenatural desde su origen¹⁶⁴.

La comunicación de Dios sigue actuando como principio más intrínseco de la historia del mundo (gracia). En el desarrollo histórico del mundo, Dios se entrega de forma total, definitiva, escatológica en Jesucristo (encarnación), meta a la que no sólo tiende esta historia de la autocomunicación de Dios, sino que la dirige internamente.

Así, los misterios, en plural, del cristianismo pueden ser entendidos como concreción del misterio uno (Dios), con tal de suponer –cosa que, ciertamente, sólo puede ser sabida por la revelación- que este misterio santo está y puede estar dado también como el misterio de la cercanía absoluta [...] De este modo puede hacerse ver también que estos misterios tienen verdaderamente una interna conexión entre sí, y justamente en tanto comunicación de la cercanía absoluta del proto-misterio¹⁶⁵.

8 EL AMOR COMO LLAMADA Y RESPUESTA

La autoconsumación de la libertad es el eterno instante de la autorrealización delante de Dios, es la capacidad del amor¹⁶⁶. Rahner establece la pregunta: ¿Cuál es el acto fundamental del hombre en el que puede reunir sin residuos su esencia y su vida entera, ese modo que todo lo abarca y comprende en sí, todo lo que llamamos hombre y vida humana, bienaventuranza y desesperación, vulgaridad y momentos sublimes, pecado y redención, pasado y futuro?¹⁶⁷ La respuesta no resulta tan evidente, pero es “el amor a Dios es capaz de abarcarlo todo y solo él”¹⁶⁸. Sólo ese amor instala al hombre ante aquél sin el cual no sería el hombre nada más que consciencia del radical vacío. Es el amor a Dios el que expresa y realiza adecuadamente la única integración total de la existencia humana¹⁶⁹.

La libertad tiende a integrar todas las dimensiones de la persona en una determinada dirección, Rahner precisa que, tal suceso, acontece en y mediante el amor, en tanto completa la

¹⁶⁴ Cf. RAHNER, Karl. *Theos en el Nuevo Testamento*, p. 95. “Según la doctrina de la Iglesia, el mundo en que vivimos es de hecho *sobrenatural*. Todo él está ordenado al Dios personal, supramundano y trino, orientado totalmente a un fin sobrenatural. En su origen fue prevenido por la gracia [...] aun caído, siempre estuvo bajo la apremiante llamada del Dios de la vida sobrenatural [...] movido por la gracia, aun antes de Cristo [...] Aunque todo lo sobrenatural depende de Cristo”. *Ibid.*, p. 95.

¹⁶⁵ RAHNER, Karl. *Sobre el concepto de misterio*, p.100-101.

¹⁶⁶ Cf. RAHNER, Karl. *Teología de la libertad*, p. 220. Desde las afirmaciones que encontramos en el NT sobre la relación entre el amor a Dios y al prójimo nadie coloca en duda la necesidad de afirmar teológicamente y de vivir cristianamente esta capacidad otorgada por Dios.

¹⁶⁷ Cf. RAHNER, Karl. *Teología de la libertad*, p. 221.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 221.

¹⁶⁹ Cf. RAHNER, Karl. Amor. In: *Sacramentum Mundi*: enciclopedia teológica. Barcelona: Herder, 1972. v. 1, p. 117.

autorrealización de la persona. “La libertad siempre es la autorrealización del hombre que elige de hecho con miras a su realización total delante de Dios. Es, pues, en cuanto facultad del ‘corazón’ una capacidad de amor”¹⁷⁰. Es finalmente para Rahner el amor la relación originaria con Dios, la integración total, “es el amor a Dios y al prójimo”.

El amor a Dios y el amor al prójimo son uno, y sólo cuando conducimos el amor al prójimo a su propia esencia y su propia consumación, entendemos lo que es Dios y lo que es Cristo, y realizamos el amor a Dios *in Christo*¹⁷¹, [Más aún], cuando se realiza y se representa toda la hondura “trascendental” del amor interhumano (como ya hemos dicho, *puede* ser caritas, según testimonia la Tradición unívocamente), tal amor es también necesariamente temático amor a Dios y tiene como motivo reflejo a Dios mismo¹⁷².

Este amor no es una simple ejecución determinada, aducible, que se pudiera describir exactamente, sino que es, lo que llega a ser cada hombre en la insustituible índole propia de su irrepitible realización esencial, “es la proposición según la cual el hombre está obligado a amar a Dios [...] con todo su corazón”¹⁷³.

El hombre está obligado amar a Dios, cuando coloca en juego el centro íntimo de su persona –su corazón– que es algo irrepitible, en ello el hombre conoce lo que ha entregado y otorgado en el amor¹⁷⁴. Sólo conocerá el valor de esto cuando haya realizado y alcanzado realmente el ejercicio de su libre auto-disposición, es decir, un sujeto autoconsciente, libre y responsable de sus propios actos. Pero aquí la palabra clave es la libertad, comprendiéndola como la capacidad que tiene el hombre de integrar su existencia humana, en su capacidad para lo eterno¹⁷⁵.

El amor a Dios es la única integración total de la existencia humana y sólo lo entenderemos en su verdadera dignidad y grandeza que todo lo abarca, cuando hayamos comprendido y barruntado que el amor deber ser el contenido del momento de eternidad temporal y, por ende, el contenido de la eternidad, que nace de Dios mismo¹⁷⁶.

¹⁷⁰ RAHNER, Karl. *La gracia como libertad*, p. 48.

¹⁷¹ RAHNER, Karl. Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo. In: *Escritos de Teología VI*, Madrid: Taurus, 1969, p. 274. [*Los corchetes son nuestros*].

¹⁷² *Ibid.*, p. 279.

¹⁷³ RAHNER, Karl. *Teología de la libertad*, p. 222.

¹⁷⁴ El hombre podrá valorar, preguntarse y comparar en el amor, si aquello que coloca en riesgo realmente merece la pena. Cf. *Ibid.*, p. 222.

¹⁷⁵ En la espiritualidad ignaciana el término de la *indiferencia* (esta temática la desarrollaremos en el tercer capítulo) se encuentra necesariamente vinculado al amor, al abandono, representa la máxima prontitud del corazón para amar con todas las fuerzas todo y no solamente esto o aquello. Rahner apunta que el amor no es solamente el amor al ser individual, sino al amor que nos mantiene abierto a la totalidad que es Dios. Cf. RAHNER, Karl. *Missão e graça: problemas de espiritualidade e pastoral*. Petrópolis: Editora Vozes, 1965. v. 3, p. 144.

¹⁷⁶ RAHNER, Karl. *La gracia como libertad*, p. 48.

Para Rahner el acto del amor personal “para con el tú humano”¹⁷⁷ es fundamental, envolvente en el hombre, que otorga a lo demás sentido, medida y dirección. Dicha orientación al otro pertenece a la “constitución fundamental y *a priori* del hombre; es un momento esencial, interno de su trascendentalidad, cognoscitiva y volitiva”¹⁷⁸; constitución fundamental que se experimenta en el encuentro concreto con el otro y que ha de ser aceptada en libertad.

“Ese acto fundamental está, según lo dicho antes, sobrenaturalmente elevado por medio de la autocomunicación divina en la gracia increada y en la potencia fundamental y trinitaria, que de ella dimana, de las virtudes teológicas: fe, esperanza y amor”¹⁷⁹.

Podemos afirmar que el amor no es un simple suceso o concepto regional en la vida del hombre, sino que es su vida entera. Es el acto fundamental y englobante que “reúne y realiza el entero e inabarcable misterio humano”¹⁸⁰, que pone en acto la trascendencia del hombre. De este modo “todos los enunciados antropológicos tienen que ser leídos como enunciados acerca de ese amor que no es un acaecer regional en la vida del hombre, sino su vida entera”¹⁸¹.

De tal forma, el amor al prójimo (al otro tú mundano) no es algo que cada cual conozca reflejamente y desde siempre en la profundidad de su ser; es más bien lo que “se allega al hombre por medio de la totalidad experimentada y sufrida de la vida, permaneciendo entonces, y solamente entonces, misterio sin nombre”¹⁸², no es uno de tantos actos junto a otros de igual rango, sino que en la existencia del hombre es el acto fundamental, propio y completo.

Este amor pone de manifiesto el dinamismo del espíritu y realización del ser total, espiritual y trascendental del hombre. Es un movimiento hacia la inmediatez y acceso a Dios a través de la propia libertad. Esta experiencia de Dios, como experiencia trascendental, puede ser alcanzada sólo por medio de la autocomunicación, “la inmediatez del Dios que se comunica como gracia”¹⁸³.

Más allá del análisis realizado por Rahner sobre el amor, para nuestro teólogo se hace evidente que el amor al prójimo es fruto del amor a Dios, un Dios en el que amamos y entramos en comunión con Él (entrega). Este amor auténtico alcanza su propia esencia, hondura y entrega consciente de la propia libertad y disposición hacia Dios, en favor del otro. El amor al prójimo

¹⁷⁷ Para nuestro autor alemán, “el tú personal y conocido es la mediación del sujeto para con su estar-cabe-sí”. RAHNER, Karl. *Sobre la unidad del amor a Dios*, p. 282.

¹⁷⁸ Ibid., p. 282.

¹⁷⁹ Ibid., p. 283.

¹⁸⁰ Ibid., p. 283.

¹⁸¹ Ibid., p. 283.

¹⁸² Ibid., p. 284.

¹⁸³ Ibid., p. 285. La autocomunicación de Dios no se opone a la experiencia de Dios, sino que incluye a toda la criatura misma, es la comunión y total entrega de parte de Dios al hombre.

es el momento interno del amor a Dios sólo porque el hombre es un momento interno de la autocomunicación de Dios¹⁸⁴.

El amor es el acontecimiento y fruto de la autocomunicación de Dios al hombre que posibilita el amor a Dios y a los demás; es el acto en que el hombre acepta libremente la referencia trascendental de sí mismo a Dios. De un Dios que nos ama y nos hace partícipe de su amor, como lo menciona la primera carta de Juan: “En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino que él nos amó primero y nos entregó a su Hijo como víctima de propiciación por nuestros pecados” (1Jn 4,10).

Esto se traduce en lenguaje rahneriano (lenguaje trascendental), hacer de este amor autoposesión y capacidad de disponer de sí para su realización. Colocarlo como fundamento de nuestra realidad y libertad, una realidad que se hace posible en nuestro amor al prójimo, donde Dios queda más allá de nuestro horizonte, un Dios que es Misterio en su incomprendibilidad¹⁸⁵.

9 PARTICIPACIÓN EN LA LIBERTAD DE DIOS

El ser humano se encuentra en participación libre y apertura hacia el horizonte de Dios. Toda realidad humana aparece como mediación para la aceptación o el rechazo de ese Dios que se aproxima a través de la inmanencia. Cuando la libertad acepta esta su apertura y referencialidad radicales en lo determinado y real de su vida (dinamismo de autotranscendencia) está dando al mismo tiempo una respuesta a Dios que está como realidad última de toda realidad.

Naturalmente, esto se produce paulatinamente a través de numerosas decisiones que van decidiendo la existencia entera, aunque con diferente intensidad. En ellas, el hombre toma postura frente a la realidad concreta y así configura una respuesta ante el horizonte de Misterio que se le ofrece en ella. Dios se presenta en la libertad como posibilidad y fundamento, como horizonte trascendental de nuestra existencia. De este modo se hace interpelación y pregunta a la libertad humana¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Recordemos que, para Rahner, Dios no puede ser un objeto explícito del conocimiento del hombre representado categorialmente, pues significa introducir a Dios en el mundo como una realidad mundana. Él, más que objeto categorial del amor humano, es el horizonte trascendental y la condición de posibilidad del amor al otro.

¹⁸⁵ Es interesante en la postura de Hans Urs von Balthasar como este amor se hace visible mostrándolo en toda su expresividad en la persona de Jesucristo, es Gloria, donde Dios se manifiesta en todo su peso, resplandor y profundidad. Para nuestro teólogo alemán, es el Dios misterio. Cf. BALTHASAR, H. U. von. *Sólo el amor es digno de fe*. Salamanca: Sígueme, 2004. p. 54ss.

¹⁸⁶ “Posibilidad de decisión contra Dios”. Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p.126.

En el carácter espiritual de la persona se enraíza esta dimensión teológica de la libertad que nunca será decisión ante una inmanencia plena, sino en último término ante Dios, trascendencia siempre presente. El sí a esta condición espiritual será siempre un sí, aunque sea de modo intuitivo o prerreflexivo, al Misterio santo. Este sí, aceptación de la propia condición humana y aceptación de Dios como fundamento y término, radicaliza la libertad porque se transforma en el decidirse a sí mismo ante Dios¹⁸⁷.

La participación delante de Dios se comprende como un todo, una libertad para lo definitivo, en un absoluto sí o no se realiza ante aquel *hacia dónde y de dónde* de la trascendencia que llamamos Dios. Es la presencia distante del Misterio absoluto, la cual no se impone de modo violento, sino como condición de posibilidad como propuesta libre y participativa.

El ser humano es un ser radicalmente abierto a la alteridad en la realización libre y gratuita con sus semejantes y con Dios. La experiencia que vivimos en libertad encuentra en Jesucristo un modelo perfecto en el ser humano que revela al Padre, a través del amor, esto es, en el Espíritu Santo. Nos volvemos partícipes en la vivencia del misterio Pascual de Cristo y con Cristo hasta llegar al pleno conocimiento del Hijo de Dios¹⁸⁸.

El diálogo de libertades entre la oferta de Dios y la realización del hombre se sitúa en el mundo, como mediado es el encuentro del hombre con el Misterio. Esto implica que la “libertad ocurre en la mediación a través del mundo que concretamente nos sale al encuentro y, sobre todo, a través de la persona del otro, incluso allí donde esta libertad se dispone a querer ser inmediata y temáticamente una libertad frente a Dios”¹⁸⁹.

Su presencia no se impone, sino que se acepta o rechaza a través del camino elegido para la construcción de sí mismo con los demás en el mundo. Si el hombre es tarea, en su libertad se decide personalmente como don o como finitud cerrada. Dicho con otras palabras, se afirma a sí mismo como “relativamente absoluto” o como “absolutamente absoluto”, como libre en la donación y radical referencia al Otro o en la total independencia y absolutización de su propia finitud.

La referencia implícita a Dios a través de toda decisión concreta de la libertad (aspecto trascendental de la libertad) se ve superada por el diálogo personal en el cual el ser humano decide su respuesta al Dios que se comunican y lo hace en la oferta de su autocomunicación

¹⁸⁷ “La libertad, tal y como Dios creadora y permanentemente se la otorgara al hombre, es libertad de la aceptación absoluta del absoluto misterio que llamamos Dios” RAHNER, Karl. *Teología de la libertad*, p. 211.

¹⁸⁸ LUIZ, Inácio. *A experiência humana de Deus*, p. 127.

¹⁸⁹ RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 126.

amorosa y liberadora en Cristo¹⁹⁰. De este modo, el carácter dialogal de la libertad se culmina en el diálogo de gracia cuya consumación es la relación de amor, autocomunicación amorosa recíproca, comunión.

El ser humano participa y se otorga en consentimiento al Dios que se comunica y, por ello, la actuación de su libertad se compromete ante Dios de modo explícito y consciente, alcanzando de modo totalmente personal su consumación hacia el Misterio santo. Así el hombre se apropia de su libertad, que es la participación con Cristo, que se nos regala, por el hecho de que en la fe y en su manifestación nos llama a esta libertad (Gal 5,13).

La Libertad es una posibilidad real de participación del ser humano, de llegar a ser interlocutor, compañero, de Dios mismo. Esta es la llamada implícita en su infinita trascendencia, pero que sólo puede contestar libremente en cada momento y en la totalidad de su vida. Su tarea es prolongar esta llamada en cuanto requerimiento de la trascendencia, dándole al mismo tiempo su alcance verdadero, es decir, su posibilidad de realizarse en una relación personal con Dios. La llamada inscrita en el espíritu humano es la que Dios le hace para poder vivir en alianza personal y, por tanto, libre y amorosa¹⁹¹.

El plan de Dios se resume en el deseo de comunicar su amor y toda la creación está ordenada a esta comunicación. La libertad humana permite que este plan de Dios pueda hallar un interlocutor real y personal capaz de acoger y también de responder a la donación divina. Se descubre como la facultad decisiva por la que alcanzamos nuestra dimensión verdaderamente personal y espiritual.

CONCLUSIÓN

A modo de síntesis sobre el tema de la libertad quisiéramos acentuar algunas afirmaciones importantes en base de nuestro autor. Para Karl Rahner, la experiencia humana de Dios, junto con la gracia, es una habilitación del espíritu creado y de la libertad humana para alcanzar y tener acceso al Misterio santo.

¹⁹⁰ “En la concepción teológica la libertad es así libertad desde Dios y hacia Dios (como su “tú” y como “horizonte” de otro “tú”) Y en medio de eso es disposición total del yo sobre sí mismo de cara a lo definitivo [...] con capacidad dialogística llamada a la realidad definitiva de un amor decidido. La libertad ha de desembocar en el pensamiento de que ésta es un misterio para el otro y para sí misma [...] llamada al misterio absoluto” RAHNER, Karl. *Libertad SM*, p. 314.

¹⁹¹ El ser humano en cuanto sujeto significa: compañero de Dios, “interlocutor frente a él y todas las demás cosas, conforme a la voluntad creadora de Dios. Es sujeto, entendido como espíritu y libertad, como validez y sentido eternamente individuales ante Dios, como capacidad de participación con Dios en una relación que puede llegar hasta el “auténtico pacto”, que es auténticamente dialogal”, hasta llegar a la absoluta inmediatez de la visión beatífica. RAHNER, Karl; VORGRIMLER, Herbert. *Antropología*, p. 31.

El hombre como sujeto dotado de libertad y voluntad, es llamado acoger y realizarse humildemente en el amor, ante aquel que es plenitud de su existencia, Dios. Para Rahner la gracia es la percepción humana de Dios, la cual, se encuentra presente en cada ser humano, aún no siendo reconocida por el mismo. El encuentro en la gracia se produce allí donde está el hombre, en su vida real y propia, en todas las dimensiones de la misma. A través de ellas recibimos la autocomunicación divina, dándole así concreción al amor que recibimos de parte de Dios. La vida humana sólo tiene sentido cuando esta se dinamiza por la gracia recibida y vivida por el hombre como *libertad*.

Estamos indubitablemente orientados a vivir la voluntad de Dios, de abrirnos y realizarnos en dignidad con las otras personas. De ahí que es posible afirmar que el hombre sólo es una persona realizada a medida que se abre al amor y servicio por los otros. Esta realización de abrirse a los otros, al amor y servicio, con lleva en el hombre abrirse a la experiencia de la gracia, a la experiencia del Misterio santo.

En sí mismo y en el mundo libremente establecido por Dios, que el hombre vive su libertad. Es en su condición de criatura, se experimenta dotado de libertad, pues la libertad querida es ya colocada por Dios en el mismo acto de la creación. Es aquí donde podemos comprender, conforme al don de la libertad, que el hombre la recibe de parte de Dios y que desde siempre continua teniendo la posibilidad de dar un *sí* o un *no* a Dios. La libertad dada por Dios nos da la facultad de fundar lo necesario, lo permanente, lo definitivo. Es aquella libertad trascendental, que es realmente algo eterno, pues precisamente en ella despliega su propio carácter definitivo ante Dios.

La presencia de Dios surge como fuente constitutiva de la propia libertad humana, por la gracia Dios concede absolutamente la libertad al hombre, en su autonomía, donde el ser humano se puede cerrar al relacionamiento con el prójimo y con Dios. Si el hombre se aísla o se cierra al relacionamiento de parte de Dios, este no puede ser relacionado o vinculado a Dios. Pues el hombre es libre, tanto en libertad, como en espíritu, siendo estos constitutivos permanentes de la naturaleza humana y del ser humano libre y abierto. Por ello, el cierre o el no de parte del hombre al misterio de Dios, sólo es posible delante de la propia libertad.

En esta experiencia de trascendencia, sobre la libertad humana es la experiencia fundante del ser humano que en su condición de criatura acoge libremente a su Creador. El ser humano, como sujeto dotado de libertad, debe poder recibir el amor, que es Dios mismo. Como menciona Rahner: “este amor le habla y le invita siempre [...] el hombre, tal como es de hecho, está criado para él. Ha sido pensado y llamado a la existencia para que este amor pueda

entregarse”¹⁹². Esta capacidad para el Dios del amor personal, que se entrega a sí mismo, es el existencial central y permanente del hombre en su realidad concreta, es la experiencia de la libertad que le da acceso (relación) a Dios, bajo el modo de comunicar su voluntad y revelar el sagrado Misterio absoluto que se da (se regala) a sí mismo.

Es en la persona de Jesucristo que se nos presenta, de modo definitivo e histórico, el modelo de libertad. Jesucristo y su mensaje de salvación invita al hombre, no sólo a la entrega y servicio, sino a tornarse verdaderamente libre y disponible a la voluntad de Dios (Jn 8,32). La gracia y la libertad son el misterio de la revelación entre Dios y el mundo. Es la búsqueda que nos remite al acontecimiento Cristo, hacia el cual está orientada la estructura humana, como recepción y aceptación del Misterio, al mismo tiempo que a una respuesta totalizante desde la libertad.

La experiencia de la libertad es una experiencia no sólo del conocimiento, más aún, es la referencia trascendental de sí mismo a Dios, que se nos comunica en una experiencia de amor, que brota a través del relacionamiento con el otro. Es el mismo Dios que se comunica fontalmente en el amor libre y gratuito. Como lo menciona Juan en su primera carta: “Dios es amor” (1 Jn, 4,8.16).

Esta libertad expresada por Rahner nos dispone y dinamiza en la búsqueda de sentido en nuestra vida, nos coloca y privilegia en el camino de la realización personal. Nunca será un poder elegir cualquier cosa si se trata de una libertad auténtica, que encuentra su plenitud en el amor. Si esto lo expresamos en lenguaje ignaciano es el poder *buscar y encontrar a Dios en todas las cosas y todas las cosas en Él*¹⁹³, por lo que el ser humano se monta en una búsqueda para encontrar aquello a lo que es llamado y de ahí disponer en libertad. Este será el siguiente paso a desarrollar en el próximo capítulo.

¹⁹² RAHNER, Karl. *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia*, p. 340.

¹⁹³ Cf. EE 2.

CAPÍTULO III

LIBERTAD COMO CAMINO AL MISTERIO ABSOLUTO DE DIOS

INTRODUCCIÓN

Para Karl Rahner la comprensión del hombre es de suma importancia, pues no podemos hablar de Dios sin hablar del hombre. El camino realizado hasta el momento nos ha confirmado que el ser humano está constitutivamente referenciado a Dios y, por lo tanto, es apertura excéntrica hacia el Misterio infinito que nos envuelve y ultrapasa.

A partir de esta rica visión de la teología de Rahner, nos permitimos ahora traer algunos aportes para el campo de la espiritualidad ignaciana que tanto influjo tuvo sobre el propio Rahner. Sin embargo, la experiencia de autotranscendencia humana y la autocomunicación de Dios libre y gratuita se encuentran enraizadas en los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola.

Esto nos lleva a tomar conciencia que la experiencia de libertad y de la gracia no se reduce a una simple actividad, o participación de una actividad religiosa. Por lo contrario, es la experiencia del Espíritu Santo que nos diviniza y nos hace partícipes de su misterio. Es el Espíritu de Dios que opera en cada uno de nosotros, a fin de que todo aquello que experimentamos sea una auténtica amplitud y profunda experiencia de Dios¹.

De este modo la experiencia de Dios es una experiencia original y única permitiendo al hombre no sólo experimentar el don de la libertad, sino el don y libre amor de parte de Dios. Es Dios que sale de sí mismo para entregarse a la humanidad y hace partícipe al hombre de su felicidad. La autocomunicación divina se hace históricamente presente en el misterio de la encarnación del Hijo de Dios, el cual constituye el misterio indecible y desbordante que fundamenta, anima y sostiene al hombre.

La autocomunicación en la persona debe ser pensada a partir de la propia experiencia de Dios. Esta experiencia implica un encuentro real, dinamizado por la fuerza del Misterio santo. Sin embargo, el ser humano se encuentra en el límite de poder expresar en palabras aquella experiencia que se da en libertad, porque es misterio.

Esta libertad es la búsqueda de sentido en la existencia del hombre. Se vuelve un

¹ El Espíritu Santo da a los discípulos el acceso a la verdad plena (Jn 16,13), les hace comprender y acoger el Evangelio y les mueve a dar testimonio del mismo. A su vez, la fuerza del Espíritu es portador de libertad: “Donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad” (2 Cor 3,17b). Es el mismo Espíritu que tienen presencia y acción en los Ejercicios Espirituales y en las reglas de discernimiento.

Misterio porque está orientada al Dios incomprensible, que sólo en la revelación se hace presente en el camino del ser humano, como advenimiento absoluto, manifestándose como objetivo de esperanza en el hombre. La libertad es un misterio que nos conduce a pensar ¿De qué manera Dios se presenta en nuestras vidas?

Pretendemos apuntar los elementos que favorecen la experiencia de la autocomunicación de Dios por medio de la gracia y la libertad humana teniendo su ápice en el amor. Este amor comprende radicalmente a la persona en respuesta no sólo de donación de un sí a Dios, sino que es un amor que impulsa y posibilita el poder *encontrar a Dios en todas las cosas*², que es fundamentalmente el ejercicio de la libertad.

Reflexionar la libertad cristiana como encuentro y posibilidad de una autotranscendencia absoluta nos remite indudablemente al hecho histórico-salvífico de Jesús de Nazaret, en Él se encuentra la más alta expresión de libertad de entrega y elección por el amor a la humanidad. Jesucristo nos revela el misterio de nuestra vida, porque nos revela la presencia en ella del amor de Dios, que fue el sentido y finalidad de su vida, o si lo queremos en términos ignacianos: que fue su Principio y Fundamento.

Por último, presentamos la actualidad de los Ejercicios como experiencia de Dios, que pasa de la grandiosidad de la creación donde yo soy criatura, a la cercanía de alguien que me ama, me elige y me envía. La sinergia que se da en el método ignaciano posibilita que esta experiencia de Dios sea auténtica y que nuestra libertad sea llevada a su máxima exigencia para encontrar el verdadero sentido de nuestra vida.

1 LA LIBERTAD COMO ACCESO

La teología de Karl Rahner muestra profundamente que el ser humano puede experimentar a Dios desde la profundidad de su corazón, colocando en diálogo las preguntas, desafíos y sucesos que trae consigo. El hombre, como ser de trascendencia, está constitutivamente abierto al Misterio, que es origen último y radical que constituye el

² “Buscar y hallar la voluntad divina” EE 2. “Encontrar a Dios”, “ver a Dios en todas las cosas” EE 235, 236. Esta máxima ignaciana la encontramos impregnada en la mayoría de sus escritos como fórmula que resume la mística ignaciana. Por ejemplo: “En una carta a Antonio Brandao sobre la oración de los escolares, Ignacio escribe que, fuera de los Ejercicios diarios de piedad corrientes ‘se puede ejercitar en buscar la presencia de nuestro Señor en todas las cosas, como en el conversar con algunos, andar, ver, gustar, oír, entender, y en todo lo que hiciéremos, pues es verdad que está su Divina Majestad por presencia, potencia y esencia en todas las cosas’ [Epp III, 510]. Esta fórmula era muy querida a Ignacio. ¿Qué entendía Ignacio por ‘buscar la presencia del Señor en todas las cosas’, que Nadal equiparó con su famoso *simul in actione contemplativus*?” BARRY, William. *Encontrar a Dios*. In: GARCÍA, José (Dir.). *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 2007. v. 1, p 746.

dinamismo de su libertad.

Rahner señala que esta experiencia de trascendencia, del ir más allá de lo común y lo cotidiano, está presente en el curso ordinario de la vida humana de modo atemático. Los seres humanos hacemos preguntas. Y toda respuesta específica abre otras cuestiones. Hay una búsqueda inalcanzable e insistente en nuestras mentes, que no pueden detenerse ante ningún resultado objetivo específico. Nuestras preguntas no tienen fin. Ellas se abren para lo interminable e infinito.

Siempre que nuestras mentes se muevan para aprehender un objeto individual del conocimiento, como un libro, una planta, llegamos a conocerlo sólo a la luz de un horizonte más amplio. Lo que es conocido y nombrado como objeto individual, se conoce teniendo como telón de fondo el conocimiento de otros objetos posibles. Este telón de fondo generalmente es “conocido” sólo implícitamente.

Conocemos objetos específicos contra un horizonte que no presenta límites. Rahner ofrece dos bellas imágenes para esta experiencia de libertad, experiencia del Misterio infinito, que ocurre como horizonte en nuestro conocer cotidiano. La primera imagen es la de una pequeña isla en medio de un océano ilimitado del misterio sin nombre que la rodea³; la segunda imagen es la de la noche silenciosa en medio de un desierto sin caminos, recordándonos el abismo en el que estamos insondablemente arraigados⁴.

La experiencia de libertad es la abertura a lo infinito e indeterminado, es el movimiento de la continua trascendencia, que busca la presencia del Misterio que, por su vez, fundamenta la existencia del ser humano en sus búsquedas de cada día. Sesboué lo reafirma de la siguiente manera:

La búsqueda, pues, del misterio absoluto de Dios, que reside en toda la experiencia trascendental está impulsada por la iniciativa de Dios que quiere autocomunicarse y entregarse graciosamente al hombre, de tal forma que esta búsqueda tiene su meta y su punto de partida en el Dios de absoluta proximidad e inmediatez⁵.

Esta relación con el Misterio de Dios es el modo en que específicamente tenemos acceso a Dios. La experiencia de libertad nos dispone frente a Dios y las cosas, por lo cual emerge la afirmación de que el hombre, a través de su libertad, puede determinarse y disponer de sí como un todo de una vez por todas. Por consiguiente, se puede afirmar que esta libertad es el

³ Misterio sin nombre que rodea la isla de nuestra conciencia.

⁴ Cf. RAHNER, Karl. *Experience of the Holy Spirit*, p. 196.

⁵ SESBOUÉ, Bernard. Karl Rahner et les chrétiens anonymes. *Études*, Paris, v. 5, n. 361, p. 525, nov. 1984.

fundamento de la salvación o condenación absolutas, realmente definitiva. Para Rahner el sentido de la libertad es:

Siempre y en cada acto libertad hacia el mismo misterio divino, por medio del cual está sustentada y capacitada, cada acto libre será esencialmente un acto de autoentrega del hombre a la disposición indisponible de Dios y en este sentido un riesgo confiado. En la historia de la experiencia de esa libertad aparece lentamente cómo Dios se comporta para con ella, que en su atrevimiento ha de confiarse incondicionalmente a lo indisponible⁶.

Así pues, esta experiencia se hace comprensible si se funda en la única evidencia inaferrable del misterio. Estamos siempre familiarizados con él. Lo amamos ya siempre, incluso cuando –asustados por él o incomodados por su estímulo– queramos apartarnos de él o dejarlo estar⁷. Nada sabe el hombre más exactamente en su última profundidad que el hecho de que su saber, es decir, lo que así se llama en la vida cotidiana, está vinculado irrefutablemente al Misterio que lo sustenta y embarga.

Indudablemente, esta experiencia de Dios se da en el encuentro íntimo y personal con Dios, es una experiencia del espíritu. Cuando más allá de toda seguridad concreta posible todo suena a silencio sagrado, cuando todo desaparece como una bienaventuranza inefable e inasible, sabemos que no sólo el espíritu humano, sino el Espíritu Santo está obrando de hecho en nosotros, poniéndonos en la inmediatez del Misterio de Dios⁸.

Para poder “experimentar este Dios que no tiene nombre, que es insondable, silente, más, al mismo tiempo, próximo en su amor”⁹ necesitamos solamente vivirlo y experimentarlo en la propia libertad y gracia. Es ahí donde logramos tener este encuentro y comunión, que se ofrece en la iniciativa de Dios mismo, del Dios de la gracia y de la libertad. “Experimentar directamente a Dios es encontrar realmente el Dios vivo y verdadero, que merece el nombre que anula todos los otros nombres”¹⁰. Por eso la libertad no solo es la autorrealización de la persona, sino también será, el lugar “donde se da una trascendental abertura hacia el Dios infinito, o sea en la persona espiritual”¹¹.

El acceso a esta libertad vivida por el hombre es la autorrealización del propio ser humano delante de Dios, una autorrealización de cara a Dios. Esta libertad es la potestad que el hombre tiene sobre sí mismo como una unidad y un todo. No es una facultad de hacer esto y

⁶ RAHNER, Karl. *Teología de la libertad*, p. 230.

⁷ Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 40.

⁸ Cf. RAHNER, Karl. *Experience of the Holy Spirit*, p. 199.

⁹ CAMPOS, Luciano. *O mistério santo*. p. 146.

¹⁰ *Ibid.*, p. 146-147.

¹¹ Este material finito es el lugar exclusivo de la libertad humana. Cf. RAHNER, Karl. *Dignidad y libertad del hombre*, p. 265.

luego lo otro, de modo que los resultados de estas acciones particulares permanezcan desligadas entre sí o estableciendo acciones que hay que calificar moralmente. Cada acción que realiza el hombre, constituye un obrar y vivir. Por ello, el hombre no sólo obra bien o mal. Como afirma Rahner, las malas acciones libres marcan el objeto que le está ordenado, la esencia interna y propia de la libertad¹².

Dios ha creado la libertad no como posibilidad de un establecimiento subjetual y creador de lo bueno y lo malo, sino como posibilidad del establecimiento creador de lo bueno. Por eso la libertad se yerra a sí misma, de lo cual ciertamente es “capaz”, cuando es una libertad mala¹³.

Esta libertad es un acceso a lo definitivo, a la autodisposición y en la decisión de las relaciones para con Dios. Esto puede ser una perogrullada, como indica Rahner, pero es el acontecimiento espiritual y personal, único e irrepetible de cada ser humano delante de su propia experiencia de Dios.

Así se explica que la auténtica relación con Dios es la que se realiza de manera efectiva, discreta, profunda, silenciosa, llegándose a situar en la trascendentalidad ilimitada del espíritu personal, es decir, cuando es asumido en la proyección hacia el bien absoluto. Este acceso a la libertad nos permite integrar la verdadera decisión fundamental, que es el amor a Dios, la cual es la única relación original¹⁴.

A partir de esta relación auténtica con Dios y de la propia experiencia de libertad es que podemos lograr identificar y acceder a la presencia del otro, de comprender sus diferencias, de corresponder a sus necesidades, de tener compasión y solidaridad por aquel que sufre.

Al actuar así a la semejanza de Dios, se conoce a Dios por analogía, porque reconocemos a Dios en el rostro del pobre, que es al mismo tiempo el que sufre por la negación del pecado social-estructural, y aquel a través del cual, por una praxis solidaria, se llega a Dios y Dios llega a nosotros¹⁵.

Por consiguiente, cuando hablamos de una experiencia de libertad nos tornamos plenamente conscientes de nuestra realidad, “es por dónde el cristiano encuentra la presencia de Dios y en dónde podrá mostrar a los otros el sentido cuando se afirma al decir en actitud de

¹² Cf. RAHNER, Karl. Culpa-responsabilidad-castigo en la visión de la teología católica. In: *Escritos de Teología VI*. Madrid: Taurus, 1969, p. 247.

¹³ *Ibid.*, p. 247-248.

¹⁴ En el capítulo 2 en el nº 8 *Sobre el amor como llamada y respuesta*. Enunciábamos lo siguiente: La libertad tiende a integrar las dimensiones de la persona en una determinada dirección, esta dirección es el amor, la única integración total de la existencia humana.

¹⁵ TABORDA, Francisco. *Cristianismo e ideología*, p. 47.

adoración ‘mi Dios’¹⁶. Es acceder a la propia experiencia de Dios, que nos revela en el rostro del otro, la esperanza y el amor incondicional. Una experiencia que nos impulsa a amar profundamente, como aquella experiencia a la luz del Evangelio de aquel que yace a la vera del camino (Lc 10,25-37). Solamente así, es que podemos hablar de una experiencia de libertad como acceso al inefable misterio sagrado.

Rahner afirma lo siguiente:

Cierto que esta afirmación nos manda admitir nuestra entrega al inefable misterio sagrado y aceptarla con libertad, misterio que como tal se hace tanto más radical para nosotros cuanto más se comunica él a sí mismo y cuanto más nos dejamos dar nosotros esta comunicación en lo que llamamos fe, esperanza y amor [...] Se nos dice también que quien se confía absolutamente no es absorbido por otra cosa que por la cercanía del amor infinito, está dicho que quien entra por el camino infinito llega y ha llegado siempre a término, y que la pobreza absoluta y la muerte de aquellos que se confían a esto y a toda su crueldad, no es otra cosa que el principio de la vida infinita¹⁷.

2 MISTERIO Y LIBERTAD

La apertura y receptividad del espíritu humano nos orienta constantemente más allá de lo concreto hacia una realidad perceptible porque se nos dona. Esta presencia que dirige nuestra mirada, ese horizonte infinito que enmarca y que orienta toda nuestra experiencia de libertad, es el Misterio que indudablemente es el Dios que conocemos por la Revelación de Jesucristo.

A través de la Revelación, este Misterio inefable irrumpe en una radical cercanía en la historia humana¹⁸. No es que la Revelación haga inválida la comprensión de Dios como Misterio. Por el contrario, continua siendo inabarcable, dándose a conocer, continua siendo inagotable, se revela como “el absoluto misterio santo en sí”¹⁹.

La Revelación designa un diálogo histórico entre Dios y el hombre, en el cual se da un acontecimiento, que es transmitido a todos. Este acontecimiento es la autodonación divina al ser humano. No es que en la Revelación se nos comunique algo sobre Dios, sino que es Dios mismo que se autocomunica en amor divino.

Para Rahner, el hombre es un ser orientado hacia el misterio. Lo constata por medio de la propia autocomunicación de Dios, como fundamento último y teológico de la libertad. Esta

¹⁶ Ibid., p. 47.

¹⁷ RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 158. [el subrayado es nuestro].

¹⁸ Cf. RAHNER, Karl. *Sobre el concepto de misterio*, p. 94.

¹⁹ Ibid., p. 94.

autocomunicación es el horizonte que posibilita, sostiene, eleva y finaliza la trascendencia²⁰ del hombre a la cercanía e inmediatez con Dios mismo.

El hombre, en esta inmediatez con Dios, presenta un conocimiento y amor, que es el ser de la ilimitada trascendencia y de todas sus realizaciones espirituales. Es en la experiencia de libertad donde se potencializa el conocimiento y el amor. Es el *hacia dónde* que ha estado presente, aunque no delimitable, ni disponible, ni objetivable, como el Misterio santo. Este Misterio orienta toda la vida humana en conocimiento y libertad, por lo que corresponde analizar esto que denomina Rahner: *libertad es Misterio*.

2.1 Libertad es un Misterio

La libertad es un misterio porque lo es solamente desde Dios y hacia él, y porque éste es esencialmente el Misterio incomprensible que, en cuanto tal, es precisamente el *desde dónde* y *hacia dónde* de la libertad.

El fundamento de la libertad es el abismo del misterio, que nunca puede concebirse sólo como lo “aún no sabido”, pero desde luego comprensible, sino más bien como el dato más originario de nuestra experiencia trascendental relativa al conocimiento, que en su incomprensibilidad innata y permanente constituye el fundamento de posibilidad de comprender todo aquello que se encuentra de único dentro de su horizonte²¹.

Este horizonte se muestra, se hace presente, y lo hace atrayendo hacia sí, originando el movimiento espiritual humano en el que permanece como causa originaria y fundamento. Es un movimiento de la libertad hacia la trascendencia y realización que apunta y abre a lo definitivo, al Misterio.

El ser humano se realiza siempre en un proceso de constante extraversión, salida incesante de sí mismo. Por nuestra condición espiritual existimos en una apertura radical de nosotros mismos: apertura a “lo otro”, a lo distinto, apertura a la realidad y al Misterio. Esto nos habla ya de una característica propia del espíritu: su constitución en la alteridad.

La disposición espiritual del ser humano está orientada hacia esta abertura, la cual nos pone frente al “otro” percibido como alguien diferenciado y singular, un sujeto sabedor y libre al todo. Estos “otros” es condición de posibilidad de vivir el misterio de la libertad, como disposición de sí, de estar dispuestos y abiertos a lo indisponible. Encontrar a Dios,

²⁰ Esta trascendencia no sólo es la condición de posibilidad de un conocimiento categorial en cuanto tal, sino también a la trascendencia de la libertad, de la voluntad, del amor. Es la que constituye al ser humano como libre.

²¹ RAHNER, Karl. *La gracia como libertad*, p. 52.

especialmente en cuanto santo y también en cuanto misterio “es en realidad una experiencia de ser encontrado desde siempre por una alteridad imperceptible. Es una experiencia en aquel a quien llamamos Dios que viene al encuentro del hombre, en el silencio, siendo entonces captado como absoluto e incomprensible”²².

La relación originaria con el Misterio²³ nos define esencialmente, y esto sin separarnos del mundo, antes a partir de él. El movimiento de trascendencia que nos caracteriza descubre la existencia humana como misterio, ese pequeñito y magnífico que vive en cuanto referido al Absoluto como fundamento²⁴. En otras palabras, ser humano consiste en asumirse y donarse al Misterio de Dios que nos constituye, pero no nos absorbe; no somos dioses, pero en el interior del Dios inefable hallamos nuestra verdad y nuestra salvación.

La dimensión espiritual del ser humano se traduce entonces en una apertura que, más allá de la realidad mundana, se allega al umbral del Misterio. El espíritu finito posee esa cualidad que le pone en sintonía con la trascendencia que, en principio, habría de serle extraña. Sin embargo, esta apertura no le pertenece como algo intrínseco y propio, sino como la acción del Misterio que “abre” la finitud para hacerla capaz de sí mismo.

La disposición espiritual del ser humano hacia la realidad refleja su orientación hacia el Misterio, cuando se acoge y asume sus experiencias de amor, soledad, esperanza, etc. Un Misterio que abre y atrae con su presencia la pobre finitud humana y hace de ésta una huella, pálido reflejo de la sobreabundancia de vida que desborda y se comunica desde sus profundidades. Sin esta condición espiritual resulta imposible hablar del Dios que se autocomunica.

El ser humano es el ser referido al Misterio santo porque su esencia propia, en tanto espíritu, es su trascendencia. Es el ser que siempre se ocupa del Misterio, incluso de manera atemática, en cada acto de conocimiento y en cada acto de libertad.

El hombre sabe en el acto mismo de su libertad quién es y quién quiere ser en esa libertad. Pero precisamente ese saber es él mismo; por eso no puede apartarlo de sí como si se tratase de una realidad objetiva y manipulable y así decidirse a sí mismo, una vez más y con claridad, lo que expresa en su libertad frente a Dios²⁵.

²² HIPÓLITO, Isaías. Sujeito, Mistério, Alteridade: Tópicos comuns em Karl Rahner e Emmanuel Levinas (I). *Brotéria Cultura e Informação*, Braga, v. 147, n. 1, p. 25, jul. 1998.

²³ Esta relación con el Misterio parte de una experiencia profunda, de una proximidad con Dios, que es la realidad indisponible y anónima. Es una experiencia gratuita del Espíritu que es dada en la fe y por medio de la gracia, la cual nos conduce y orienta para el Dios que trasciende. Es aquí, que para el ser humano comienza a tener sentido y profundidad el vivir una espiritualidad. Esto lo confirmaremos al tratar el tema de la espiritualidad ignaciana como una posibilidad de este Dios que trasciende totalmente y que se autocomunica libremente.

²⁴ Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 65.

²⁵ RAHNER, Karl. *La gracia como libertad*, p. 54.

Su libertad no puede comprobarse, ni determinarse en coordenadas de tiempo y espacio. El hombre, como sujeto consciente, madura su ser definitivo en la libertad, pero no puede objetivar con exactitud, ni siquiera para sí mismo, el resultado de su libertad. “No puede reflexionar objetual y adecuadamente, con absoluta seguridad, sobre la decisión de su libertad”²⁶.

Adentrarnos en la dinámica y reflexión de la libertad como carácter radicalmente misterioso nos conduce afirmar que la libertad no es sólo subjetividad, sino que se encuentra expresamente subrayada en cada acto libre donde el hombre dispone definitivamente de la totalidad de su realidad, es decir, en la que empeña esa totalidad de un modo libre, definitivo y claro²⁷. “Sólo así se puede hablar con verdad de un acto totalmente libre, pues, de otro modo se trataría de una aproximación”²⁸.

Por otro lado, el hombre encuentra su realidad y su libertad como una decisión arriesgada donde su vida no depende de sí mismo: se halla con ella entre las manos como lo dado ineludible, como una tarea irrenunciable que no puede sostenerse por sí misma. Entonces mira a su origen, a la fuente de la que procede su vida: Dios mismo como ser absoluto, que como último término, apunta la absoluta trascendencia del hombre.

Para Rahner, Dios es, el absoluto de la trascendencia del hombre, es apertura a la trascendencia del espíritu finito, el cual aparece como el Ser que se “manifiesta libre o bien se silencia, como el Dios de una posible revelación por medio de la palabra, por ser el Dios de una necesaria revelación por la palabra o bien por el silencio”²⁹. El propio Misterio santo es un aspecto originario esencial y permanente de la realidad total del hombre y que está presente en forma silenciosa, pero que ilumina claramente la unidad interna del mensaje cristiano de forma libre en el hombre.

Por consiguiente, la persona es tal en cuanto sujeto espiritual libre, entregado a sí mismo, que se realiza en un constante trascenderse, en la apertura a la alteridad y la comunicación. La persona se encuentra ante un Dios libre, cuya libertad sólo existe desde Dios y hacia Dios.

La libertad es un misterio, es esencialmente el incomprensible que, como tal, es el *de dónde* y *hacia dónde* de la libertad. No obstante, este saber sobre la libertad, que juzga, decide, arriesga y objetiva, no se comprende como lo definitivo en el hombre, sino que se comprende tal como es desde Dios como misterio, como aquello que oculta es irreflexivo de su

²⁶ RAHNER, Karl. *Teología de la libertad*, p. 226.

²⁷ Cf. RAHNER, Karl. *La gracia como libertad*, p. 53.

²⁸ Ibid., p. 53.

²⁹ RAHNER, Karl. *Oyente de la palabra*, p. 124.

libertad.

El hombre entiende a Dios como Misterio, donde la revelación de Dios aun siendo autocomunicación de sí mismo al hombre no agota su incomprendibilidad. Dios se entrega y se revela como Misterio. Dios no es un objeto del conocimiento del hombre, sino que es primacía de su amor, paso que a continuación analizaremos.

2.2 *Perichóresis* del conocimiento y amor

Para nuestro teólogo alemán, Dios ha dejado de ser evidente en el mundo, con una evidencia clara y objetiva. Por tal motivo, sitúa el misterio de Dios en el corazón de la experiencia del hombre, en aquello que lo constituye como tal y lo realiza en su esencia más profunda: el *amor interpersonal*. La importancia de hacer del amor el centro de la propia autocomprensión.

Ahora bien, la libertad con que un sujeto encomendado a sí mismo acepta a otro sujeto significa, en última instancia, amor. Por consiguiente, cuando reflexionamos sobre la trascendencia como voluntad y como libertad, hemos de tener presente el carácter amoroso del *hacia dónde y de dónde* de la trascendencia. Es el *hacia dónde* de una libertad absoluta, el cual actúa con libertad amorosa como el “sin nombre” y como el que dispone absolutamente de todo sin dejarse dominar por nada.

Desde la perspectiva antropológica, el amor siempre implica encuentro, relación y diálogo en la doble referencialidad que constituye a la persona: Dios y el prójimo. Estos serán los dos aspectos inseparables, pero distintos, del acto fundamental que decide la realización de la persona según la vocación divina que se le ha concedido. Amor a Dios, amor al prójimo serán siempre indisociables. La cuestión se hace más compleja cuando, en su evolución, Rahner formula su ya conocido *theologumenon*³⁰ sobre la unidad de ambos, considerando el amor al prójimo como el primer acto religioso explícito³¹:

³⁰ La tesis de Karl Rahner está referida en su texto *Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo*, donde expone la comprensión de esta unidad en términos de identidad, como acto primario del amor a Dios, un amor que está explícito y sustentado “por esa apertura confiada y amorosa hacia la totalidad de la realidad que sucede en el amor al prójimo” RAHNER, Karl. *Sobre la unidad del amor a Dios*, p. 289. Rahner justifica su tesis central a través de dos *theologumenon*, uno perteneciente a la teología escolástica y otro elaborado por él mismo a la luz del primero. Cf. CORDOVILLA, Angel. La unidad de amor a Dios y amor al prójimo Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar. *Gregorianum*, Roma, v. 90, n. 1, p. 30, genn. 2009.

³¹ La fundamentación bíblica de Rahner para estas afirmaciones se basa siempre en el NT y muy especialmente en la 1 Jn y el discurso escatológico de Mt 25. Su comprensión, así como la fundamentación bíblica de la misma, pueden iluminar de qué modo están interrelacionadas la vida y praxis cristiana en el mundo (amor al prójimo) con la praxis sacramental y litúrgica (amor a Dios) en un movimiento siempre bidireccional. La postura de Rahner aquí se limita a destacar la prioridad existencial del amor al prójimo sobre la base de la prioridad absoluta del amor de Dios. De este modo, la verdadera respuesta de amor a Dios pasará siempre por el prójimo dada la condición

El acto del amor al prójimo es, por tanto, el único acto categorial y originario en el que el hombre alcanza la realidad entera categorialmente dada, realizándose totalmente frente a ella y haciendo en ella una experiencia de Dios trascendentalmente, gratuita, inmediata³².

Esclarecer esta cuestión tiene una importancia capital, pues supone considerar que el camino del amor entendido como compromiso existencial con los demás en la historia puede ser la puerta de acceso a un encuentro con Cristo y descubrimiento del Misterio santo que nos envuelve. Es decir, el amor al prójimo, desde el teologúmeno rahneriano, tiene un valor mistagógico por el que, en la medida en que se descubre el valor incondicional del otro y del amor al otro, se puede ir descubriendo al Dios que se hace presente en el rostro del prójimo, el Dios con cuyo amor amamos.

El hombre es autoposesión, capacidad de disponer de sí para su realización en el amor. Libertad y amor se convierten en dos realidades centrales para determinar la verdad del hombre. En el capítulo anterior, hacíamos referencia de que el amor, para Rahner, es la unidad y el primado del amor al prójimo como el acto fundamental que abarca la existencia entera, es acontecimiento y fruto de la autocomunicación de Dios al hombre que lo posibilita. Es el acto en que el hombre acepta libremente la referencia trascendental de sí mismo a Dios. Es un ejercicio de libre autodisposición hacia Dios.

Para Rahner el amor al prójimo y a Dios son dos momentos inseparables que remiten uno del otro. Este amor es la experiencia más básica y universal convirtiéndose por antonomasia en una experiencia auténtica de libertad. El pensamiento de Rahner apunta que en el conocimiento, libertad y amor se da en una inclusión recíproca, una *perichóresis*: “la esencia del espíritu es *uno* en la *perichóresis* de conocimiento y amor”³³. Es el centro y núcleo del conocimiento donde se encuentra el amor, del que vive el conocimiento mismo, ambos constituyen la actitud fundamental y total del ser humano. Es el mismo sujeto humano que

mundana de la persona y la radical trascendencia de Dios. Cf. CORDOVILLA, Ángel. *La unidad de amor*, p. 30-31.

³² RAHNER, Karl. *Sobre la unidad del amor a Dios*, p. 288.

³³ RAHNER, Karl. *Sobre el concepto de misterio*, p. 62. Nuestro teólogo alemán utiliza repetidamente la expresión “perichorese” para explicar la unidad original entre ambas potencias en el espíritu humano. Citamos algunas de ellas: “La perichorese recíproca de la connaissance et de la liberté se réalise naturellement et résout la question de la prééminence de la connaissance et de l’amour en une unité plus originelle de la nature de l’esprit, laquelle se décompose elle-même dans la dualité de connaître et aimer” RAHNER, Karl. *L’obscurité de Dieu*. In: CONGAR, Yves. *Le service théologique dans L’Église*. Paris: Cerf, 1974. p. 256. “*Verum y bonum*, conocimiento y amor, a pesar de sus perichóresis y de su unidad trascendental [...] son la diversidad más originaria, de forma que ninguno de los dos puede concebirse como mero aspecto del otro” RAHNER, Karl. *El Dios trino como principio y fundamento trascendente*, p. 425.

conoce y ama en un solo acto fundamental con dos momentos intrínsecos en recíproca relación y condicionalidad, que son el conocer y querer, inteligencia y amor.

Esta unidad originaria no es el resultado posterior, sino un dato previo, y sin ella el hombre carecería sin más de un conocimiento unitario. “El amor a Dios no es algo que sólo posteriormente a su conocimiento pueda según los casos producirse o no, sino que como momento intrínseco del conocimiento es no menos *condición* que *fundamento* de éste”³⁴. Este conocimiento se autotrasciende en un acto más abarcador, el amor; y sólo tornándose e integrándose en el amor se puede llegar a la perfección de su esencia. El ser uno del hombre se realiza también en el amor. Amamos porque hemos sido amados y podemos amar en el Amor que permanece en el horizonte del Misterio.

Esto sólo puede suceder si se entiende el conocimiento y la voluntad en su último fundamento esencial como facultad para aquello que sólo puede aprehender por ser más que ella misma. Es el objeto mismo del conocimiento, más precisamente, el misterio en tanto característica esencial propia del objeto, el que lo obliga llegar a ser amor.

El amor es la voluntad iluminada hacia la persona, la afirmación voluntaria de ésta en su singularidad irrepetible e indeducible. Pero esta voluntad es la que actúa Dios en la posición de un ente finito. [...] Lo contingente finito es iluminado en el libre amor de Dios para consigo mismo y, en tal amor, para con su obra puesta libremente. Con ello aparece el amor como la lumbrera del conocimiento de lo finito, y, puesto que sólo conocemos lo infinito a través de lo finito, aparece también como la luz de nuestro conocimiento en general, siendo así en último análisis el conocimiento únicamente la claridad luminosa del amor³⁵.

Es evidente que el pensamiento rahneriano parte de un análisis del conocimiento humano para fundamentar la posibilidad del saber teológico. Su propuesta es colocar el amor como centro de su propia auto-comprensión³⁶, pues él mismo va percibiendo que el hombre contemporáneo presenta la dificultad en percibir a Dios como una realidad evidente³⁷.

Este amor que menciona Rahner no es un acto habitual del hombre que simplemente llamamos amor. Es el amor auténtico, que alcanza su propia esencia en una hondura y condición absoluta, cuya autorrealización consistirá en la entrega y donación, acto sublime para el que

³⁴ RAHNER, Karl. *Oyente de la palabra*, p. 132.

³⁵ *Ibid.*, p. 130-131.

³⁶ Rahner ve en el amor la unidad que fundamenta el conocimiento, la voluntad y la libertad, prevaleciendo en el amor aquel dinamismo incontenible del espíritu, que es el amor a Dios, como momento interno de su conocimiento, su condición y fundamento.

³⁷ Benedicto XVI en su encíclica *Deus caritas est*, en el número 1, reafirma que las palabras de la primera carta de Juan (1 Jn 4,16), expresan con claridad meridiana el corazón de la fe cristiana, la imagen cristiana de Dios y también la consiguiente imagen del hombre y de su camino. El amor es la palabra epocal de nuestro tiempo que se corresponde con el centro y el corazón de la fe cristiana. Cf. BENTO XVI, Papa. *Carta Encíclica: Deus Caritas Est. Sobre o amor cristão*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 7.

sólo la gracia proporciona el coraje necesario para su entrega. Este proceso culmina en un descubrimiento, por la fe, de que Dios es amor ofrecido y que el amor, a su vez, la adecuada correspondencia a tal donación. De este modo el amor, actuando en relación al prójimo, debe considerarse como el principio intrínseco y condición de posibilidad del conocimiento de Dios y no sólo viceversa. Esta experiencia del amor se convierte en el lugar mistagógico privilegiado que reconoce implícitamente que “Dios es Amor” (1 Jn 4,8.16).

2.2.1 El amor a Dios como afirmación fundamental

Como hemos venido afirmando, en la propuesta de Karl Rahner es el amor a Dios es aquello que totaliza y da plenitud a la persona. Conocimiento y amor-volición viven de una mutua prioridad, se estimulan y fortalecen en una circularidad: *perichóresis*, son momentos internos y acto integrador de la existencia cristiana.

El amor a Dios como entrega radical, como un disponer de sí desde la libertad hacia la propia consumación, se expresa en un gesto privilegiado: *la oración*. En ella, el hombre entero, desde su “corazón”, se eleva o trasciende hacia la inmediatez de Dios, en un amor que se traduce en entrega, abandono y confianza. En la oración, el movimiento del corazón humano se sumerge en Dios como expresión de su vida así mismo entregada. La oración es palabra de amor, es: “toda elevación del corazón que apunta directamente a este Dios [...] Y la plenitud pura de esta oración en la que el hombre, cara a Dios, lo consuma todo en uno, en cuanto le es posible, tiene por nombre amor cristiano”³⁸.

Dicho amor a Dios nace de un diálogo entre la gracia y la libertad humana, don y respuesta. El hombre se consuma en el acto de amor a Dios desde la conciencia de ser amado incondicionalmente. Pero ¿Qué es este amor de Dios? Rahner lo define de la siguiente manera:

¿Qué es, pues, el amor de Dios? Podemos partir ante todo de nuestra experiencia humana (la misma Palabra de Dios, el Verbo, usa palabras y conceptos humanos cuando nos quiere hablar de sus misterios), y decir simplemente: lo que pasa en un alma cuando ama a otra persona, desinteresada y puramente, eso, transportado a Dios, será el amor de Dios: naturalmente, en una forma mucho más íntima, más desinteresada aún, más incondicional, más conforme con Aquél que es aquí el amado, Dios. [...] Pero tampoco ha de imaginarse el amor de que aquí hablamos como un bienquerer insulso, desinteresado por sernos en el fondo indiferente. No, el amor es por definición pasional; pero pasional con aquel impulso que empuja al hombre todo (carne y espíritu, y espíritu tomado como lo más íntimo del hombre total) a hacer saltar la estrecha esfera de *su egoísmo*, para darse todo (siquiera sea sólo su pobreza) en la *entrega* completa a algo superior a él; a olvidarse de sí mismo, porque *lo otro* se le ha hecho lo único importante³⁹.

³⁸ RAHNER, Karl. *De la necesidad y don de la oración*. 3.ed. Bilbao: Mensajero, 2004, p. 44.

³⁹ *Ibid.*, p. 45.

Este amor es fundamental al darse a sí mismo en un movimiento de salir de sí, de los propios intereses, de poder trascender en libertad, es aquello que le permite a la persona su integración, sentido y definitiva realización. Sólo en la relación de amor con Dios se realiza plenamente la persona y que este amor, se despliega a través de la totalidad de su existencia haciendo de ésta una entrega.

El *amor de Dios* es realmente la única *total integración de la existencia* del hombre, y sólo entonces habremos penetrado ese amor en toda su alteza y dignidad y grandeza integradora, cuando le hayamos entendido así; cuando hayamos sentido que debe ser él el contenido de ese momento de la eternidad temporal. Sin él, en efecto, ese momento no sería más que el juicio ya de antemano juzgado y sentenciado, *iam iudicatus est* (Jn. 3, 18)⁴⁰.

El amor interpersonal como radical entrega y movimiento de autotranscendencia hacia el otro, apunta siempre al Misterio del amor divino escondido en el corazón de la realidad. Reclama en su propio dinamismo el encontrar a Dios como fuente del amor, como interlocutor último de la existencia humana. Desde la fe, implica que el amor es posible por la gracia, amamos con y desde Dios que nos envuelve con su vida y su amor.

2.2.2. El amor a Dios, fruto de la autocomunicación divina

La propuesta de la teología rahneriana en relación al tema de la unidad de amor a Dios y al prójimo, no sólo se destaca por la perspectiva trascendental, sino por el tema de la gracia presente en la comunicación de Dios al hombre:

La gracia es Dios mismo, es su *autocomunicación*, en la que él, en tanto benevolencia divinizadora que es, se entrega al hombre. Aquí su obra es verdaderamente *Él* mismo, (como el comunicado). Dicha gracia, por tanto, ya desde su punto de partida, no puede concebirse como separable del *amor* personal de Dios y de su respuesta en el hombre⁴¹.

Cuando la gracia es comprendida así, como la obra del amor libre de Dios, entonces el hombre puede disponer sobre sí sólo en la medida en que “él es el dispuesto por ese amor divino”⁴². Esta experiencia originaria de Dios acontece frente al hombre mismo, “un hombre que es mundano, que está dado a sí mismo en libertad por medio de su entrada amorosa y de la

⁴⁰ Ibid., p. 97.

⁴¹ RAHNER, Karl. *O homem e a graça*, p. 83. [*El itálico es nuestro*].

⁴² Ibid., p. 84.

comunicación con el tú de la experiencia intramundana”⁴³. Estamos delante de un Dios que se inclina graciosamente sobre el mundo, donde su presencia es totalizadora y de entrega absoluta para con el mundo:

En ella nosotros, que hemos partido desde el mundo hacia Dios, volvemos con él en su salida al mundo; y estamos lo más cerca posible de él, donde él está lo más lejos posible de sí mismo: en su verdadero amor al mundo; porque, si Dios es el amor, estaremos lo más cerca posible de él, donde él se encuentra lo más lejos posible: en cuanto Amor en-amorado del mundo⁴⁴.

Podemos afirmar que se encuentra implícita la visión de Dios que se entrega, se abaja y en libertad, penetra la realidad que asume en la figura de Jesucristo, don supremo de su comunicación y su gracia. Amor a Dios y al prójimo se hallan en una auténtica unidad radical cuando se considera como punto culminante de la historia de la salvación a Jesucristo, en su unidad de Dios y el hombre es la garantía del amor de Dios a la humanidad⁴⁵.

Podemos decir que la afirmación de identidad entre el amor a Dios y al prójimo es el Dios que se entrega y se autocomunica como misterio al hombre. Rahner quiere situar el misterio de Dios en el corazón de la experiencia del hombre, en aquello que lo constituye como tal y lo realiza en su esencia más profunda, el amor interpersonal.

El ser humano se realiza en el amor en apertura radical hacia el Misterio santo, entregándose libremente. Por eso, la perfección cristiana del amor es idéntica a la doctrina paulina de la moralidad y santidad, que la gracia otorga en el santo Pneuma de Dios⁴⁶. Es el don lo que precede a toda realización de la persona, la cual puede actualizar su libertad, lo que ella misma es, siempre teniendo como horizonte el amor a Dios explícito y sustentado por esa abertura confiada y amorosa hacia la totalidad de este mundo.

Así pues, este amor de Dios es cuestión fundamental para la vida, donde nos conduce a plantearnos cuestiones decisivas, sobre nosotros y el modo en que accedemos al mundo y a nuestra propia experiencia de Dios⁴⁷. Este amor se hace evidente en la revelación de Dios en Jesucristo, quien es el modelo y arquetipo del ser humano. El hombre es autoposesión y capacidad de disponerse en sí para la realización de su amor. Libertad y amor se convierten en dos realidades que posibilitan la experiencia de Dios en el hombre como acceso al Misterio.

⁴³ RAHNER, Karl. *Sobre la unidad del amor a Dios*, p. 287.

⁴⁴ RAHNER, Karl. Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios. In: *Escritos de Teología III*. 3.ed. Madrid: Taurus, 1968, p. 55.

⁴⁵ Cf. RAHNER, Karl. *Amor SM*, p. 130.

⁴⁶ Cf. RAHNER, Karl. El mandamiento del amor entre los otros mandamientos. In: *Escritos de Teología V*. Madrid: Taurus, 1964, p. 497.

⁴⁷ Cf. BENTO XVI, Papa. *Deus Caritas Est*, n.2, p. 9.

Esta autocomunicación de Dios, prodigando su amor, que es él mismo, se pone al descubierto cuando asumimos que en Cristo tenemos el fundamento de ese amor: “Tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todos los que creen en él tengan vida eterna” (Jn 3,16), por lo que pretendemos desarrollar en algunas líneas el fundamento de la unidad del amor de Dios y al prójimo.

2.3 Cristo fundamento de libertad y amor

La experiencia de Dios en nuestras vidas está posibilitada por la apertura a la trascendencia, al tiempo en que ella misma es posibilitada por la autocomunicación de Dios y su gracia. La gracia, siempre es dinamismo que penetra lo humano y lo moviliza hacia la intimidad de la vida divina, estableciendo un diálogo entre Dios y su criatura. A partir de este diálogo y de esta nueva relación de amistad, es posible una intercomunicación humana en el amor radical, libre y amoroso de parte de Dios y el hombre. Es decir, en Cristo, tenemos el modelo que nos permite este diálogo, como identidad radical y relación personal con Él. Esta relación es fundada en el amor, es principio y fundamento de toda la vida cristiana. Rahner en su libro *Was heisst Jesus lieben?*⁴⁸ Desarrolla toda una bella consideración sobre el amor como riesgo de confiar en el otro:

El hombre se confía necesariamente a otros y tiene que confiar. Esta autoapertura de la propia persona hacia otro, este confiarse a otro, puede tener los grados más diversos de intensidad y las formas más distintas. Una de esas formas, quizá la más clara, pudiera ser el amor conyugal, por el que una persona se confía incondicionalmente (al menos en cierto sentido) a otra⁴⁹.

Demuestra que toda relación de confianza y de amor por el otro (prójimo) comprende una inevitable osadía de entrega, de aventurarse por amor en un sentido más profundo.

El amor a Jesús va más allá de todos los conocimientos e investigaciones realizadas en el campo de las ciencias bíblicas, históricas y exegéticas que pretenden dar a conocer el Jesús histórico, “podemos tratar de averiguar con toda exactitud lo que Él dijo, lo que pensó, lo que le sucedió, como reaccionaron ante Él los de su entorno, cómo se entendió Él a sí mismo”⁵⁰. Pero esto es insuficiente para Rahner, ya que siempre habrá un “‘excedente’ un más de libertad

⁴⁸ El libro utilizado es una edición española que se encuentra bajo el título: *Amar a Jesús Amar al hermano*. Cuando uno recorre sus páginas uno percibe la experiencia de Dios y de fe de nuestro autor y el influjo que recibió de la espiritualidad ignaciana. Karl Rahner discurre así sobre la riqueza y la fecundidad de la contemplación de los misterios de la vida de Jesús.

⁴⁹ RAHNER, Karl. *Amar a Jesús Amar al hermano*. Santander: Sal Terrae, 1983, p. 13-14.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 15.

que se arriesga, un más precisamente de *amor*⁵¹. Cuando únicamente se le ama y se le acepta, es que verdaderamente comenzamos un relación con Él, la cual consiste en un absoluto aventurarse.

Al afirmar esto, Rahner afirma que es posible “amar a Jesús, por ser Él quien es, con amor verdadero, auténtico, inmediato”⁵². Este amor se nos ofrece por la libre gracia de Dios que es más que una oferta: es amor divino que posibilita toda respuesta humana. Esta relación permanece viva y dinámica en la fuerza del Espíritu Santo, estableciendo un vínculo personal de amor inmediato y concreto⁵³.

La experiencia del amor verdadero a cualquier otra persona no es reprimida, suplantada o atenuada por este amor a Jesús. Sin embargo, este amor representa el presupuesto de la relación de amor y amistad con Cristo. Podemos leer en clave cristológica 1Jn propuesto por Rahner: “¿Cómo podremos amar a Jesús, a quien no vemos, si no amamos al prójimo, a quien vemos?”⁵⁴ A su vez, esta misma pregunta puede ser colocada en sentido inverso, ¿el amor al prójimo crece a través del amor a Jesús? , ¿por qué? El ser humano desde su creación está llamado a realizarse en la persona del Hijo desde su núcleo más personal. A toda persona se le ofrece la gracia y, desde su personal respuesta, siempre será acontecimiento de gracia, ser-en-Cristo, posible hermano y hermana de Él.

Este amor inmediato a Jesús, tal como aquí se entiende, no existe sin más desde el principio; tiene que ir creciendo y madurando; la tierna intimidad que es capaz de profesar es fruto de la paciencia, de la oración, del ir ahondando cada vez más en la Escritura; es el don del Espíritu de Dios [...] poseer tal amor es ya su comienzo: un comienzo que tiene prometida la plenitud⁵⁵.

No se trata de una aventura de amor o de simplemente imitar a Jesús, sino por el contrario es un amor que nos torna capaces de sentir y experimentar la gracia ofrecida por Dios. El amor a Jesucristo llega a ser posible por el poder del amor que ofrece siempre anticipadamente a nuestra libertad y que, en último término, es Dios mismo.

La comprensión del ser humano desde Cristo ha conducido reiteradamente a su descripción como alteridad querida por Dios para una relación personal que se realiza en la persona del Hijo. El hombre está llamado plenamente a la filiación divina desde la fraternidad en y con Cristo. Mirar al otro será siempre mirar a Cristo a través de sus hermanos (prójimo). Desde esta comprensión crítica del ser humano, de hermanos en Jesús, la lectura del

⁵¹ Ibid., p. 15-16. [*El itálico y subrayado es nuestro*].

⁵² Ibid., p. 23.

⁵³ Cf. Ibid., p. 25.

⁵⁴ Ibid., p. 26.

⁵⁵ Ibid., p. 26.

movimiento del corazón, que es el amor, pierde su impronta trascendental para adquirir todo su espesor cristológico: somos amados en el Hijo y en Él amamos a Dios y al prójimo.

Cuando el amor es verdaderamente entrega desinteresada y donación a imagen del amor de Jesucristo, en su radicalidad y verdad última, se muestra como imagen y semejanza, testimonio del amor escondido y misterioso que de Dios procede y en Él se pierde. Se transforma así en búsqueda y llamada al Otro divino, fuente del Amor que alcanza el corazón, el centro más íntimo de nuestro ser⁵⁶.

En el corazón se halla la profundidad abismal del hombre, lo más trascendente de sí y, al mismo tiempo, las funciones más importantes de su vida, allí toma la decisión fundamental que le decide ante Dios y donde, a su vez, Dios hace brillar su verdad y revelación (2 Cor 4,6; Ef 1,18; 1 Pe 1,19). El corazón es lugar de la persona, pero también el lugar del Espíritu Santo (Rom 5,5; 1Tim 1,5; 1 Pe 1,22). El hombre se encuentra con Dios en su corazón donde habita por la fe, es ahí donde la unidad de amor a Dios y al prójimo se realiza única y exclusivamente en la persona de Jesucristo, Dios y Hombre.

El amor cristiano al prójimo es la realización libre del cristiano que implica una radicalización de la dignidad del otro y de la gratuidad en la autodonación. La fraternidad cristiana es la concreción humana de la relación con Cristo. Significa el amor como una forma concreta de la realización del amor de Dios⁵⁷. El amor cristiano al prójimo posee, además, un significado salvífico que no acaba en el destinatario, sino que se abre a una nueva realidad: la fraternidad cristiana⁵⁸.

La radicalidad del amor al prójimo a la que alude Rahner es la radicalidad del amor en el interior de la persona y, por tanto, sólo posible por acción del Espíritu de Cristo. “Solamente en la fraternidad se encuentra el hombre como tal”⁵⁹, el hombre en último término “es un misterio; mejor dicho, *es el misterio*”⁶⁰.

En la vida cristiana del ser humano se transforma a través de la praxis del amor. Su relación con el prójimo en el axioma: “salva tu alma” conduce a un compromiso eclesial por la salvación del prójimo: “Salva a tu prójimo”. Sin embargo, no sirve cualquier tarea mundana,

⁵⁶ La expresión, *corazón como el centro más interno de nuestro ser* es una palabra utilizada por Rahner en varios de sus escritos y designa la autoconmunicación divina. Es una irrenunciable palabra original que nos conduce a la búsqueda de Dios, el ilimitado, que satisface completamente, el serio empeño por cumplir la voluntad de Dios. Sea como gracia, como don del Espíritu Santo, como el amor trinitario, sitúa la comprensión de la persona en el marco de la vida divina y en perspectiva de don y gratuidad. Cf. SCHICKENDANTZ, Carlos. *Karl Rahner una fuente de inspiración*, p. 493.

⁵⁷ Cf. RAHNER, Karl. *Quem é teu irmão?* São Paulo: Paulinas, 1986, p. 27.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, 28.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 51.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 51.

sino que, incluso en el máximo compromiso por el mundo y la humanidad, el amor cristiano al prójimo ha de recordar que sólo en Dios comienza y culmina la profunda solidaridad con los demás.

Solamente en el ámbito de la libertad es que el hombre tiene y puede ocuparse del amor al prójimo, hace que la persona se entregue a Cristo por medio de su hermano. Esa entrega consiste en confiarse simplemente en el otro, asumir los riesgos, tocar y curar las heridas del otro, hacerse cargo de la realidad. Nuestra libertad accede al misterio de Dios cuando el hombre se “abandona con confianza y amor [...] Es el misterio del hombre que se halla condicionado por el misterio de Dios”⁶¹.

Todo esto nos lleva a resaltar una característica significativa de la teología de Rahner, que no podemos dejar pasar por alto: *es la relación significativa desde la persona humana de Jesús*. Rahner asume que la única forma en la que podemos hablar de este encuentro de amor, real, entre Dios y el hombre, mediado por Jesucristo, ha de expresarse en términos de “un encuentro con el Jesús histórico de Nazaret”⁶².

Justamente este encuentro es expresado y considerado en el Verbo hecho carne. “La encarnación del Logos eterno es el final y punto de partida de todas las reflexiones cristológicas”⁶³. Para Rahner, Cristo es lo simplemente cristiano del cristianismo”⁶⁴, el núcleo de nuestra fe. Rahner declara que cristiano es aquel que en la dimensión de la historicidad reflexiva de la autocomunicación trascendental de Dios, ofrecida en libertad al hombre en la figura de Jesucristo, alcanzó su culminación. Esto caracteriza siempre a la teología cristiana en dos momentos: de un lado, una teología esencial trascendental que esboza una doctrina *a priori* del hombre-Dios y establece las condiciones de posibilidad para entender el mensaje cristiano, y por otro lado, una testificación histórica de que ello ha acontecido en Jesucristo⁶⁵.

La realidad humana alcanzable de Jesús, debe, por tanto, ser la realidad de Dios mismo, dirá Rahner llevando hasta el extremo las consecuencias de su reflexión que encuentran expresión en el célebre axioma: “La Trinidad económica es la Trinidad inmanente y, viceversa”. Esto que el genio teológico rahneriano expresa como “la realidad humana alcanzable de Jesús” está, en verdad, en similitud y alianza íntima con todo lo que es creado. La osadía teológica de Rahner va hasta el punto de decir que “como la historia misma lo muestra, Jesús tuvo una relación con Dios que fue

⁶¹ Ibid., p. 52.

⁶² RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 215. Esta perspectiva cristológica con la cual Rahner se muestra más identificado teológicamente, lo plantea González de Cardenal de la siguiente forma: El método cristológico ascendente, que comienza indagando cuál fue la primera expresión teórica de la fe en Cristo, las comunidades en las que surgió y las categorías utilizadas, tiene como punto de partida la historia de Jesús y es la desarrollada, en la antigüedad, por la escuela de Antioquia y, en la modernidad, por Pannenberg y Rahner, como partidarios de una cristología ascendente. Cf. GONZÁLEZ, Olegario. *Cristología*. Madrid: BAC, 2001, p. 18-19.

⁶³ Ibid., p. 19.

⁶⁴ Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 214.

⁶⁵ Cf. MAURICE, Evelyne. *La christologie de Karl Rahner*. Paris: Desclée, 1995, p. 170.

auténticamente una relación de criatura. Él rezó, él luchó para conocer la voluntad de Dios, él hizo sus propias experiencias humanas, incluso en el plano religioso, etc. Pero toda esta realidad humana era justamente aquella en la que Dios mismo podía estar auténticamente allí. Y en la historia de este hombre, muerte y resurrección incluidas evidentemente, se comunicó irreversiblemente al mundo”⁶⁶.

Para Rahner, Jesús es el acontecimiento central y mediador absoluto de la salvación. A partir de este supuesto se entiende que en el encuentro con Jesucristo se comunica al hombre, particularmente al creyente, el misterio de toda realidad y de la propia vida, como también, el hecho que en Él se da la comunicación definitiva de Dios; pero ese encuentro con Jesús implica dos condiciones: una relación en libertad y una relación que está dada por la fe⁶⁷.

Rahner argumenta que la relación con Jesús es personal, tanto desde arriba como desde abajo. Dicha relación fundada desde arriba parte del supuesto que “la fe cristiana confiesa que Jesucristo es el salvador absoluto, la mediación histórica concreta de nuestra relación con el misterio de Dios”⁶⁸ y que en él, Dios se comunica a sí mismo al hombre. Con la relación fundada desde abajo, ella se sustenta en la unidad del amor concreto al prójimo con el amor a Dios⁶⁹.

Esta relación de amor explicada y entendida desde la *perichóresis* es una relación, no un simple precepto que todo hombre debe de cumplir para acceder a la salvación, sino que supone desarrollarlo plenamente aceptando como su fundamento a Dios mismo, sin el cual el amor mutuo de los hombres no alcanza su profundidad radical, libre y definitiva. Este amor a Dios y el amor al hombre alcanzan su unidad radical, ya que “Jesús es el *absolutum concretissimum* y, en consecuencia, aquel ante quien el amor su concreción e inequívocidad más absolutas, aquella que el amor busca en razón de su propia esencia”⁷⁰.

Llegamos al punto de nuestra reflexión en que Jesús es el único fundamento que nos permite manifestar la comunicación absoluta, irrevocable y victoriosa de Dios como el Misterio absoluto de su amor a la humanidad. No en vano el mismo Vaticano II nos propone que el misterio del hombre se comprende a la luz del Misterio del Verbo (GS, n. 22). Con su Encarnación, el Logos nos abre el acceso a la vida de la Trinidad y la Trinidad se implica en la naturaleza humana y en lo creado.

La espiritualidad ignaciana nos invita en concreto hallar en el misterio de la Encarnación como Dios trabaja y opera en la historia de la humanidad, contemplando el Misterio

⁶⁶ LUCCHETTI, María Clara. Um Deus para ser amado, algumas reflexões sobre a doutrina trinitária em Karl Rahner. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 36, n. 98, p. 140, mai/ago 2004.

⁶⁷ “il s'agit pour lui non pas de partir de l'homme Jésus, mais de la relation qui existe de fait entre le chrétien croyant et Jésus-Christ” MAURICE, Evelyne. *La christologie*, p. 228.

⁶⁸ RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 359.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 361.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 362.

incomprensible de la plenitud de Dios. Se trata de un amor profundo en descubrir a Dios en todas las cosas, un amor cualificado, libre para elegir en todo lo que nos conduce en mayor servicio, amor y libertad⁷¹.

El diálogo que estableció Rahner entre la filosofía y la teología, siempre desde una perspectiva fundamental, tuvo como base y principio la espiritualidad ignaciana. A este respecto, podemos hasta el momento destacar que nuestro autor desenvuelve por medio de esta espiritualidad parte de su pensamiento y que se encuentra bajo dos ejes dinámicos que forman parte de la experiencia de Dios: la libertad y el Misterio.

Por un lado, la libertad propia del espíritu que determina lo más inapresable del misterio de la persona, su radical capacidad de ser alguien y no algo, irreductible, puesta en sus manos. De aquí se puede desarrollar una espiritualidad profundamente marcada por la praxis, la decisión, el compromiso y la tarea personal de encontrar la voluntad de Dios en su vida. Por otro lado, esto coexiste con una creciente dimensión mística, una aguda conciencia del Misterio santo que nos sobrepasa, amorosamente cercano, inalcanzable, inabarcable y que atrae a la persona al fin sólo como esperanza. Esto pone la base de una espiritualidad profundamente mística, de receptividad, de apertura y de acción. La conjunción de ambas en lo cotidiano y en todas las dimensiones de la vida de la persona dará la peculiaridad de esta impronta espiritual rahneriana.

La propuesta de los Ejercicios Espirituales es una propuesta de libertad para el ser humano, no sólo buscamos tener una verdadera experiencia de Dios libre y profunda, sino también, buscar y encontrar lo que verdaderamente da sentido a la vida. Por otro lado, la misma espiritualidad ignaciana desde sus raíces, se encuentra no sólo el vivir de una mística, sino que desde la misma Encarnación del Hijo de Dios como misterio nos abre la posibilidad significativa de una pastoral vigente e innovadora para mujeres y hombres de nuestra sociedad del siglo XXI y a ello pretendemos encaminar y desarrollar esta última parte.

3 EJERCICIOS ESPIRITUALES DE SAN IGNACIO DE LOYOLA COMO POSIBILIDAD A LA LIBERTAD

Los Ejercicios Espirituales⁷² se presentan como un camino a recorrer y a preparar aquellas elecciones y decisiones que nos conduzcan a encontrar la voluntad de Dios. Ignacio de

⁷¹ Cabe señalar que la espiritualidad ignaciana es una propuesta dentro de las variadas espiritualidades que ofrece la Iglesia a través de sus místicos.

⁷² De ahora en adelante al referirnos a los Ejercicios Espirituales utilizaremos las siglas: EE.

Loyola lo define como “todo modo de preparar y de disponer el ánimo para quitar de sí las afecciones desordenadas y después de quitadas, buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida”⁷³. Este es el presupuesto inicial de todo aquel que quiera emprender el camino, rastreando las huellas del Espíritu en su vida⁷⁴.

Este camino de los EE y búsqueda del Espíritu sin duda lo recorrió nuestro teólogo alemán, pues su teología y su experiencia de Dios esta indudablemente fundada y mediada desde la experiencia propia de los EE y de la propia espiritualidad que brota de los mismos⁷⁵. Rahner reconoce que para el conjunto de su teología la experiencia del Espíritu es un fundamento que posee una significación decisiva. Más aún, concretiza esa experiencia como “aquella experiencia específica de la cual Ignacio de Loyola, mediante los Ejercicios Espirituales quiso enseñar y conducir”⁷⁶ y expresa el “hecho histórico de que su propio teologizar parte de la experiencia de los Ejercicios ignacianos”⁷⁷.

La experiencia de los Ejercicios ayuda a percatarse, a caer en la cuenta, a tomar consciencia,⁷⁸ de las características que identifican y configuran la vida de la persona –su manera de proceder–, y en esta experiencia la persona se abre a otras posibilidades para examinar, ponderar, distinguir; para descubrir que las cosas pueden ser de otra manera. Esta apertura hace posible el camino para que la persona llegue a tocar su núcleo más profundo, la fuente de sus motivaciones, deseos y afectos más auténticos, y partiendo de esa autenticidad acceda a la posibilidad de eliminar todo aquello que está impidiendo hacer y decidir.

Los EE son esencialmente una escuela de libertad, lo podemos constatar a lo largo de todo su itinerario y estructura, desde el entrar en ellos “con grande ánimo y liberalidad [...] ofreciéndole todo su querer y libertad”⁷⁹ hasta el “Tomad, Señor, toda mi libertad”⁸⁰ pasando

⁷³ EE 1. Para el texto de los EE optamos por la transcripción de Cándido de Dalmases. Cf. DALMASES, Cándido. *Ejercicios Espirituales*: introducción, texto, notas y vocabulario. Santander: Sal Terrae, 1990.

⁷⁴ San Ignacio divide el libro de los EE en cuatro semanas, un bloque de anotaciones, adiciones y diversas notas y reglas repartidas a lo largo de los EE. Las cuatro semanas no corresponden necesariamente al tiempo real de siete días. En cada semana el ejercitante va recorriendo los caminos internos que se le van abriendo y por los que se va iniciando y adentrando en el Misterio de Dios, tal y como es presentado por Ignacio en su libro.

⁷⁵ “La espiritualidad de Ignacio, admitirá el propio Rahner, que nosotros recibimos juntamente con la práctica de la oración y una formación religiosa, fue para mí mucho más importante que toda la herencia filosófica y teológica dentro y fuera de la orden”. SANNA, Ignazio. *Karl Rahner*. São Paulo: Loyola, 2004, p. 45.

⁷⁶ “Vielmehr soll darin auf jene ganz spezifische Erfahrung hingewiesen sein, zu der Ignatius von Loyola durch die Exerzitien, die geistlichen Übungen anleiten und führen möchte”. *ST XII VORWORT*, p. 8 *apud* SCHICKENDANTZ, Carlos. *Karl Rahner una fuente de inspiración*, p. 492.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 492.

⁷⁸ “Awareness”: percatarse, tomar consciencia, caer en la cuenta de. Este término no es del lenguaje ignaciano. La expresión inglesa engloba todos estos conceptos sobre el tener conocimiento y percepción del: “estar consciente”, “caer en la cuenta la cuenta” o “tomar consciencia” de algo.

⁷⁹ EE 5.

⁸⁰ EE 234.

por el “quiero y deseo y es mi determinación deliberada”⁸¹. La libertad es el ingrediente principal para “hallar a Dios en todas las cosas”. Esta es la originalidad de Ignacio de Loyola: haber formulado las condiciones y el camino para que el hombre pueda escoger libremente.

Sin duda, los EE son una fuente directa y un camino que posibilitan tener una experiencia de Dios en libertad. Rahner estaba convencido de ello: “era Dios mismo a quien yo experimenté; no palabras humanas sobre Él”⁸². Los EE son una guía para una experiencia personal con Dios, donde el hombre y Dios se puedan encontrar directamente: “que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota, abrazándola en su amor y alabanza, y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante”⁸³.

El teólogo alemán tenía claro que para San Ignacio no era sólo ayudar almas, “sino comunicar a los hombres algo acerca de Dios y de su gracia, de Jesucristo crucificado y resucitado, que les hiciera recuperar su libertad integrándola dentro de la libertad de Dios”⁸⁴. La libertad dentro de los EE está relacionada directamente con el amor a Dios y el dejarse experimentar por Dios mismo, percibiendo las marcas y huellas de Dios en nuestras vidas. Ulpiano Vázquez lo relata de la siguiente manera:

Mistagogía es la manera como soy conducido, a través de las marcas de Dios en mi vida, es el sentido de esas marcas. Haciendo lectura de nuestra vida, vamos a ver las marcas que se encuentran allí, son indicadores del camino que Dios me hizo y me hace caminar. A través de ellas, vamos haciendo una teografía y una mistagogía de nuestra vida (Cf. 2 Cor 3, 1-3)⁸⁵.

Es evidente que no solamente los místicos, en el sentido estricto de la palabra, experimentan a Dios directamente. Por el contrario, el hombre de hoy puede tomar conciencia explícita de cómo Dios actúa de modo directo en todas las cosas que realiza, aceptando libremente la manifestación del Misterio⁸⁶. “Dios y la sorprendente libertad que le caracteriza y que sólo puede experimentarse en virtud de su iniciativa, y no como el punto en que se cruzan las realidades finitas y los cálculos que pueden hacerse a partir de ellas”⁸⁷.

Los EE nos presentan la mística de quien descubre a Dios en todas las cosas, la

⁸¹ EE 98.

⁸² RAHNER, Karl. *Palavras de Inácio de Loyola*, p. 10.

⁸³ EE 15.

⁸⁴ RAHNER, Karl. *Palavras de Inácio de Loyola*, p. 8.

⁸⁵ VÁZQUEZ, Ulpiano. *A orientação espiritual: mistagogia e teografia*. São Paulo: Loyola, 2001, p. 11.

⁸⁶ França Miranda reafirma en relación a la mística lo siguiente: “lo que antes estaba entregado a místicos y ascetas para llevar a los cristianos a una vida espiritual intensa (los “ejercicios” de San Ignacio, por ejemplo), debe ser hoy, tarea del propio teólogo para posibilitar simplemente que los hombres crean”. MIRANDA, Mario. *O mistério de Deus*, p. 204

⁸⁷ RAHNER, Karl. *Palavras de Inácio de Loyola*, p. 10.

espiritualidad del contemplativo en la acción⁸⁸. El amor dará tanto la clave de esta acción como la del seguimiento de Cristo, un amor trinitario entregado al mundo para su salvación. Por consiguiente, Rahner nos muestra que el objetivo central de los EE es “que Dios, en la sublimidad de su amor, nos diga algo, más allá de las consideraciones racionales, sean de inteligencia o incluso de fe”⁸⁹. El hombre puede experimentar a Dios libremente, más aún, experimentar a Dios en el amor que es el dinamismo de la imagen de la Trinidad en nosotros⁹⁰.

Es en la propia experiencia de los EE donde Dios aparece como el ser libre, personal e histórico que trasciende totalmente en el mundo y se revela libremente⁹¹. Para Rahner los EE de Ignacio son una “experiencia inmediata de Dios”⁹² (*unmittelbare Gotteserfahrung*). Este tipo de experiencia es más profunda y más radical que el encuentro con la propia oración litúrgica o mediada a través de las estructuras de la Iglesia. Sobre todo “en una sociedad secularizada y pluralista, la supervivencia del compromiso cristiano dependerá de un encuentro tan definitivo e inmediato del individuo con Dios”⁹³.

Cuando afirmamos que la libertad cristiana es un camino al misterio absoluto de Dios, partimos de la convicción fundamental que la espiritualidad ignaciana es un camino posible que sustenta y favorece a la persona a encontrarse directamente con un “Dios que se hace accesible en todo momento, (no solo en ocasiones especiales de carácter “místico”) y todas las cosas, sin necesidad de desvirtuarse”⁹⁴. Es la experiencia inmediata de Dios de la que nos habla Rahner y en la que aparece en el número 15 de los EE: “que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota”⁹⁵. De esta forma sabemos que los EE no son un sistema teológico, son una metodología orante para el cristiano que se encuentra delante de una elección y que para ello necesita la persona ver como se encuentra su libertad delante del desafío de buscar y encontrar la voluntad de Dios.

Esta experiencia inmediata de Dios parte de una reflexión realizada sobre los cinco sentidos espirituales de Orígenes y Buenaventura⁹⁶. Este último ayudara al teólogo de Innsbruck

⁸⁸ La espiritualidad ignaciana es espiritualidad de relación con el Dios del más allá de todos los mundos, que se revela libremente. Cf. RAHNER, Karl. La mística ignaciana de la alegría del mundo. In: *Escritos de Teología III*. 3. ed. Madrid: Taurus. 1968, p. 320.

⁸⁹ RAHNER, Karl. *Meditaciones sobre los Ejercicios de San Ignacio*. Barcelona: Herder, 1977, p. 259.

⁹⁰ Cf. RAHNER, Karl. *Meditaciones sobre los Ejercicios*, p. 260.

⁹¹ Cf. CAMPOS, Luciano. *O mistério santo*, p. 113.

⁹² ENDEAN, Philip. *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*. New York: Oxford University Press, 2001, p. 12.

⁹³ *Ibid.*, p. 12.

⁹⁴ RAHNER, Karl. *Palavras de Inácio de Loyola*, p. 13.

⁹⁵ EE 15.

⁹⁶ “A partir de la doctrina de San Buenaventura, muchos místicos vivieron y enseñaron la experiencia directa de Dios en el alma. Unos desarrollaron y aplicaron la doctrina de los sentidos espirituales, otros no conocieron esta doctrina, más entendieron siempre la unión amorosa como la más alta expresión de la mística terrena” CAMPOS, Luciano. *O mistério santo*, p. 147.

en el esfuerzo por tematizar y expresar lo que más tarde llamaría experiencia de la gracia⁹⁷. Mario de França señala que Buenaventura también percibe un conocimiento de Dios en sí, no mediático por cualquier criatura, pero que sucede *in caligine* (en la oscuridad). En tal conocimiento más se siente de lo que se conoce (*in caligine sentire Deum in se*) y añade que, ante ello, Rahner dice expresamente que Buenaventura apunta a una experiencia inmediata *sui generis*, más basada en el afecto, orientándonos así a buscar no el conocimiento intelectual sino el sentir⁹⁸.

Podemos distinguir esta experiencia de Dios inmediata del *raptus*, que es un conocimiento místico (normal) más elevado, aunque en la penumbra. El éxtasis, o para usar la terminología de Buenaventura, que evoca la pre-aprehensión (*Vorgriff*) de Rahner, los *excessus anagogici* penetran no en la luz de Dios, sino en la oscuridad divina. Buenaventura insiste en el carácter afectivo de esta unión, que se da en la cumbre del alma, dejando fuera cualquier actividad de la inteligencia. Es antes una ascensión del afecto que de la razón, más una unión que un conocimiento. Sin embargo, se trata de una experiencia inmediata de Dios (*sentire Deum in se*), aunque en la oscuridad (*in caligine*)⁹⁹.

Podemos afirmar que cuando Karl Rahner hace referencia a la experiencia inmediata de Dios estamos ante los frutos de sus lecturas y estudios realizados en los primeros años de su formación sobre la Patrística y San Buenaventura. Ya el teólogo de Innsbruck será más descriptivo y desarrollará este tema de la experiencia inmediata de Dios en un ensayo por ocasión del cuarto centenario de la muerte de Ignacio de Loyola¹⁰⁰.

Esta experiencia inmediata de Dios es constitutiva en el ser humano, ineludible, libre de toda representación del Dios que no puede ser confundido con ninguna otra cosa, el Dios verdadero. Es una experiencia trascendental que se da, sobre todo, en el conocimiento y la libertad. Esta libertad que impulsa no sólo a una experiencia contemplativa con el Misterio, sino que es elemento fundamental para discernir el modo como Dios se comunica en nuestras vidas.

La reflexión teológica de Rahner sin duda está fecundada y vinculada a la propia espiritualidad ignaciana y a la raíz mística que surge de la misma. Consigue dar una lectura genuina y creativa a su propia experiencia de Dios, y logra transmitir –mismo en la complejidad de su lenguaje– que el verdadero sentido y mensaje del cristianismo es la autocomunicación

⁹⁷ San Buenaventura es el que mejor desarrolla el tema de la acción salvífica de Dios en el ser humano. Cf. MIRANDA, Mario. *A Igreja numa sociedade fragmentada*, p. 214-215.

⁹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 215.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 215.

¹⁰⁰ La lógica del conocimiento existencial en San Ignacio de Loyola (*Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola*).

libre de Dios, la cual llega a su plenitud en Jesucristo, que es el encuentro real entre Dios y el hombre. El mismo Rahner lo afirma de la siguiente manera:

Espero que Ignacio de Loyola, el gran fundador de mi orden, reconozca que en mi teología es perceptible algo de su espíritu y de su propia espiritualidad. ¡Al menos, lo espero! Incluso tengo la opinión un poco inmodesta, de que en un punto o en otro estoy realmente más cercano a Ignacio de lo que estaba la gran teología jesuita de la era barroca, que no siempre fue suficientemente justa, incluso en puntos no carentes de importancia, a un legítimo existencialismo (si esto se puede decir) de Ignacio¹⁰¹.

El teólogo jesuita ve este carácter místico de los EE como una guía para la experiencia personal de Dios. Es dejarse llevar por el dinamismo del amor y entregar la propia libertad ante aquel que es Misterio absoluto. No se trata de una espiritualidad complicada, sino más bien es necesaria una mistagogía en la experiencia religiosa que facilite aquello que dice Ignacio al que da los Ejercicios: “deje inmediatamente obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor”¹⁰². Nos encontramos ante una mistagogía que nos permite acceder en nuestra propia experiencia inmediata con el Espíritu.

En uno de los escritos de Rahner hace la comparación de la espiritualidad ignaciana como una mística de cruz¹⁰³. Esta mística significa exactamente la posibilidad de bajar con Cristo al mundo para morir junto con él, es decir, la posibilidad de poder encontrar a Dios en la renuncia, en la actitud de la indiferencia; sólo ahí se hace posible hallar a Dios que le sale al encuentro en la cruz y no sólo donde él quisiera tenerlo.

Encontrar a Dios en este mundo duro y cruel, escindido y amenazador, para sentir, a través de sus gravosos contrastes, la única y feliz reconciliación en el amor, es preciso que el hombre no rehuya la cruz del Redentor y crea en el amor de Dios, aunque tenga que pender de su cruz en el mundo¹⁰⁴.

Esta mística ignaciana tiene la impronta de la *reditio in se ipsum* propuesta por Rahner con la característica de ser un “estar consigo” tomando consciencia y salir al encuentro del mismo Dios¹⁰⁵:

Encontrar *en* Dios la criatura misma en su naturaleza propia e independencia; encontrarla en medio de la inexorabilidad celosamente llameante del ser divino, todo en todas las cosas; encontrar todavía esta criatura allá dentro en el centro, encontrar lo pequeño en lo grande, lo limitado en lo ilimitado, la criatura (¡ella misma!) en el Creador¹⁰⁶.

¹⁰¹ RAHNER, Karl. *Experiences of a Catholic Theologian*, p. 11.

¹⁰² EE 15.

¹⁰³ La mística ignaciana de la alegría del mundo (*Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit*).

¹⁰⁴ RAHNER, Karl. *Meditaciones sobre los Ejercicios*, p. 259-260.

¹⁰⁵ Cf. SESBOÛÉ, Bernard. *Karl Rahner*, p. 44.

¹⁰⁶ RAHNER, Karl. *Eterna significación de la humanidad de Jesús*, p. 55.

Este encuentro con el Creador es el propuesto en la máxima ignaciana de: “encontrar a Dios en todas las cosas”¹⁰⁷, “ver a Dios en todas las cosas”. Dicha máxima sintetiza la mística ignaciana. La genialidad de Ignacio consiste en proponer al ejercitante a usar las potencias del alma¹⁰⁸ libremente, “para buscar con diligencia lo que tanto desea”¹⁰⁹. Ha venido a “buscar y hallar la voluntad divina”¹¹⁰ en la manera de conducir su vida. Esta voluntad se manifiesta en la libertad que tiene la persona para acoger a Dios en su vida, que es el propio Misterio santo.

Esta mística ignaciana, no es una simple reflexión de búsqueda y encuentro, es la misma experiencia del Misterio y autocomunicación de Dios a Ignacio. Es a partir de esta experiencia donde tantos jesuitas y laicos han vivido esa autocomunicación, según el modo de proceder ignaciano.

La experiencia de los Ejercicios es el camino existencial de la persona que debe proseguir en dirección a encontrar formas más creativas –y libres– que no solo expresen, descubran o hagan evidentes las distorsiones generadas en el orden de la vida personal por la presencia de las afecciones desordenadas, o las consecuencias de la presencia operante de la negligencia, de la indolencia y del descuido, sino que abran la posibilidad de un nuevo camino.

Los EE nos permiten configurar e interpretar la experiencia fundante con un Dios que se autocomunica de modo libre, de manera personal, como camino de profundidad existencial. Es la experiencia del Misterio de amor que provoca la libertad a una disposición interior para escoger un mejor horizonte, el que da sentido y posibilidad de la autorrealización del hombre.

3.1 Los Ejercicios Espirituales como lógica del conocimiento existencial¹¹¹

El teólogo de Innsbruck afirma que los EE son uno de los fundamentos más importantes del cristianismo occidental moderno. Es fundamental entender los Ejercicios como una mayéutica espiritual para guiar al ser humano al encuentro con Dios, dejando establecido que los EE no son en “modo alguno un libro de edificación, ni un compendio de ascética [...] ni un escrito doctrinal”¹¹².

Los Ejercicios son un método formal de un discernimiento para la vida, “una

¹⁰⁷ “El mismo Jerónimo Nadal equiparó con su famoso *simul in actione contemplativus*”. BARRY, William. *Encontrar a Dios*, p. 746.

¹⁰⁸ Memoria, entendimiento y voluntad.

¹⁰⁹ EE 20.

¹¹⁰ EE 1.

¹¹¹ Tomamos como referencia parte del texto de Karl Rahner ya citado en la nota a pie de página nº. 100. RAHNER, Karl. *Lo dinámico en la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1968, p. 93-181.

¹¹² RAHNER, Karl. *Lo dinámico en la Iglesia*, p. 99.

orientación, un conjunto de reglas, una indicación de lo que se debe hacer en caso concreto”¹¹³; son para encontrar la voluntad de Dios, decidiéndose y eligiendo en libertad. El primer paso para llevar a cabo este método ignaciano es: que la propia persona “quite de sí las afecciones desordenadas”¹¹⁴, para después buscar cual es la voluntad de Dios en su vida. Esto supone un crecer en libertad para poder tomar las riendas de la vida sin poner impedimentos a la acción de Dios y el paso por su vida.

Nuestro autor se pregunta: “¿Qué sucede en el caso de hallar la voluntad de Dios?, ¿qué es lo que se halla?”¹¹⁵ Son preguntas que nos conducen a reflexionar sobre la voluntad de Dios. Esta voluntad de Dios es un factor importante dentro de la propia experiencia de los Ejercicios. En el lenguaje ignaciano corresponde a la propia elección como parte fundamental de la decisión de la vida.

La teología ignaciana de Rahner apunta mucho más a ver los Ejercicios como elemento fontal para la recepción de una experiencia auténtica y libre, para así poder hallar la voluntad de Dios. Así afirma nuestro autor:

El hombre debe contar con la posibilidad, experimentable prácticamente, de que Dios le comunique su voluntad, una voluntad cuyo contenido no se puede sin más conocer mediante consideraciones racionales de la razón creyente basadas en las máximas generales de la razón y de la fe, y, por la otra, en su aplicación a una situación determinada, analizada también de manera racional y discursiva¹¹⁶.

França Miranda afirma que esta voluntad no se manifiesta adecuadamente en los cuadros tradicionales de la fe cristiana. Es necesario tener en cuenta la revelación libre en la historia de la salvación, que es la revelación por la palabra de un Dios vivo y personal. ¿Cómo se puede conocer la voluntad de Dios, cuando no es posible deducir a través de normas universales, principalmente cuando se trata de algo que se debe de hacer, algo que se debe llevar a cabo en libertad?, ¿cómo explicar la actuación directa del ser humano?¹¹⁷. La solución a estas cuestiones Rahner buscó en las reglas de discernimiento de espíritus, en específico en la regla número 330 de la Segunda Semana¹¹⁸.

Esta experiencia de los Ejercicios se vive en la profundidad y libertad de la persona. Es

¹¹³ Ibid., p. 99.

¹¹⁴ EE 1. San Ignacio entiende por afecciones desordenadas todos aquellos enganches que se interponen en el proceso de transformación y que nos impide ser libres.

¹¹⁵ RAHNER, Karl. *Lo dinámico en la Iglesia*, p. 100.

¹¹⁶ Ibid., p. 104.

¹¹⁷ Cf. MIRANDA, Mario. *A Igreja numa sociedade fragmentada*, p. 216.

¹¹⁸ “Sólo es Dios nuestro Señor dar consolación a la ánima sin causa precedente; porque es propio del Criador entrar, salir, hacer moción en ella, trayéndola toda en amor de su divina majestad. Digo sin causa, sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objecto por el cual venga la tal consolación mediante sus actos de entendimiento y voluntad”. EE 330.

un conocimiento experimentado, recibido por medio del propio Espíritu. Este conocimiento está situado dentro de una historia personal y una decisión tomada, orada. Es la búsqueda del *magis* ignaciano¹¹⁹, el cual corresponde a un desdoblamiento ontológico, a la búsqueda de sentido y de la propia voluntad de Dios. De este modo, la búsqueda de Rahner es a partir de una “ontología individual ignaciana”¹²⁰, la cual está presente en los Ejercicios ignacianos y es llamada de *lógica del conocimiento existencial*¹²¹. Dicha lógica sólo se puede lograr en la realización y conocimiento de la voluntad de Dios dirigida al hombre.

El teólogo jesuita no pretende hacer una teología de los Ejercicios como la que realizó Erich Przywara¹²², sino una asimilación original de los Ejercicios que sirvan como “objeto de la teología del día de mañana, pudiendo ser en cierto modo una fuente, no ya como la Sagrada Escritura y el Magisterio eclesiástico”¹²³, sino en el sentido de “una posible realización del esencia del cristianismo, sobre la que le es necesario reflexionar”¹²⁴.

Esta lógica del conocimiento existencial nos coloca como punto central *la elección* de los EE, la cual es pieza fundamental dentro de la experiencia del ejercitante: “Los *Ejercicios* son para san Ignacio ejercicios de elección”¹²⁵. Por otra parte, Rahner quiere destacar que en las reglas de discernimiento constituyen un elemento esencial para la elección¹²⁶, lo cual no significa una mera técnica, sino que es una praxis que provienen de la propia gracia, de modo que el ejercitante debe pedir a Dios: “mover mi voluntad y poner en mi ánimo lo que yo debo hacer”¹²⁷ y habiendo elegido que el mismo Dios *reciba y confirma* la elección¹²⁸. La lógica de conocimiento existencial se da, por lo tanto, como experiencia de la gracia, percibida en el acto de oración como movilización de la voluntad, mediante el establecimiento de un lenguaje entre Creador y su criatura¹²⁹.

¹¹⁹ “solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados” EE 23.

¹²⁰ RAHNER, Karl. *Lo dinámico en la Iglesia*, p. 125.

¹²¹ Cf. MAIER, Martin. La théologie des exercices de Karl Rahner. *Recherches de Science Religieuse*, Paris, v. 79, n. 4, p. 550, oct/déc. 1991.

¹²² Cf. RAHNER, Karl. *Lo dinámico en la Iglesia*, p. 94. Es importante resaltar la influencia que E. Przywara ejerció sobre Rahner, sobre todo en el modo de comprender los EE. El mismo Rahner reconocerá su influencia en su *Laudatio auf Erich Przywara*. RAHNER, Karl. *La gracia como libertad*, p. 305-313.

¹²³ RAHNER, Karl. *Lo dinámico en la Iglesia*, p. 96.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 97.

¹²⁵ RAHNER, Karl. *Lo dinámico en la Iglesia*, p. 104.

¹²⁶ Cf. *Ibid.*, p. 105.

¹²⁷ EE 180.

¹²⁸ Cf. EE 183.

¹²⁹ La oración es un tema importante dentro de la estructura de los EE. Solo enunciaremos lo que en la perspectiva rahneriana tiene su importancia. En la oración estamos ante la búsqueda del sentido radicalmente antropológico. La oración puede ser vista como una disposición atenciosa a los movimientos provocados en la propia sensibilidad. Es la escucha, que al mismo tiempo se dirige a Alguien que me moviliza y trasciende. Es el lugar donde alcanzamos aquella luminosidad subjetiva como conciencia de sí. Es el movimiento que emprende el ser humano como oyente del Ser como acto esencialmente existencial, deseo de trascendencia en su condición. Desde el ámbito teológico, la oración, dentro de los EE, es el lugar donde el hombre está en reverencia y amor, lugar donde abrimos el corazón.

3.2 Principio y Fundamento¹³⁰

Ignacio quiere dar al inicio de los Ejercicios un principio que siempre pueda recordarse por su evidencia y universalidad, que no requiera largas reflexiones ni consideraciones. Es una meditación que sirve como pórtico al comienzo de los EE, horizonte abierto donde queda planteado de modo explícito el tema de la libertad y la comunión con Dios, su salvación.

Con el Principio y Fundamento¹³¹ nos hallamos, ante un texto de características antropológicas, donde se muestra claramente la apertura del ser humano a la trascendencia de Dios que constituye el fondo de su ser y el sentido último de su existencia. El contenido del P y F es el siguiente:

El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue que el hombre tanto ha de usar dellas quanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas quanto para ello le impiden. Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es conocido a la libertad de nuestro libre albedrío y no le está prohibido; de tal manera, que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados¹³².

Son cuatro proposiciones estrictamente conectadas, el significado de cada una está relacionada y vinculada con el significado de todas las demás. La primera y más importante establece el propósito por el cual el hombre, es decir, cada ser humano, ha sido creado: *para alabar, hacer reverencia y servir a Dios y así salvar su alma*.

Para Ignacio, el hombre está destinado desde el comienzo de su existencia a la salvación, y, por lo tanto, se encuentra siempre bajo la voluntad salvífica universal de Dios que precede a toda forma de conocimiento y libertad. Rahner desde el comienzo de su formación como jesuita conoció y meditó el P y F, por lo que no es extraño que en su reflexión piense el hombre desde el inicio como redimido, como un sujeto que está permanentemente bajo el cuidado salvífico y

Esta oración es un acto no sólo de escucha y revelación, sino el lugar donde el Misterio penetra en nuestra humanidad. “Asumir el riesgo de orar y, al hacerlo, encontrarse con el Dios libre e indisponible, es algo de lo que nadie que busque a Dios se libra. Orar significa también enfrentarse a la duda que corroe y exponerse a la dificultad a veces existencial de no poder orar. Esto comprende el soportar la aridez y la soledad asociadas a la necesidad y a los beneficios de la oración”. LEHMANN, Karl. Introducción al libro *Acudir a Dios en la angustia*. In: RAHNER, Karl. *Acudir a Dios en la angustia: el sentido de la oración de petición*. Barcelona: Herder, 2016, p. 8.

¹³⁰ EE 23. Para Rahner la clave de interpretación para entender los EE es el propio Principio y Fundamento, como desdoblamiento ontológico, mistagógico, es la introducción al Misterio.

¹³¹ De ahora en adelante al referirnos al Principio y Fundamento utilizaremos las siglas: P y F.

¹³² EE 23.

el ofrecimiento de la gracia de Dios, de manera que está llamado, de un modo absoluto, a una meta sobrenatural. Lo que Rahner denomina como *existencial sobrenatural*¹³³.

Evidentemente, el teólogo alemán interpreta el P y F desde la perspectiva del existencial sobrenatural, como una realidad que básicamente determina al ser humano:

Hemos sido creados por Dios, colocados ante él, a él destinados, llamados a participar inmediatamente de su gloria. Pero nos hallamos todavía en la era del mundo, no donde nos corresponde estar eternamente. Esto pide humildad –reconocimiento de nuestro “estar de camino”– y valentía –tensión hacia la futura comunión con Dios–. De esta estructura existencial nuestra aparece claro lo que san Ignacio denomina alabanza, reverencia y servicio¹³⁴.

Si la primera proposición del P y F está marcado por un claro teocentrismo, el segundo afirma que el hombre se encuentra en el centro de la creación: “Y las otras cosas sobre la haz de la tierra son creadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado”¹³⁵. Aquí se encuentra expresado un estilo propio de los Ejercicios, un antropocentrismo que encuentra su contexto cultural en el humanismo renacentista de la época.

Rahner lo expresa del siguiente modo:

Por “las otras cosas” entiende san Ignacio todo cuanto se sitúa entre mi desnudo yo y Dios. Aquí entra mucho de mí, con lo cual soy “realmente idéntico” e instintivamente tiendo a identificarme. Durante los ejercicios he de situarme frente a todas estas cosas, comprender lo que de ellas me diferencia [...]. Lo que queda es “el alma desnuda”, la persona hecha por Dios libre y responsable de sí; que se contrapone a todo lo demás, lo acepta o lo rechaza, lo ordena y marcha con su decisión. Precisamente al hacer esto, el hombre alcanza a Dios y a sí mismo, encuentra la relación que media entre ambos. En principio, las “otras cosas” no están como obstáculo entre Dios y yo. No puedo pretender eliminarlas sin más. Se trata más bien de incorporarlas adecuadamente al servicio, de integrarlas hacia Dios¹³⁶.

La indiferencia ignaciana marcada en el P y F es la capacidad de tomar distancia de las cosas que hace posible mirarlas con la objetividad requerida para una mejor decisión¹³⁷. Por medio del “más” se busca aquello que “más” nos conduce al “fin que somos creados”. Es necesario tener una libertad interior con respecto a las cosas que normalmente nos impiden escuchar y percibir las señales de la presencia de Dios, para así poder encontrar desde la

¹³³ De esta manera, a través de ese existencial sobrenatural, se le ofrece ya al hombre, a todo hombre en cuanto tal, una apertura y donación de Dios a través de su autocomunicación gratuita. Es el dinamismo de su espiritualidad hacia la meta sobrenatural de Dios. Es el mismo Dios que ha creado a aquel a quien él puede amar de ese modo: *al hombre*. Dios le ha creado de tal forma que él pueda recibir este amor, que es el Dios mismo. Cf. RAHNER, Rahner. *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia*, p. 341.

¹³⁴ RAHNER, Karl. *Meditaciones sobre los Ejercicios*, p. 19.

¹³⁵ EE 23.

¹³⁶ RAHNER, Karl. *Meditaciones sobre los Ejercicios*, p. 21.

¹³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 25

disposición interior “lo que más nos conduce para el fin que somos criados”¹³⁸.

La indiferencia es algo que debe extenderse a todas las dimensiones de nuestro ser, incluidas la sensibilidad y corporeidad. No se reduce al simple propósito de no dejarse arrastrar por los demás. Exige, por el contrario, la distanciaci3n existencial y efectiva que libera a la voluntad incluso de las pre-decisiones anteriores¹³⁹.

Para el ser humano es importante el reconocimiento y aceptaci3n de los apegos, los cuales exigen una continua y reiterada conquista. Es la aceptaci3n de nuestra realidad como punto de partida para la libertad de poder decidir por lo mejor. “Es dejar que el Incomprensible disponga de uno, creyendo que tal disposici3n es obra de un amor infinito”¹⁴⁰.

La indiferencia ignaciana es b3squeda de la libertad que se da como tarea concreta, es el *magis* ignaciano que nos conduce por el camino m3s recto para m3s amar a Dios. La indiferencia en los EE no es la desaparici3n de la capacidad de amar, sino precisamente la libertad para hacerlo, sin estar apegado a ninguna dependencia que la paralice.

As3 cuanto m3s se ama a Dios tanto m3s se experimenta el distanciamiento de la dependencia de las cosas para poder escoger con un claro “s3” a aquello que nos conduce a Dios, que es, la b3squeda de su propia voluntad.

“La indiferencia no termina en s3 misma, sino que deja paso a la elecci3n de las cosas ‘que m3s conducen para el fin’. Es libertad para una decisi3n que, propiamente hablando, no es m3a, sino de Dios. Es su voluntad lo que busco al elegir”¹⁴¹. Porque es s3lo viviendo en libertad que el hombre tiene disposici3n sobre s3 mismo, sobre la totalidad de su existencia en un “estar dispuesto a cualquier mandato de Dios”¹⁴².

En este sentido la indiferencia se comprende como una actitud de o3r la nueva llamada de Dios para tareas distintas de las presentes y anteriores. Es hacerse continuamente indiferente ante la b3squeda de nuevos caminos e inquietudes, que nos conducen en el 3nimo de vivir un amor apasionado a la Cruz. El hacerse indiferente ignaciano significa querer ser, consciente y libremente, abiertos a la voluntad de Dios, como disposici3n fundamental que afecta todas las dimensiones del ser humano frente a Dios, frente a s3 mismo y frente a todas las cosas; una llamada que le obliga al hombre a salir de s3 para adentrarse en el Misterio santo.

¹³⁸ EE 23.

¹³⁹ RAHNER, Karl. *Meditaciones sobre los Ejercicios*, p. 26.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 26.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 27.

¹⁴² RAHNER, Karl. *La mística ignaciana de la alegr3a del mundo*, p. 327.

“Tal indiferencia se convierte en un buscar a Dios en *todas* las cosas, [...] lo cual significa buscarlo siempre donde quiere dejarse encontrar, y significa también buscarlo en el mundo cuando quiere manifestarse en él”¹⁴³.

3.3 El problema de la elección en los Ejercicios Espirituales

La elección¹⁴⁴ constituye sin duda una fase muy importante de los Ejercicios, situada a la mitad de su recorrido. Es una radical distinción entre un antes y un después en el proceso de los EE. El ejercitante entra en el proceso de decidir sobre el estado de su vida en una acción que es tanto del sujeto (que quiere disponer de sí) como del mismo Dios (que dispone a la persona para que le sirva)¹⁴⁵.

La propia experiencia de los Ejercicios ayuda a “percatarse”, a tomar consciencia,¹⁴⁶ de las características que identifican y configuran la vida de la persona, su manera de proceder, y en esta experiencia la persona se abre a otras posibilidades para examinar, ponderar, distinguir, discriminar; para descubrir que las cosas pueden ser de otra manera.

Esta apertura hace posible el camino para que el ser humano llegue a tocar su núcleo más profundo, la fuente de sus motivaciones, deseos y afectos más auténticos, y partiendo de esa autenticidad acceda a la posibilidad de eliminar todo aquello que está impidiendo hacer y decidir libremente de acuerdo con la voluntad de Dios.

Con la elección la persona está llamada no sólo a encarnar la voluntad de Dios, sino también a probar su disposición y libertad. Realizando primero un camino de oblaciones hechas en la meditación del Rey Eternal¹⁴⁷, de las Dos Banderas¹⁴⁸, en la tercera manera de humildad¹⁴⁹. Ignacio conduce a la persona en un proceso dinámico de experiencia para ordenar de otra manera la vida, cambiar la forma de proceder o de comportarse y configurar el proyecto de vida con mayor libertad y establecer así el rumbo que la persona quiere realmente darle a su propia vida¹⁵⁰.

De este modo se funden en el momento de la elección una decisión libre del sujeto y la

¹⁴³ Ibid., p. 328.

¹⁴⁴ El tema de la elección se encuentra entre los números: EE 169-189. La elección es el objetivo central en el proceso de los Ejercicios. Se trata, de que el sujeto encuentre el deseo de Dios en la disposición de su vida. Para ello será imprescindible que se detenga a analizar cuáles son los impedimentos de su libertad.

¹⁴⁵ Cf. EE 15, 135, 199.

¹⁴⁶ Ver nota a pie de página nº. 78.

¹⁴⁷ EE 98.

¹⁴⁸ EE 147.

¹⁴⁹ EE 167.

¹⁵⁰ Antes de llegar a la elección se presupone que la persona está más libre de sus propios afectos e inclinaciones.

decisión de Dios: “es la unión de voluntades entre el ejercitante y Dios”¹⁵¹. Así, el acto de elegir resulta ser una *determinación*¹⁵², un acto de la voluntad que resuelve la indecisión previa. Es sinónimo de resolución, decisión, osadía, audacia y valor. La elección, la determinación, es un acto humano por el que se juzgan distintas opciones y se decide una de ellas como la mejor para el sujeto. Pero, al mismo tiempo, el que decide queda determinado, se sitúa a sí mismo en algo que es nuevo.

El problema no es la elección como tal, centro de los EE, sino la libertad del sujeto y su disposición para llevarla a cabo. Es reconocer el amor que compromete radicalmente a la persona, es respuesta que corresponde a una donación de sí absoluta, y que, muchas veces, no es clara en el ser humano. Es ver si el hombre realmente está dispuesto al descubrimiento de la voluntad individual de Dios como vivencia primigenia de origen puramente divino¹⁵³. En el lenguaje rahneriano sería la última instancia de la aceptación o el rechazo de la autocomunicación personal de Dios como última dinámica de nuestra trascendencia.

Cómo Dios manifiesta su voluntad al sujeto individual es tema que Rahner desarrolla en la lógica del conocimiento existencial en San Ignacio. Dios quiere manifestar su voluntad dentro del marco de la revelación común de la Iglesia y de la razón¹⁵⁴, donde la realidad concreta sólo puede volverse consciente gracias al movimiento divino –mociones–¹⁵⁵ en la persona.

En el marco referencial de los Ejercicios, Rahner quiere mostrar que el segundo tiempo de elección es la experiencia normal que hace todo cristiano en el proceso de discernimiento de los EE:

En efecto, según san Ignacio, es precisamente sólo en la segunda semana cuando se hace elección. En la primera semana sólo se puede hacer propósitos que son sencillamente la aplicación de la propia vida de las reglas generales de la moral cristiana. Así pues, una discreción de espíritus que sea indispensable para la elección no tiene por qué aparecer antes de la segunda semana¹⁵⁶.

La búsqueda y el discernimiento de la voluntad divina, en el marco de los EE, es una experiencia eminentemente personal, singular y única. La convicción subyacente es que Dios mismo revela a cada uno lo que solo Él le puede dar a conocer. “Ignacio” –escribe Rahner–,

¹⁵¹ SAMPAIO, Alfredo. Elección. In: GARCÍA, José (Dir.). *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 2007, v. 1, p. 726.

¹⁵² Ignacio no utiliza el sustantivo decisión ni el verbo decidir, emplea determinar, determinación y otros. Cf. HORTAL, Augusto. Determinación. In: GARCÍA, José (Dir.). *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 2007, v. 1, p. 580.

¹⁵³ Cf. RAHNER, Karl. *Lo dinámico en la Iglesia*, p. 167.

¹⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 101.

¹⁵⁵ “San Ignacio habla de una moción divina de la que no se puede dudar que proviene de Dios” *Ibid.*, p. 141.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 140-141.

creo que Dios habla a cada hombre más allá de sus propias reflexiones: Quiero de ti esto y aquello, bien concreto”¹⁵⁷.

La naturaleza de la elección debe ser correctamente entendida, pues no se trata de elegir algo reconocido como razonable en base a criterios objetivos. Tal elección es, más bien, la elección del elegido, del llamado. Se trata de elegir personalmente lo que Dios ya ha elegido. Por eso, la elección consiste en escuchar lo que Dios ha dispuesto, “¿Qué debo hacer?; en la soberanía de tu voluntad, ¿qué quieres de mí?”¹⁵⁸.

3.3.1 Criterios para reconocer la *experiencia inobjetable de Dios*¹⁵⁹ en la elección

Ahora bien, un elemento fundamental en la elección además de la libertad es la propia manifestación del Espíritu, cuya acción en el ser humano es efectiva e inmediata. Es por medio de las consolaciones y desolaciones, interpretadas según su origen mediante las reglas de discreción de espíritus, que podemos conocer la voluntad de Dios, dado que esas consolaciones nos impulsan a elegir y realizar lo que Dios quiere de nosotros.

Las reglas de discreción de espíritus o, mejor dicho, la discreción misma como técnica aplicada de *comprobación*, no se refieren, pues, en sentido estricto a este género de moción divina, sino [...] a otros impulsos que *con la ayuda* de este género de experiencia divina se puede comprobar para decidir si provienen de Dios o no¹⁶⁰.

Estas reglas de discernimiento posibilitan y articulan de modo ordenado la evidencia fundamental de la experiencia de Dios en nuestras vidas. Ellas no sólo representan la aplicación y empleo de un método, sino que constituyen una orientación concreta de nuestra libertad hacia Dios. Tienen como propósito ayudar a la persona a situarse ante la elección desde la mayor libertad posible.

La importancia de las reglas de discernimiento es la de permitirnos el encuentro entre uno mismo y Dios. Discernir es iluminar e interpretar religiosamente nuestro mundo interno, esto es, ir aprendiendo el lenguaje de Dios a través de los movimientos afectivos que suceden en nuestro interior, es un ejercicio libre de escuchar el Espíritu. En la misma elección somos conducidos por el Espíritu, ya que Dios busca lo más profundo de nosotros. “El espíritu lo penetra todo, hasta lo más profundo de Dios” (1 Cor 2,10) y, por lo tanto, también alcanza lo

¹⁵⁷ RAHNER, Karl. *Meditaciones sobre los Ejercicios*, p. 15.

¹⁵⁸ Ibid., p. 14.

¹⁵⁹ RAHNER, Karl. *Lo dinámico en la Iglesia*, p. 139.

¹⁶⁰ Ibid., p. 141.

más profundo de uno mismo y del mundo. De ahí que el propio discernimiento no sea sólo un método, sino un estado contemplativo de orden místico.

Rahner plantea la naturaleza de la consolación en las reglas de discernimiento, en específico cuando hace referencia a la consolación “sin causa”, que el mismo Ignacio de Loyola explica de este modo: “sin ningún previo sentimiento o conocimiento de algún objeto por el cual venga tal consolación mediante sus actos de entendimiento y voluntad”¹⁶¹. El teólogo de Innsbruck considera esta regla como central en la caracterización de la acción inmediata divina en el ser humano.

Cuando Ignacio habla de la ausencia de la causa precedente, no pretende señalar que sucede de repente, o que Dios entra y sale a su antojo, sino por el contrario quiere subrayar que Él se comunica al hombre sin *mediación de cualquier objeto*. Esta interpretación no deja vacía, inconsciente o inocua la experiencia, pues Rahner apunta a su lado positivo “trayéndola toda en amor de su divina Majestad”. No a un objeto intermediario, pues es el mismo Dios que se comunica, atrayendo para sí al ser humano¹⁶².

La causa es sencillamente el objeto de la consolación, que está contenido en el acto mismo de la consolación. De aquí que el punto de partida y último criterio en la elección misma es la experiencia de la consolación: “el objeto de la elección es siempre sólo un medio para llegar a Dios, no Dios mismo, se trata, por consiguiente, de un objeto finito, que es distinto de aquello a que se refiere la primigenia experiencia de consolación”¹⁶³. Así pues, la consolación es principio y criterio último de discernimiento de la voluntad de Dios¹⁶⁴.

3.3.2 Conocimiento de la voluntad individual de Dios

La elección no sólo es elegir aquello para lo que soy llamando o discernir la vocación, sino es elegir unirme a la voluntad de Dios, es la propia experiencia trascendental entre la Infinitud y finitud. Es el Misterio de Dios siempre presente que nos embarga, donde nos abandonamos al carácter indisponible de la propia existencia, de tal modo que la misma elección es una experiencia originaria de Dios, una experiencia que posibilita el acceso al Misterio absoluto de Dios.

Para llegar a ello es necesario vivir el proceso de los EE que es un inmenso y hondo

¹⁶¹ EE 330.

¹⁶² MIRANDA, Mario. *A Igreja numa sociedade fragmentada*, p. 217.

¹⁶³ RAHNER, Karl. *Lo dinámico en la Iglesia*, p. 168.

¹⁶⁴ Recordemos que la libertad es un misterio porque sólo existe desde Dios y hacia Dios, lo que constituye el hecho de la autocomunicación de Dios como gracia, autocomunicación que, como horizonte, posibilita al hombre a la cercanía e inmediatez con Dios mismo.

despliegue de un acto, como menciona Gaston Fessard¹⁶⁵. El acto de abrirse a la acción trinitaria para vivir desde Dios y hacia Dios a lo largo de nuestra existencia. Para ello hay que preparar y disponer el espacio interior. “Mucho aprovecha entrar en ellos con grande ánimo y liberalidad con su Criador y Señor, ofreciéndole todo su querer y libertad”¹⁶⁶, deseando y esperando que Dios se sirva de él conforme a su voluntad, para así poder propiciar la libertad de elección.

Esta disposición que se pide en los Ejercicios es la misma disposición que se da al final de los Ejercicios, es un ejercicio continuo de “encontrar a Dios en todas las cosas”, el cual presenta repercusiones místicas y está vinculada con esta lógica existencial de san Ignacio.

Esta fórmula fundamental en la espiritualidad de san Ignacio tiene sin duda alguna sus raíces en su experiencia mística; es propiamente la tentativa del místico de traducir su experiencia para los demás haciéndoles partícipes de su gracia. [...] Ahora bien, este hallar a Dios en todas las cosas no es sino el ejercicio continuo de esa lógica existencial sobrenatural del descubrimiento de la voluntad de Dios mediante el experimento de la consolación¹⁶⁷.

Sólo en la lógica del conocimiento concreto se puede lograr la realización de la cosa misma, un conocimiento de la voluntad de Dios dirigida al individuo. Para Rahner encontrar la voluntad de Dios implica dos elementos importantes: el primero es la obediencia frente a Dios y el segundo la indiferencia ante los afectos. El hombre está dispuesto a hacer la voluntad de Dios y reconoce que al “hacerlo glorifica a Dios, a sus designios y a su majestad”¹⁶⁸.

Todo ello muestra que los Ejercicios no están pensados únicamente para hacer una simple elección de un estado concreto de vida, sino para introducir en todo estado de vida una estructura de elección. Es decir, lo que pretende la mistagogía de los Ejercicios es mucho más que llevar una decisión puntual, por muy determinante que sea, la elección supone escoger entre diversas alternativas; es una opción entre alternativas que remite a una *opción fundamental*.

3.4 La opción fundamental

La libertad, reflexionada como una definitiva disposición de sí mismo, se identifica con la realidad formulada bajo la expresión *opción fundamental*¹⁶⁹. En esta opción fundamental el

¹⁶⁵ FESSARD, Gaston. *La dialéctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 2010, p. 8.

¹⁶⁶ EE 5.

¹⁶⁷ RAHNER, Karl. *Lo dinámico en la Iglesia*, p. 165. [El subrayado es nuestro]

¹⁶⁸ RAHNER, Karl. La apertura hacia el Dios cada vez mayor. In: *Escritos de Teología VII*. Madrid: Taurus, 1969, p. 46.

¹⁶⁹ Rahner identifica la expresión opción fundamental como: *option fondamentale*. Cf. RAHNER, Karl. *La gracia como libertad*, p. 46. También podemos encontrarla en otros escritos como: acto fundamental de la libertad (*Grundakt der Freiheit*). Cf. RAHNER, Karl. *Culpa-responsabilidad-castigo*, p. 240.

hombre se realiza de una vez y para siempre, constituye su vida, su historia y el pluralismo de sus acciones libres, donde acontece la única decisión fundamental de la vida del hombre, que es su autorrealización. Ciertamente hay que tomar en cuenta que esa decisión fundamental conduce al hombre adentrarse en el conocimiento propio de su persona, por ejemplo: cuando la persona mediante el proceso transformador como son los EE va conduciendo y orientando su vida hacia Dios.

Para Rahner, la opción fundamental es la totalidad del único acto libre, que es la vida humana, única y limitada por el tiempo, porque cada acto de la persona se realiza en el horizonte de la totalidad de la propia existencia. La opción fundamental está presente y operante en las elecciones particulares y comunica a ellas un vínculo que unifica no sólo la decisión del hombre, sino la totalidad de su vida¹⁷⁰. Cada decisión, acto particular, adquiere una orientación y sentido.

El mismo P y F posibilita al ejercitante a encontrar esa orientación y sentido a su vida, pues la persona está de cara aquello que es esencial y fundamental en su libertad, autodisposición de encontrarse de cara a Dios.

La libertad concreta del hombre, por la que dispone de sí mismo como de un todo de realizar su ser definitivo delante de Dios, es la “unidad en la diferencia”, que ya no puede desentenderse de la *option fondamentale* formal ni de los actos libres y aislados del hombre; una unidad, pues, que es el ser concreto del sujeto libre realizado¹⁷¹.

Así pues, la opción fundamental consiste en una decisión fundamental de entrega y apertura absoluta y total a Dios como fin último de la existencia.

En las decisiones de la persona hay que distinguir siempre dos estratos: la actuación de la libertad originaria y su concretización corpórea y mundana. Las decisiones brotan del centro de su libertad personal, del núcleo más íntimo de su personalidad, se imprimen y se continúan en dimensiones de su naturaleza que no son idénticas con el centro originario de la persona. De tal forma, la persona se autodetermina y se asume, más o menos influenciada por la situación y realidad de su vida.

Dentro de la dinámica de los EE, la opción fundamental es el punto de encuentro y de diálogo con Dios y el ser humano, diálogo que se da como don gratuito de Dios. Es la radicalidad de un encuentro entre la libertad humana y la gracia de Dios. Esta opción fundamental sólo es posible cuando se acoge la acción de Dios en la vida, acción que es revelada en la figura de Cristo, el cual se convierte en orientación y modelo para reconocer cual es la

¹⁷⁰ La opción fundamental no se debe confundir con la opción de vida. En el fondo sólo existe dos alternativas la opción y la orientación fundamental: centrarse egoístamente sobre sí mismo o abrirse solidariamente al otro. Cf. ROQUE, José. *Evento Cristo e ação humana*. São Leopoldo: Unisinos, 2001. p. 134.

¹⁷¹ RAHNER, Karl. *La gracia como libertad*, p. 47.

voluntad de Dios en nuestras vidas.

La figura de Jesús es el lugar de manifestación, del encuentro, del modo como Dios asume toda nuestra realidad e historia y como en su vida la gracia se manifiesta en esta humanidad. Para Ignacio, no es posible hacer la elección entre alternativas de medios posibles si la opción fundamental por Cristo y por el Reino no ha arraigado en el ejercitante. Es decir, no podemos hablar de una elección posible sin un consentimiento a la radicalidad del seguimiento de Cristo.

La clave está en el amor, que por definición es la autorrealización una y entera de la persona. El amor compromete al hombre entero, en su libertad y disposición de entrega. El amor a Dios no es una intencionalidad cualquiera, ni una virtud entre otras, sino la aceptación libre y, en cierto modo, explícita del movimiento fundamental de la libertad en cuanto tal.

4 CRISTO MODELO DE ELECCIÓN¹⁷²

La elección es participación y extensión de sí del Padre en el Hijo y del sí del Hijo al Padre en el dinamismo del Espíritu. Elegir hacer la voluntad de Dios es participar de la esencia crística.

Lo crístico es dejarse ungir, impregnar, empaparse de esa voluntad. Toda la realidad está llamada a esta impregnación, y para ello hemos de ir realizando los actos, reconociéndolo en nuestras vidas y experiencia de libertad: “demanda conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga”¹⁷³.

Uno de los principales elementos a considerar es la propuesta ignaciana de contemplar la Encarnación del Verbo¹⁷⁴, que tiene como sentido último “salvar el género humano”¹⁷⁵. La contemplación de la Encarnación considera que el ejercitante pueda asumir que el Verbo se ha encarnado en una historia dispar. El ejercitante toma consciencia de los elementos disímiles que

¹⁷² Sería una omisión no colocar la importancia y relevancia de la figura de Cristo dentro del papel de los EE, sobre todo su centralidad en la Segunda Semana. Desarrollar el tema de la Segunda Semana nos llevaría a la prolongación de la investigación. Por lo que consideramos unas breves líneas a ello, reconociendo que la teología de Rahner está centrada en misterio de la encarnación del Verbo (es el modo más radical de Dios de autocomunicarse) lenguaje por el que la Infinitud se ha comunicado históricamente por medio de su palabra en la humanidad. Una autocomunicación donde Dios en su realidad más auténtica se hace el constitutivo más íntimo del hombre.

¹⁷³ EE 104.

¹⁷⁴ EE 101. Para Rahner la esencia principalmente del *Verbo* de Dios está contenido que él y sólo únicamente él es justamente quien comienza y puede comenzar una historia humana. Sólo se entiende qué es la Encarnación sabiendo lo que es justamente el *Verbo* de Dios, y que sólo se entienda suficientemente qué es el Verbo de Dios sabiendo lo que es la Encarnación. RAHNER, Karl. Para la teología de la encarnación. In: *Escritos de Teología IV*. Madrid: Taurus, 1965, p. 141.

¹⁷⁵ EE 102.

se encuentran en su propia historia y contexto. Es reconocer el amor que siente Dios por la humanidad, el cual se solidariza y se dona a sí mismo.

A este mundo donde en apariencia todo va al revés, donde todas las cosas aparecen sólo para precipitarse de nuevo en el caos tenebroso, donde la soberbia y la vileza hacen de las suyas [...] donde, principalmente, todo parece encerrado en sí mismo y apenas se presta oído al Dios del más allá, a este mundo quiso venir Dios¹⁷⁶.

Por consiguiente, “el ejercitante debe decirse: yo pertenezco a este mundo, es el ámbito de mi existencia”¹⁷⁷. La Encarnación es el modo más radical de autocomunicación de parte de Dios, siendo el misterio fundamental en el ser humano y en la historia.

La comunicación de Dios mismo es un elemento de la historia de la salvación como tal, por cuanto en ella aparecen dicha comunicación y la libertad de su aceptación o repulsa, realizada con toda la propiedad en la concreta corporalidad histórica del hombre y la humanidad¹⁷⁸.

Así pues, realizando la contemplación de la Encarnación, Ignacio convida al ejercitante a recorrer la vida de Jesús como lugar de manifestación de un Dios, que asume el todo de la realidad y humanidad en la historia. La salvación sucede en lo cotidiano, en el tiempo secuenciado, en el cual se va descubriendo un modo de ser marcado por el amor de Jesús. Es un Jesús que buscamos y seguimos, no como una simple imitación, sino como recepción de la gracia que se desdobra a través del misterio de Cristo.

Para el teólogo de Innsbruck los misterios de la vida de Cristo ocupan un lugar muy importante en su cristología, pues en ellos discurre sobre la riqueza y fecundidad de la contemplación de la vida de Cristo y el amor a Jesús:

Cuando se trata del sentido total y definitivo de la existencia humana, y si este sentido ha de ser el Dios incomprensible, entonces el sentido se convierte en el misterio al que hay que entregarse calladamente, con amor y adoración, para aproximarse a él. [...] Este sentido es el misterio que se apodera de nosotros mismos; su bienaventuranza se nos regala únicamente cuando nosotros afirmamos y amamos ese santo misterio por sí mismo¹⁷⁹.

La vida de Jesús de Nazaret nos revela el misterio de nuestra vida porque nos muestra la presencia en ella del amor y libertad en Dios, que es en el mismo P y F donde descubrimos ese misterio.

¹⁷⁶ RAHNER, Karl. *Meditaciones sobre los Ejercicios*, p. 135.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 135.

¹⁷⁸ RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 178.

¹⁷⁹ RAHNER, Karl. *Amar a Jesús Amar al hermano*, p. 72.

Ahora bien, la elección del Hijo por el mundo haciéndose mundo tiene su aspecto *kenótico*: “Siendo de condición divina no se aferró a su categoría de Dios sino que se despojó de sí mismo y tomó forma de esclavo” (Flp 2,6-7). Solo a través de la comunión en la misma elección de Cristo Jesús se puede dar la unión con él y con el Padre. Esta unión puede ser planteada en la tercera semana de los EE al proponer Ignacio el pasaje de Jesús en el huerto de Getsemaní¹⁸⁰. Allí la renuncia a la propia voluntad es puesta radicalmente a prueba: “Padre, que no se haga mi voluntad sino la tuya” (Mt 26,39; Mc 14,36; Lc 22,42).

Los Ejercicios son iluminados por la propia experiencia auténtica personal y libre, como los discípulos de Emaús (Lc 24,13-35), que manifestaron y compartieron su encuentro profundo con el Señor, un encuentro que provoca ir más allá del aparente fracaso para ahondar en la verdad de lo vivido. Es entender el camino del Señor conectado con los deseos, afectos más íntimos de la persona. La elección ignaciana no se entiende desde la propia afectividad, es la apertura, seguimiento e identificación del Rey eterno.

La experiencia de los Ejercicios sin duda es una propuesta vigente que sirve no solo como un principio transformador de la persona. Es el llamado que Dios hace a la persona para que “deseando y eligiendo lo que más conduce”¹⁸¹, como anuncian los EE, pueda encontrar la voluntad de Dios. Este llamando se puede resumir en tres etapas: a) Dios llama al hombre a existir: “el hombre es creado”¹⁸², b) le llama a una comunión de vida, misión y destino con Jesucristo: “quien quisiere venir conmigo”¹⁸³; y c) le llama finalmente a elegir siempre “lo que Dios nuestro Señor le diere para elegir”¹⁸⁴.

En este sentido la propuesta teológica de Karl Rahner nos conduce a descubrir esta llamada como experiencia de gracia y originaria de parte de Dios. Un Dios presente en la creación y en lo más íntimo del hombre. Esta experiencia trascendental de la persona humana hacia Dios es reforzada en la mística ignaciana de los Ejercicios, marcada por la libertad ofrecida al hombre por parte de Dios. Esta libertad conduce al hombre a la búsqueda, a elegir libremente, a poder encontrar a Dios en todas las cosas. Es el camino de libertad que emprende el hombre ante la atracción inexorable del Misterio santo¹⁸⁵.

La espiritualidad ignaciana, en palabras rahnerianas, es la búsqueda del Misterio sagrado

¹⁸⁰ EE 291.

¹⁸¹ EE 23.

¹⁸² EE 23.

¹⁸³ EE 93.

¹⁸⁴ EE 135.

¹⁸⁵ Martin Maier afirma que la tesis principal de Karl Rahner es la idea de una experiencia inmediata de Dios en la unidad del conocimiento, de la libertad y el amor de la persona hacia Dios. En ello se encuentra todo el eje central de la experiencia de los Ejercicios. Cf. MAIER, Martin. *La théologie des exercices de K. Rahner*, p. 553.

de Dios, el cual no permanece remoto y ni alejado, sino que nos acerca en una radical proximidad al mundo. Es la búsqueda existencial de Dios que ha dejado su huella en el corazón humano, se concentra en el amor, convirtiendo así en camino de búsqueda y encuentro con Jesucristo. Un encuentro que se da en libertad.

Sin duda la espiritualidad ofrecida por San Ignacio de Loyola fue fundamental en el pensamiento teológico de Rahner, en el encontramos elementos ignacianos que traspasan parte de su reflexión. Por lo que nos permitimos realizar una comparación para subrayar las convergencias y similitudes entre Ignacio de Loyola y Karl Rahner.

5 IGNACIO DE LOYOLA Y KARL RAHNER

Para el teólogo de Innsbruck la dimensión ignaciana influyó de modo profundo en la forma de comprender y entender la teología, sobretodo en el modo de experimentar personalmente a Dios el cual lo llamaba de misterio incomprensible e inagotable.

Rahner de algún modo logró reelaborar la propia espiritualidad, procedente de Ignacio de Loyola, estudiando su contenido teológico y encontrando en ella una inspiración central para su propia teología. No en vano el mismo Rahner la considera como una de sus principales experiencias como teólogo católico¹⁸⁶.

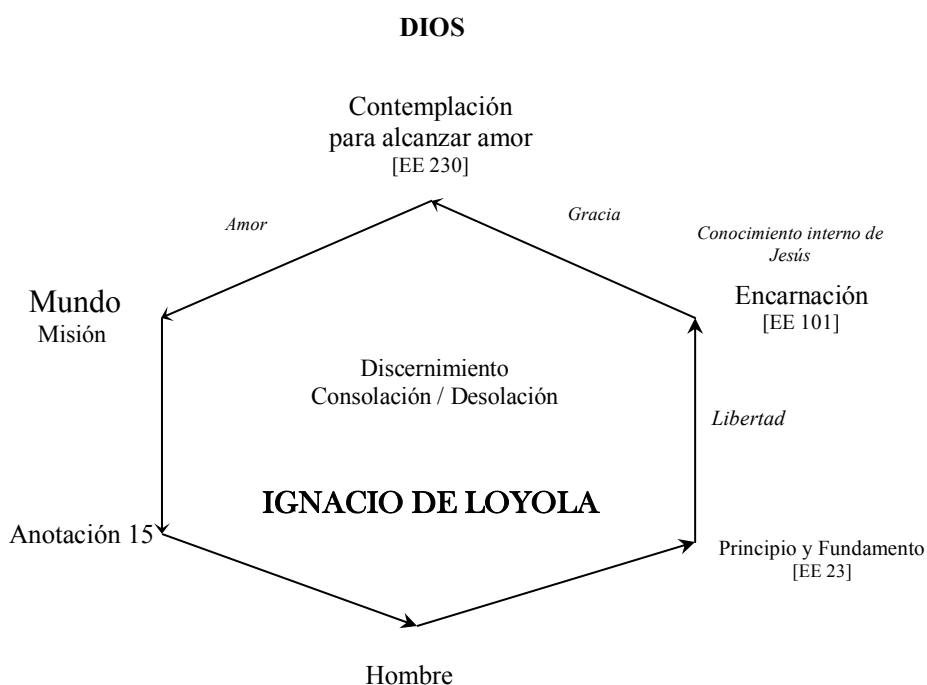
Este humus ignaciano no sólo fue inspiración para Rahner, sino también para otros grandes teólogos como Hans Urs von Balthasar, Erich Przywara, Pierre Rousselot, Henri de Lubac, por mencionar algunos. La espiritualidad ignaciana en estos teólogos significó un camino mistagógico en sus reflexiones y búsquedas por el misterio de Dios.

Por su parte, autores como Philip Endean, Declan Marmion, Roman Siebenrock, entre otros, han investigado las relaciones entre la espiritualidad ignaciana y la teología rahneriana. Sin duda, Rahner presenta una profunda relación de su teología con la espiritualidad e incluso en la mística, por lo que es considerado, por algunos, como un místico. Uno de los objetivos principales de su producción teológica a nuestro entender, consistió en identificar y desarrollar los caminos de una experiencia profunda de Dios, considerada como un itinerario general de salvación. Rahner se esfuerza por demostrar que en la historia de la salvación hay un recorrido de una vida que busca la senda del amor como fundamento y encuentro con Dios. Karl Lehmann lo sintetiza del siguiente modo:

¹⁸⁶ Cf. RAHNER, Karl. *Experiences of a Catholic Theologian*, p. 10-11.

Quien quiera conocer a Karl Rahner debería comenzar por estos escritos [*Palabras al silencio* y *Necesidad y beneficios de la oración*]. Uno percibe en ellos lo que hay detrás. Se puede estudiar cuanta filosofía o conocer cuanta historia de la teología se quiera: en estos opúsculos, junto a la tradición y el pensamiento filosófico, se ve ya una espiritualidad propia suya muy independiente y profunda¹⁸⁷.

Llegado a este punto nos permitimos mostrar algunos paralelismos entre Ignacio y Rahner usando como imagen dos hexágonos¹⁸⁸ los cuales se complementan uno del otro.



¹⁸⁷ LEHMANN, Karl. Introducción al libro *Acudir a Dios en la angustia*. In: RAHNER, Karl. *Acudir a Dios en la angustia*, p. 6.

¹⁸⁸ Cabe señalar, que esta idea de utilizar dos figuras geométricas fue tomado como fuente de inspiración al estudiar el esquema propuesto por Inácio Luiz Rhoden en su trabajo de disertación. LUIZ, Inácio. *A experiência humana de Deus*, p. 174.



Ambas imágenes tienen como base *el hombre*. Tanto en Ignacio de Loyola como en Rahner la preocupación central es el ser humano, por lo que sus perspectivas son antropocéntricas, pues el hombre es el destinatario de la gracia y salvación. En la parte más alta de las figuras se encuentra representado a Dios, cada uno desde su visión y perspectiva. En Ignacio tenemos a un Dios que trabaja y está presente en todas las cosas, propuesto al final de los EE que es la *Contemplación para Alcanzar Amor*¹⁸⁹. Mientras que en Rahner es el Misterio Santo como condición de posibilidad, realidad inefable, indisponible, anónima y horizonte último de la libertad.

En cada vértice se encuentra representada una temática en flujo ascendente (en sentido contrario a las manecillas del reloj) para su comprensión. En Ignacio de Loyola tenemos el P y F, parte fundamental para comenzar la experiencia de los EE: sentirse parte de una creación, como sujeto libre, llamado y en disposición abierta. Mientras que en Rahner es la propia experiencia trascendental que parte de una metafísica trascendental del ser creado, relación existente entre la Infinitud y finitud que constituye la estructura antropológica básica del ser humano y donde tiene su encuentro con la realidad. Naturalmente, tal experiencia trascendental

¹⁸⁹ EE 230-237.

no es sólo experiencia de un conocimiento puro, como bien lo indica Rahner, sino también de la libertad y voluntad.

En el siguiente vértice tenemos al Verbo encarnado en quien surge la Palabra que es escuchada y acogida libremente. Para Ignacio, el profundo sentido cristológico está presente a lo largo de la Segunda Semana de los EE, donde invita al ejercitante a meditar los evangelios a fin de recibir la libertad interior para ser un verdadero discípulo de Cristo. En la Encarnación¹⁹⁰ se encuentra la clave hermenéutica para comprender el sentido último de la historia de la salvación, la proximidad propia del amor del Dios trinitario. Para Rahner, la Encarnación es el modo por el que la Infinitud se ha comunicado históricamente por medio de su Palabra en la humildad de la carne y ha hecho de esta el marco de la salvación. De tal manera, la Encarnación es el principio clave de la interpretación cristológica del ser humano y de su elevación sobrenatural.

Para Ignacio, Jesús es el único modelo a seguir. Desde el coloquio de la Primera Semana¹⁹¹, la persona se cuestiona su relación concreta con Cristo, encontrando así, la respuesta a lo largo de la Segunda Semana, cuando el ejercitante profundiza en el *conocimiento interno* de Jesucristo y siente el deseo de *más amarlo y seguirlo*.

Continuando este flujo, pero ahora de modo descendente (lado izquierdo de la figura), se encuentra el *mundo* como lugar de misión y pasión por Dios que nos impulsa con audacia y creatividad a trabajar por el mundo y para el mundo, consecuencia de la propia espiritualidad ignaciana. Aquí se hace alusión a la frase *contemplativus in actione*¹⁹², que corresponde a un camino espiritual recorrido por el propio Ignacio y que de forma parecida han de recorrer los jesuitas y los laicos que desempeñan un apostolado. Es el camino que siguió Ignacio en el mundo como lugar de la propia búsqueda activa por Dios, que culmina en encontrarlo en todas las cosas, fruto de la propia experiencia de los EE.

Para Rahner, el mundo y la creación forman parte posible para conocer a Dios. Este conocimiento, de acuerdo con nuestro autor, presenta una típica duplicidad: “conocemos a Dios en cuanto fundamento del mundo, en cuanto garante de su existencia, en cuanto último fondo de todo lo que nos sale al paso en figura de hombre o mundo. Conocemos a Dios, por tanto, en

¹⁹⁰ EE 101-109.

¹⁹¹ EE 53.

¹⁹² Expresión clásica del ideal de perfección específicamente ignaciana propuesta por Jerónimo Nadal. Se encuentra en sus anotaciones al examen, escritas en 1557, en las que dice que Ignacio “sentía y contemplaba a Dios tanto en todas las cosas, actividades, conversaciones, a la manera de *in actione contemplativa*, lo cual solía explicar: que encontraba a Dios en todas las cosas”. WITWER, Antón. Contemplativo en la acción. In: GARCÍA, José (Dir.). *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 2007, v. 1, p. 457.

tanto que puede manifestársenos en el espejo del mundo”¹⁹³. El mundo nos revela el sentido y la acción misma de Dios.

La revelación es la característica esencial de ser libre. Dios siempre será el desconocido libre, porque caso no fuera, Dios no sería más que lo que conocemos positiva y naturalmente de él; no sería, por tanto, más que “el horizonte siempre lejano en que se desarrolla, según sus propias leyes, la finita infinidad del hombre: no sería más que la divinidad del mundo”¹⁹⁴.

En el siguiente vértice tenemos la autocomunicación de Dios, el cual explicamos en el desarrollo del primer capítulo. Es uno de los conceptos clave en la teología rahneriana: *la libre, gratuita y absoluta autocomunicación de Dios al ser humano*. Es Dios que dialoga, se comunica y se manifiesta y se le regala de tal modo que Dios en su propia realidad se hace el más interno constitutivo del ser humano¹⁹⁵. Por su parte, en la anotación 15 propuesta en los EE, el ser humano puede experimentar personalmente a Dios, es decir: “que el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota, abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante”¹⁹⁶. Con esta anotación, Ignacio expresa que Dios no solo comunicará su voluntad al ejercitante, sino que incluso le “dispondrá”, es decir, que Dios mismo, al comunicarse, no solo expresa su voluntad como un imperativo, sino que capacita al sujeto para que pueda llevar a cabo la misión que le es confiada.

Rahner encontró en la espiritualidad ignaciana una mistagogía, que es un viaje, un itinerario, de la inefable proximidad de Dios como experiencia en la búsqueda de la voluntad divina. La espiritualidad ignaciana significó un camino fecundo en su pensamiento, e Ignacio fue un maestro que le mostró el camino de disponibilidad y abertura al Espíritu:

Ignacio es un hombre, es un santo y un apóstol, porque él vive. Y si entramos, durante este santo sacrificio, en la luz y vida eterna del Dios trinitario, entonces alabamos y adoremos al Dios eterno. [...] Y es por eso que rezamos a este Dios eterno, el Dios de la vida de Ignacio, que nos da, a nosotros también, al menos una pequeña parte de su espíritu, del espíritu de rectitud masculina, el espíritu de la verdadera santidad que encuentra a Dios en todo, el espíritu de disponibilidad apostólica y misionera¹⁹⁷.

¹⁹³ RAHNER, Karl. *En el corazón de la espiritualidad ignaciana*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2009, p. 13.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 14.

¹⁹⁵ Cf. RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 29.

¹⁹⁶ EE 15.

¹⁹⁷ Sermón pronunciado para la fiesta de San Ignacio, 31 de julio de 1942, en la capilla del castillo de Mariakirchen (en Bavière). RAHNER, Karl. *L'esprit ignatien: Écrits sur les Exercice et sur la spiritualité du fondateur de l'Ordre*. Paris: Cerf, 2016, p. 595.

Desde esta perspectiva ofrecida entre Ignacio y Rahner, consideramos algunas pistas como propuesta pastoral que, de alguna manera, son producto de la gracia recibida a partir de los propios Ejercicios.

6 LA GRACIA RECIBIDA EN LIBERTAD A PARTIR DE LA EXPERIENCIA DE LOS EJERCICIOS

La espiritualidad ignaciana, especialmente a partir de los Ejercicios, nos presenta la mística que descubre a Dios en todas las cosas, la espiritualidad del contemplativo en la acción. El amor dará tanto la clave de esta acción como la del seguimiento de Cristo, amor trinitario entregado al mundo para su salvación, una gracia que se hace presente y activa en el ser humano que lo conduce a vivir y participar de modo activo en el mundo.

La gracia en los EE consiste en articular nuestra libertad en la libertad de Dios, para dar sentido pleno al modo en que miramos al mundo y el modo en que nos comprometemos al máximo con el querer de Dios. La persona dirige su memoria, entendimiento y voluntad para mover sus afectos, buscando “salir de su propio amor, querer e interés”¹⁹⁸, para que libremente pueda “buscar y hallar a Dios en todas las cosas”, expresión que transmite y nace de una experiencia inmediata de Dios, como ya hemos afirmado en el apartado de la elección. Esta experiencia de *hallar* va siempre explícita o implícitamente acompañada por el *buscar*, tal y como ya aparece en la comprensión que Ignacio de Loyola tiene de los EE como una actividad “para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina”¹⁹⁹. La contemplación de estos dos verbos son el resorte y la base de una espiritualidad para nuevos tiempos, que respeta y alienta a la libertad individual.

Por otro lado, es indudable que los tiempos van cambiando profundamente y de modo acelerado, influyendo notablemente en la experiencia espiritual y en la misma fe del ser humano. La espiritualidad ignaciana nos ofrece elementos de discernimiento para hacer una lectura de estos tiempos a través de las mociones e invitaciones del Espíritu, por lo que se vuelve necesario haber llegado en un grado de libertad espiritual que nos capacite a interpretar correctamente lo que Dios quiere de nosotros. El mismo Rahner en sus escritos pastorales se preguntaba sobre cuál será la forma que asumirá la espiritualidad y la vida cristiana en el futuro²⁰⁰.

¹⁹⁸ EE 189.

¹⁹⁹ EE 1.

²⁰⁰ RAHNER, Karl. *Espiritualidad antigua y actual*, p. 13-35.

La primera afirmación que hace Rahner, habitualmente ha pasado desapercibida. “La nueva espiritualidad será cristiana y eclesial”²⁰¹, tal y como ha sido vivida hasta hoy en la Iglesia. Frente a las falsas interpretaciones del Concilio como de una falsa subjetivación existencial, como si fuera posible una espiritualidad cristiana sin figura y sin forma, Rahner afirma que la espiritualidad futura tendrá que asumir la herencia recibida y “la valentía necesaria para aceptar lo institucional y las practicas”²⁰² (meditación bíblica, confesión, adoración del Santísimo, libros clásicos de espiritualidad) en su forma cristiana y eclesial.

La espiritualidad debe ser marcada por la relación con un Dios vivo que actúa en el dinamismo de la realidad más íntima de la historia del hombre. No se puede entender una espiritualidad estática, sin una praxis marcada por la relación con el otro. De algún modo, la espiritualidad nos permite integrar no sólo lo íntimo de nuestra vida, sino la responsabilidad de estar abiertos al futuro. En medio de un camino de libertad, verdad, esperanza, fe, estos son los elementos que comprenden nuestro ser y actuar cristiano.

Para Rahner, hay que abrirse a lo “nuevo”²⁰³ porque en el fondo solo se conserva y se conquista aquello que se abre a lo nuevo; no obstante, lo antiguo sigue teniendo vida cuando es vivido en forma nueva²⁰⁴. Nuestro autor propone tres características de esta nueva forma de piedad y mística cristiana: la primera y más esencial es la relación con Dios, personal e inmediata; la segunda es la relación de la vida secular y el servicio al mundo; la tercera, una nueva ascética de comprender la ascesis desde la libertad responsable y la racionalidad.

6.1 Una experiencia del Dios incomprensible

Nos encontramos en una época que se habla del Dios lejano y silencioso, en una época de ateísmo, que surge por las condiciones culturales y políticas de nuestro tiempo. Vivimos un desarraigo cultural con poca capacidad para identificar una profunda experiencia de Dios. El mundo se encuentra en una constante transformación técnico-científica, provocando que el hombre haga de su vida un objeto de una ciencia racional y técnica²⁰⁵. Nos encontramos en una época en la cual es complicado dar a conocer y comunicar a Dios en medio del dolor y sufrimiento de los más vulnerables. Hoy en día hablar de Dios “o lo que quiera entenderse por ese nombre, ya no parece ser útil”. Estamos en una época donde nos resulta difícil poder

²⁰¹ Ibid., p.15.

²⁰² Ibid., p. 16.

²⁰³ Ibid., p. 21.

²⁰⁴ Cf. Ibid., p. 35.

²⁰⁵ Cf. Ibid., p. 23.

escuchar y experimentar a Dios.

La espiritualidad ignaciana se vuelve en una alternativa de valorar los sentidos. En la propuesta de los EE se encuentra la aplicación de los sentidos²⁰⁶. Esta aplicación no discurre como en la meditación, sino solamente se detiene en las cosas sensibles como ver, tocar, oler, como menciona Ignacio: “sentir y gustar de las cosas internamente”²⁰⁷.

Esta propuesta ignaciana se convierte en una posibilidad de comunicación con nuestro entorno y realidad, nos conduce a la búsqueda del Dios incomprensible. Es el punto exacto y tiempo presente donde el hombre encuentra a Dios, no en una contemplación que lo aparte de su tarea humana, sino en la sumisión al Espíritu que lo purifica de todo egoísmo y lo pone al servicio.

Sólo en una espiritualidad modesta y sobria podremos encontrar la relación inmediata con el Dios indecible y también tener el valor de aceptar esa manifestación silenciosa de Dios.

Quien en la actualidad es capaz de vivir con ese Dios incomprensible y silencioso, quien no pierde el ánimo de hablarle con fe en su lejanía, quien le habla con confianza y sencillez, aunque aparentemente no reciba más respuesta que el eco vacío de su propia voz, quien prepara continuamente el desenlace de su existencia para que desemboque en la incomprensibilidad de Dios, aunque se sienta constantemente asaltado por dudas procedentes de la realidad del mundo inmediatamente experimentable, por sus problemas y necesidades que nosotros mismos hemos de solucionar²⁰⁸.

Esta mistagogía, como la llama Rahner, debe liberar al hombre y proporcionarle la seguridad de buscar a Dios en ese sin sentido que tiene la propia vida. “La mistagogía es la que habrá de proporcionar la verdadera idea de Dios”²⁰⁹, de ofrecer nuevas formas para acercarnos y aventurarnos para hablarle como a un “tu” a ese Dios que me invita amarlo y seguirlo, pues “quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor” (1 Jn 4,8). Pues, este mismo Dios en su incomprensibilidad, “en lugar de disminuir, aumenta a medida que se le va conociendo mejor, y a medida que Dios se acerca a nosotros en su amor”²¹⁰.

Para llegar a ello es necesario que la teología proporcione “un nuevo concepto y una nueva práctica de la oración de petición”²¹¹ que nos facilite ese modo de relacionarnos con Dios. Cabe aquí la frase de Balthasar en que pedía una “teología orante, arrodillada”²¹² que nos

²⁰⁶ EE 121-126.

²⁰⁷ EE 2.

²⁰⁸ RAHNER, Karl. *Espiritualidad antigua y actual*, p. 24.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 26.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 26.

²¹¹ *Ibid.*, p. 27.

²¹² Cf. BALTHASAR, H. U. von. *Verbum caro: ensayos teológicos*. 2.ed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2001, p. 222.

posibilite abrir nuestro corazón delante de aquel que nos invita a dejarlo todo y seguirlo (cf. Lc 5,11). El amor personal a Jesucristo que surge de este encuentro es la clave definitiva y el secreto de todo ordenamiento. Por eso en el centro de los EE san Ignacio nos propone: “un conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga”²¹³.

6.2 Relación de la vida secular y el servicio al mundo

La libertad debe ser considerada en la espiritualidad del futuro como un elemento interno de sí misma. El hombre está convidado a vivir la vida del mundo con “alegría, naturalidad, seriedad y valentía”²¹⁴. Ese es el verdadero sentido de la espiritualidad mundana y que se encuentra al servicio de todos los hombres.

Recordemos que San Ignacio ofrece por medio de su experiencia el ser contemplativos en la acción. Somos invitados como las tres personas divinas a contemplar “en toda planicie o redondez de todo el mundo”²¹⁵, considerando como “Dios trabaja y labora en todas las cosas criadas”²¹⁶. El itinerario espiritual ofrecido por Ignacio queda en dirección abierta hacia el mundo. No pretende adentrarse en una séptima morada interna como santa Teresa o subir a la cumbre de un monte, sino por el contrario, es sentir al mundo como revelación permanentemente abierto en disposición y libertad.

San Ignacio busca sólo al Dios de Jesucristo, al Absoluto libre y personal: *contemplativus*. Y sabe que puede buscarlo y encontrarlo también en el mundo, si así le agrada a él: *in actione*. Y así en la indiferencia está dispuesto a buscarle a él y sólo a él, siempre a él solo, pero en todas partes, incluso en el mundo: *in actione contemplativus*²¹⁷.

El hombre se encuentra inserto en este mundo, se vuelve responsable y colaborador del mismo, para hacerlo más libre y digno. Por ello es necesario conocer el mundo en que vivimos, comprender sus aspiraciones y esperanzas, reconocer en el mundo las tensiones sociales, políticas, económicas, raciales e ideológicas, siendo estas desafíos que el hombre actual debe responder (Cf. GS, n. 4). Sólo la espiritualidad cristiana del futuro sabrá buscar e integrar las

²¹³ EE 104.

²¹⁴ RAHNER, Karl. *Espiritualidad antigua y actual*, p. 28.

²¹⁵ EE 102.

²¹⁶ EE 236.

²¹⁷ RAHNER, Karl. *La mística ignaciana de la alegría del mundo*, p. 329.

exigencias de este mundo sin perder de vista que la simplicidad de la vida está en el amor y en la cruz de Cristo.

Los EE son iniciación mística, nos conducen a salir de uno mismo para entrar en el mundo, para experimentarnos como criaturas en una nueva identidad recibida que nos permite vernos en nuestra verdad última como seres felizmente ajustados en nuestro existir y orientados en un proyecto que es el amor a Dios. “Quien ejercita las virtudes del mundo y se deja educar por él en la alegría, en la audacia, en la fidelidad al deber y en el amor, vive ya en parte una autentica espiritualidad, y esas virtudes mundanas le revelarán un buen día el más profundo misterio, que es Dios mismo”²¹⁸.

6.3 Una nueva ascética desde la libertad responsable

Este último punto ofrecido por Rahner muestra la importancia de una transformación estructural de la ascética. Antiguamente la ascética era reducida a la aceptación paciente de lo precario y trabajoso de la vida, era concebida como algo libremente aceptado, causando admiración por aquellas personas que lograban llevar de modo disciplinado y silencioso la ascesis cristiana²¹⁹.

El hombre actual, por su contexto, hace más difícil llevar una ascesis, pues, “hoy tiene más bien el carácter de la libertad responsable ante el deber”, le es difícil ir en contracorriente aquello que le dicta la sociedad y su conciencia. Estamos ante un contexto que ya no presenta límites, ante la envidia y el egoísmo de un amor propio.

Dentro de la espiritualidad ignaciana no encontramos la palabra “ascesis” como tal, pero el contexto de los propios EE implica toda una ascesis²²⁰ –ejercicio– de ordenar y quitar los afectos desordenados. Algunos términos ignacianos son próximos a esto. La ascesis cristiana es: “o bien pasión, o bien acción adicional y extraordinaria”²²¹. La ascesis es la interpretación exclusivamente cristiana de la existencia concreta humana como totalidad, el cual aspira alcanzar una experiencia creciente de Dios y la unión con él²²². Dichos términos en la espiritualidad ignaciana son: abnegación, *agere contra*, vencerse a sí mismo y en especial las

²¹⁸ RAHNER, Karl. *Espiritualidad antigua y actual*, p. 28.

²¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 31.

²²⁰ La palabra ascesis viene del griego *askesis* que significa: ejercicio, renuncia.

²²¹ *Ibid.*, p. 31.

²²² Cf. RAHNER, Karl; VORGRIMLER, Herbert. Ascesis. In: *Diccionario Teológico*. Barcelona: Herder, 1966, p. 49.

adiciones²²³ que son complementos “para mejor hacer los Ejercicios y para mejor hallar lo que se desea”²²⁴.

La ascética sólo puede ser practicada cuando se está abierto al amor de Dios y se quiere trascender, pues sólo así se es capaz de aceptar previamente la renuncia. Recordemos la insistencia de Rahner en que la experiencia trascendental nos conduce más allá de cada una de nuestras realidades categoriales concretas y nos hace rozar lo incomprensible, el *hacia dónde* de la trascendencia que nos conduce a experimentar el amor, ese *hacia dónde* como Misterio santo. Sólo en el silencio y en el amor de un mundo lleno de bullicios podemos experimentar la ascesis, lo incomprensible, que nos conduce a la totalidad y plenitud de Dios.

Sigue siendo plenamente vigente el escrito de Rahner cuando nos encontramos en una cultura envuelta en una vorágine de consumo, de sin sentido, de apatía, desintegración, aunado al fantástico progreso tecnológico que mejora nuestras condiciones de vida y de confort, pero que nos tienden al egoísmo e individualismo. Las pautas ofrecidas por nuestro autor favorecen no sólo una simple reflexión, sino una real consideración de que la espiritualidad no está reservada para algunos, sino que es una oferta y posibilidad para aquellos que quieran introducirse y aventurarse en el mar infinito de la experiencia de Dios²²⁵.

CONCLUSIÓN

Hacer un recorrido del tema de la libertad y su relación con el Misterio nos muestra la pauta de cómo este acceso se da en el encuentro íntimo y personal con Dios. La espiritualidad ignaciana nos proporciona una pedagogía para llevar a cabo tal experiencia. Ella posee una gramática que nos ayuda a interpretar la simplicidad y profundidad del misterio único de Dios que se autocomunica al hombre que se encuentra lleno de afectos y deseos.

Esbozamos en la complejidad de las palabras rahnerianas la dinámica de la experiencia

²²³ EE 82-90.

²²⁴ EE 73.

²²⁵ Existen otros escritos que resaltan la importancia de la espiritualidad ignaciana del cual hacemos mención de modo sucinto, como es el caso de la devoción al sagrado Corazón de Jesús. Para Rahner existen tres elementos centrales de la espiritualidad ignaciana que auxilian y encuentran su correlativo en la devoción al sagrado Corazón para formar una unidad esencial a saber: la indiferencia, actitud existencial y mentalidad eclesial. La devoción al Sagrado Corazón designa la realidad en la que el misterio sin nombre al que llamamos Dios está presente como cercanía que se compadece y que se da a sí misma. RAHNER, Karl. *Missão e Graça*, p. 125-131. La devoción al Corazón de Jesús nos remite de modo particular al misterio de Dios *en sí mismo*, nos dispone libremente de nosotros mismos, a la decisión última y más íntima de nuestra existencia procedente de nuestra libertad, que a su vez es llevada, abarcada y determinada por la libertad de Dios. Y de esa manera somos nosotros mismos un misterio, que permanece escondido en el misterio de Dios. RAHNER, Karl. *Unidad-Amor-Misterio*. In: *Escritos de Teología VII*. Madrid: Taurus, 1969, p. 543-544.

trascendental que el propio Misterio abre y atrae con su presencia. Esta presencia hace transbordar la pobre finitud humana y que hace de esta una huella que transborda la presencia de Dios en la vida del hombre.

Sin duda, para Rahner, el núcleo del conocimiento místico de San Ignacio de Loyola significó una búsqueda por encontrar en el mundo del lenguaje aquello que está en la experiencia salvífica de Dios. Rahner descubrió por medio de los Ejercicios la fuente inagotable e inexorable de la gracia de Dios.

Una clave de interpretación de esta experiencia de libertad como camino al Misterio absoluto de Dios, está en la *perichóresis* del propio amor, dinámica de encuentro, relación y diálogo entre el Criador y la criatura. Este encuentro adquiere su carácter propiamente humano en cuanto autodonación, receptividad y entrega.

La comunicación establecida no se agota, ni mucho menos, la realidad humana. Sin embargo, siempre significa una llamada a responder por el otro, decisión libre en el hombre. Esta comunicación encuentra su punto máximo de plenitud en la propia experiencia de Jesús de Nazaret. Este encuentro se ve cristalizado en el coloquio del primer ejercicio de la Primera Semana de los Ejercicios, en el cual el ejercitante se plantea: “lo que hecho por Cristo, lo que hago por Cristo, lo que debo hacer por Cristo”²²⁶. La respuesta a esas preguntas está en el amor libre, dinámico y silencioso del Misterio santo.

El acento ignaciano está colocado fundamentalmente en la búsqueda de la voluntad de Dios. Para ello nuestros afectos están en movimiento libre y disponible para realizar la elección. No es un simple despojo de lo que es el hombre, sino la experiencia autentica, profunda y libre que trasciende las condiciones del conocimiento para manifestarse en un sí amoroso en el encuentro personal con Jesús. Ese encuentro personal con Jesús es proceso de transformación interior, que a la vez conduce a la persona a salir de sí mismo para involucrase en el amor del Misterio que no se agota.

²²⁶ EE 53.

CONCLUSIÓN GENERAL

El objetivo principal de nuestro trabajo era el de explicitar la libertad cristiana como propuesta de acceso al misterio de Dios, tomando como base la teología de Karl Rahner.

Bajo este objetivo planteado, intentamos desenvolver el concepto de experiencia de Dios, por ser, según Rahner, un constitutivo de la experiencia humana de su propia libertad. Al tema de la experiencia de Dios le dedicamos el primer capítulo, y a la experiencia de la libertad humana, propiamente dicha, el segundo capítulo. También pretendíamos mostrar a partir del tema de la libertad, comprendida cristianamente, cómo se encuentra relacionada la experiencia de Dios con la experiencia de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio que tanto influenciaron en la teología de Rahner, teniendo siempre como perspectiva el ofrecer una contribución teológica-pastoral al contexto actual. En esto consistió el tercer capítulo.

Percibimos desde luego que la libertad fue puntualizada por nuestro autor como el acontecimiento personal y espiritual, único e irrepetible de cada ser humano en su valor definitivo delante de Dios. El esfuerzo teológico de Rahner consiste en hacernos conscientes de la apertura de todo ser humano al misterio absoluto de Dios, el *libre* Desconocido.

El pensamiento teológico trascendental quiere buscar y analizar, a un nivel ontológico y antropológico, las condiciones de posibilidad para experimentar en lo más íntimo de la existencia humana la apertura dinámica de Dios. El hombre es el punto de partida, es realmente sujeto y persona, el ser de trascendencia, de responsabilidad, el cual en cada acción categorial del conocimiento se encuentra siempre más allá de sí mismo, –en todas las dimensiones de su existencia– de esa manera el hombre se encuentra abierto, en dirección al Misterio sin nombre, que crece y que se va volviendo más preciso a medida que el hombre va conociendo y confiriendo el fundamento de cada realidad concreta, abriendo un espacio y un horizonte para cada conocimiento.

Desde la perspectiva de la teología trascendental, el hombre se comprende como aquel que pregunta por Dios, como una interrogante que busca una respuesta a partir de la reflexión realizada sobre sí mismo y de sus propias experiencias. El teólogo de Innsbruck permaneció fiel al método antropológico-teológico trascendental porque creyó ser ese el punto de partida que mejor responde a las cuestiones de la modernidad y las perennes cuestiones del hombre moderno sobre la fe y Dios. Partir del ser humano tiene la ventaja de ofrecer una mayor plausibilidad al discurso, pues se parte de la propia experiencia humana concreta. Esta experiencia se encuentra presente en cada acto del conocimiento y de la voluntad de percibir

que hay algo mucho más profundo, esto es: la cercanía amorosa de un Dios, verdadero, bueno y que está siempre presente en nuestra vida y en nuestra historia.

Constatamos que, en gran parte de su teología, Rahner tiene como base previa la experiencia trascendental, que acontece de manera insoslayable en el ámbito de la relación existente entre la infinitud y la finitud constituyendo esta como la estructura antropológica básica del ser humano, donde tiene lugar su encuentro con la realidad. De aquí radica la importancia de la experiencia trascendental, ya que nos coloca en una disposición fundamental que precede a toda experiencia objetiva y, al mismo tiempo, la posibilita, penetra y acompaña al modo de “un dejarse aprehender por un misterio siempre presente y que se nos escapa”¹.

Resaltamos en este trabajo que el evento de la autocomunicación de Dios es un misterio personal y absoluto que se da al hombre en cuanto ser de trascendencia, de modo que el hombre es el acto libre y originario de acoger o rechazar a Dios que se entrega en amor. Esta autocomunicación divina se realiza en la concreción de la historia del ser humano, pues precisamente en ella se vive la acogida de la gracia en libertad, mediante la abertura trascendental del hombre que se manifiesta en su experiencia de conocimiento y libertad.

A través de la experiencia de Dios y por la mediación del mundo creado, nuestra inteligencia y nuestra libertad se encuentran dinamizadas por el horizonte infinito que es Dios y que, por su gracia, nos atrae, y a sí mismo se nos dona y comunica. De este modo, sólo lo experimentamos de modo atemático. Esto nos permite posicionarnos en relación con Dios en libertad, tornándonos, al mismo tiempo, capaces de encontrar el sentido a nuestras vidas. Esta autocomunicación de Dios al ser humano llamase gracia, que el hombre, a su vez, acoge en libertad transcurriendo toda una dinámica de autoapertura, realización total y radical. En otras palabras: Dios es la condición última de posibilidad en nuestras vidas como seres inteligentes y libres.

Por consiguiente, cada acto inteligente y libertad del hombre está sostenido por la gracia de Dios y confirma a Dios con necesidad trascendental. Tal experiencia revelase como una invitación al hombre a renunciar e involucrarse en sí mismo y, por consiguiente, abrirse en libertad al Misterio santo. El mejor modelo de renuncia y libertad lo encontramos en la persona de Jesús de Nazaret, el Cristo. Por un lado, en Jesucristo se establece la oferta de la gracia de parte de Dios y, por otro, tenemos el prototipo del hombre abierto al Misterio de Dios.

Rahner nos muestra que es en la persona concreta de Jesús donde se revela la plenitud del hombre como ser trascendente hacia el Misterio absoluto. En él, y en Dios, alcanzan el

¹ RAHNER, Karl. *Curso fundamental*, p. 76.

culmen de su autocomunicación que tiene lugar justamente en el hombre y en la historia, como Palabra de Dios encarnada y, por ello, definitiva. De tal forma, el centro del mensaje cristiano es la real autocomunicación de Dios en Jesús.

Otro elemento que mencionamos y que merece ser resaltado es: el *amor* de Dios para con el ser humano en concreto. De hecho, la autocomunicación de Dios no se da solamente en la Palabra encarnada entre nosotros, sino que también en nosotros como amor. El amor de Dios corresponde a la total integración de la existencia del hombre. Sólo el amor nos libra del vacío y de la nada, porque nos conduce a la plenitud y a la participación libre en el ser mismo de Dios. En el amor agápico (que no se confunde simplemente con *eros* o *philia*) se encuentra la cima y la síntesis de lo humano, la totalidad de la persona que no sólo se comprende como puesta en la existencia por disposición ajena, por disposición de Dios, sino que también se ve en lo definitivo orientada hacia Dios, a la unión y participación en la vida divina, en comunión de amor. De tal forma, el amor totaliza e integra la pluralidad de momentos y la dispersión real de sus múltiples fuerzas o dinamismos, constituyéndolo el acto fundamental y de realización verdadera de la persona. Es en el amor a Dios y fundado en ese amor, que el hombre se entrega a sí mismo en sus manos, libre y definitivamente. Ese entregarse a Dios es respuesta amorosa del hombre al amor de Dios, es amor que se anuncia como plenitud salvífica del hombre y que se expresa de modo privilegiado en la relación entre la gracia y la libertad.

Este amor al Dios indelimitable, indenominado, indisponible representa la verdadera y, en definitiva, única felicidad del hombre. El conocimiento se torna amor desinteresado, y sólo así logra su autorrealización, justamente asomándose y asombrándose ante el Misterio que hemos de adorar en silencio, hundiéndonos en su inefabilidad. Desde su finitud, el hombre contemplará a Dios, el Padre, principio sin principio, origen sin origen, y le “conocerá” como el indisponible, el inabarcable, el incomprensible, pero no por eso, lejano. En palabras de Rahner: “Pero si tú no fueras el incomprensible, estarías sometido a mí, porque yo te habría comprendido y asido, me pertenecerías, y no yo a ti”².

Así pues, para el teólogo de Innsbruck, la libertad es el acceso privilegiado a Dios porque en ella se revela como un movimiento que reúne en sí, como su condición de posibilidad, tanto la inmediatez de Dios cuanto su indisponibilidad. El acceso a Dios reposa en Dios mismo en la medida que es el propio Dios quien nos sustenta y posibilita tal accesibilidad. Esto significa también que la condición de posibilidad de la libertad, en su realidad experimentada en el cotidiano de la vida, en cada acto de conocimiento y de voluntad, no puede ser solamente

² RAHNER, Karl. *Palabras al silencio*, p. 16.

un trascendental formal, un *para-dónde* vacío, una pura trascendencia sin trascendente. Para Rahner, la trascendencia del espíritu humano en su dinamismo de conocimiento y voluntad tiene por principio y finalidad a Dios, como verdad y amor (sumo bien). La verdad de Dios, que nos fue revelada por su Palabra (Hijo), es su amor (Espíritu) que ya habita en nuestros corazones. Mientras la verdad la aprendemos por nuestra facultad intelectual (relacionada a la fe) y la bondad por nuestra facultad volitiva (relacionada al amor) Dios, el Padre, en su Misterio insondable, solo encuentra lugar, en la finitud que nos es propia, en nuestra esperanza.

La esperanza es la facultad que nos orienta, en inteligencia y voluntad-amor, al que no está o no es disponible, al que (todavía) no poseemos o que simplemente no puede ser poseído, como en el caso de Dios mismo que nunca lo poseeremos al modo de una conquista objetiva. Así como el amor corresponde a la plenitud del hombre en comunión espiritual con Dios, la esperanza nos recuerda que el amor de Dios no encuentra las limitaciones que comúnmente experimentamos en nuestro amor humano. No somos nosotros que conquistaremos a Dios, sino por el contrario: *es Dios que nos conquista*. Es el abandonarse de sí en el amor de Dios, en un verdadero acto de esperanza. Aunque la esperanza no fue un tema explícito de nuestra investigación, es un tema importante en la reflexión trinitaria de nuestro autor como una virtud legítimamente teológica y constitutivamente antropológica. Solamente un ser libre puede tener esperanza. “Porque en esperanza somos salvos; pero la esperanza que se ve, no es esperanza”, escribía San Pablo a la comunidad de los cristianos de Roma (Rom 8,24).

En la espiritualidad ignaciana de los Ejercicios Espirituales encontramos una propuesta de un camino en libertad para Dios. Para Rahner, la experiencia inmediata de Dios es la característica central de los Ejercicios. Desde el inicio, San Ignacio pone al ejercitante en relación directa y libre con su Creador y Señor. Al meditar y contemplar toda la creación y, en ella, su propia vida como don gratuito de Dios, el ejercitante va percibiendo la grandeza del amor divino para con él como algo tan real como lo es la realidad de su vida, llegando a la conclusión de que el querer libre de Dios es la causa primera de su existencia en el mundo. Sin embargo, esta experiencia inmediata de Dios se comprende mejor desde la encarnación del Verbo divino.

Con la contemplación de la encarnación, Ignacio abre la Segunda Semana de los Ejercicios. En dicha contemplación la persona puede no solo hacer una experiencia del amor encarnado de Dios entre nosotros, sino que puede hacer una bellísima experiencia de sí mismo, de descubrirse en su interioridad, aplicando los sentidos y encontrando, al mismo tiempo, la dimensión de la trascendencia en y con Jesús. Al contemplar la vida de Jesús, totalmente orientado para con Dios, para el Padre amoroso e compasivo, el ejercitante va descubriendo

como su propia vida deberá ser colocada en libertad (condición para una verdadera conversión) para que tenga lugar una nueva orientación hacia Dios.

El ejercitante va percibiendo en Jesús el prototipo del hombre libre, y como la libertad es una característica de los hijos, no de los esclavos. La experiencia con Jesús, el Hijo de Dios, en los Ejercicios libera al ejercitante de sus imágenes reducidas de Dios y de su amor. Es en este sentido que Jesús se presenta como liberador. Y puede él ser liberador porque es verdaderamente libre.

Jesús revela el proyecto de Dios al hombre como un ser libre. Creado a imagen y semejanza del Creador el hombre debe vivir en libertad por gracia del Creador, en libertad para acoger la voluntad de su Creador. Al liberar las personas de sus prisiones ideológicas, religiosas, sociológicas, psicológicas, Jesús ofrece a ellas una auténtica experiencia del amor de Dios. El amor liberta porque solo sobrevive en libertad.

De modo semejante, la Tercera Semana se presenta al ejercitante en el horizonte de la libertad de Jesús y del amor de Dios en él, por él y por todos. Sin un acto de libertad en la entrega de sí mismo en las manos del Padre manifestada en Jesús crucificado, el ejercitante no llegaría a la contemplación para alcanzar el amor ofreciendo a Dios todo lo que es y posee.

Por consiguiente, hablar de la experiencia de libertad cristiana como acceso al misterio de Dios no es hablar solo de la propia libertad, sino del binomio libertad-gracia, que son las coordenadas de la mística para el encuentro con el Misterio santo. Recordemos que Rahner prefiere hablar en experiencia inmediata de Dios a hablar de experiencia mística. Experiencia mística es la experiencia del Misterio. Pero la experiencia del Misterio es la más evidente que hay, dice Rahner. La posibilidad del conocido es el desconocido, de lo finito es el infinito, de lo nominable el indenominable, de lo abarcable el inabarcable, de lo disponible el indisponible, del relativo el absoluto, del contingente el necesario, de lo temporal el eterno. El libre desconocido, el infinito, el indenominable, el indisponible, el absoluto, el necesario, el eterno son tantos nombres posibles con los cuales podemos hacer referencia a Dios.

De este modo, la experiencia de Dios no es un privilegio de pocos, relegada a los místicos y a los santos, sino que es dada y ya está otorgada como posibilidad a toda persona desde su propia constitución como persona, como un ser-en-relación: consigo mismo, con los otros, con el mundo y con Dios. Por consiguiente, hablar de la experiencia de libertad cristiana como acceso al misterio de Dios y realización de la propia libertad humana no significa que tan sólo los cristianos sean libres y que la experiencia de Dios les sea una propiedad exclusiva, sino que el cristiano deberá dar testimonio del amor de Dios como una genuina experiencia de libertad porque es especialmente en la experiencia de la libertad que el Misterio santo nos

envuelve a todos y nos hace también responsables por el uso que hacemos de la libertad, que por gracia y amor recibimos. La libertad es don y tarea. Un don del amor que está al servicio del amor, de la promoción de la libertad y de la vida. El slogan ignaciano dice: “en todo amar y servir”. Eso porque el amor se muestra en el servicio, en el “gesto de lavar los pies”. Servir es la actitud propia de quien ama y que es libre para amar. “El Hijo del hombre no vino para ser servido, sino para servir, y dar su vida en rescate por muchos” (Mt 20,28).

Desde una perspectiva pastoral y cristiana, el tema de libertad, fundamentada en la gracia, en el amor de Dios, necesita volver a Jesús y la fuerza del Espíritu Santo para recuperar su sentido más originario. En los cristianos y cristianas de hoy reina todavía una pasividad casi al modo de sumisión a la doctrina dogmática cristiana y a los pronunciamientos del Magisterio eclesial. No se sienten libres ni para tomarles con gusto y liberalidad ni para cuestionarles desde sus propias convicciones fundamentales. En este sentido, los Ejercicios Espirituales pueden ser un auxilio grandioso. Pueden ayudar a los fieles, primeramente, en nivel personal-existencial a redescubrir la belleza y la profundidad de la experiencia de Dios como experiencia de libertad y como experiencia salvífica calcada en el amor incondicional de Dios.

Es muy probable, como intentamos demostrar, que el jesuita Rahner, desde su experiencia de Dios, y especialmente con los Ejercicios Espirituales ignacianos, presintió, así como nosotros presentimos hoy, que el hombre y la mujer modernos, son herederos de la gran tradición cristiana y que a su vez también son beneficiarios de un paradigma antropocéntrico de pensar el mundo, el ser humano y Dios. Sin duda necesitamos volver a las fuentes para redescubrir la auténtica identidad cristiana. Rahner percibió que no se podría más iniciar la proclamación de la buena noticia cristiana partiendo de un tratado dogmático-teológico. Era preciso partir del hombre en su autocomprensión.

Inició, pues, su labor filosófico-teológica por la metafísica del conocimiento finito en Santo Tomás con la intención de demostrar que todo conocimiento finito solamente es posible por la presuposición del infinito indeterminado, incognoscible (Espíritu en el mundo). Continuó su reflexión con el hombre como el oyente de la Palabra, título este tanto de un de sus primeros escritos sistemáticos, como también del primer capítulo de su grandioso *Curso fundamental de la fe* (obra de su mayor madurez). Intentó, con gigantesco esfuerzo conceptual, decir que el hombre es constitutivamente un ser abierto al libre desconocido, un ser abierto a la Palabra, al manifestarse de Dios o mismo a su silencio. Dice más tarde que toda la teología debería tornarse una antropología transcendental. Quería con eso decir que Dios era un constitutivo de la propia autocomprensión del hombre, y que los enunciados teológicos no se dejan comprender sin que

en ellos se exprese una comprensión de quien es el hombre que acepta y puede comprender tales enunciados.

Concluimos diciendo que, para Rahner, la libertad humana, como constitutivo antropológico, fue siempre un tema central para su teología. La libertad como gracia fue para él el camino teológico-existencial de explicitación de la libertad como constitutivo del hombre criado por Dios a su imagen y semejanza, como ser libre que puede, en cada acto de su libertad y conocimiento, hacer una auténtica experiencia del Dios Uno e Trino.

Los escritos de Rahner, desgraciadamente, no son fáciles de seguir. Hay que tener muchas cosas como ya comprendidas o establecidas al largo de la milenaria tradición cristiana. Él mismo tiene conciencia de eso. Por muchas veces, al inicio de un artículo, pide la comprensión del lector. Las traducciones que tenemos ni siempre son muy precisas y fieles a sus planteamientos e intuiciones siempre tan originales. Pero, el esfuerzo de parte de aquel que pacientemente lo indaga es recompensado. Lo que se queda en mí de este largo período con los escritos de Rahner es la convicción que remonta a San Ignacio de Loyola: no nacemos teólogos, pero si queremos y si somos invitados por gracia divina a ser teólogos, precisamos rescatar primeramente nuestra biografía personal para entonces poder decir a los otros lo que Dios ha hecho en nuestra propia vida y quiere hacer también en la vida de muchos.

Al final de este recorrido, reconocemos que somos herederos de una gran tradición y gracias a grandes teólogos, como en este caso Rahner, descubrimos que la experiencia del amor de Dios siempre parte de la fe en Aquel que nos invita a dejarlo todo, por lo que hacemos nuestras las palabras de Heinrich Fries que escribía en una carta dirigida a H. Vorgrimler: “Nunca debe ser olvidado el más grande testigo de la fe de nuestro tiempo”.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

Libros de Rahner

- RAHNER, Karl. *Amar a Jesús Amar al hermano*. Santander: Sal Terrae, 1983.
- _____. *Curso fundamental sobre la fe: introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder, 1979.
- _____. *De la necesidad y don de la oración*. 3.ed. Bilbao: Mensajero, 2004.
- _____. *Dios amor que desciende: escritos espirituales*. Santander: Sal Terrae, 2008.
- _____. *El sacerdocio cristiano en su realización existencial*. Barcelona: Herder, 1974.
- _____. *En el corazón de la espiritualidad ignaciana*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2009.
- _____. *Espíritu en el mundo: metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*. Barcelona: Herder, 1963.
- _____. *La gracia como libertad: breves aportaciones teológicas*. Barcelona: Herder, 1972.
- _____. *La grazia come centro dell'esistenza umana*. Roma: Pauline, 1974.
- _____. *Le courage du théologien*. París: Cerf, 1985.
- _____. *L'esprit ignatien: écrits sur les Exercice et sur la spiritualité du fondateur de l'Ordre*. París: Cerf, 2016. (Œuvres 13).
- _____. *Lo dinámico en la Iglesia*. Barcelona: Herder, 1968.
- _____. *Meditaciones sobre los Ejercicios de San Ignacio*. Barcelona: Herder, 1977.
- _____. *Missão e graça: problemas de espiritualidade e pastoral*. Petrópolis: Editora Vozes, 1965. v. 3.
- _____. *O dogma repensado*. São Paulo: Paulinas, 1970.
- _____. *O homem e a graça*. São Paulo: Paulinas, 1970.
- _____. *Oyente de la palabra: fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 1967.
- _____. *Palabras al silencio*. Pamplona: Dinor, 1971.
- _____. *Palavras de Inácio de Loyola a um jesuíta de hoje*. São Paulo: Loyola, 1978.
- _____. *Quem é teu irmão?* São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. *Tengo un problema...: Karl Rahner responde a los jóvenes*. Santander: Sal Terrae, 1984.

_____. *Teologia e Antropologia*. São Paulo: Paulinas, 1969.

_____. *Traité fundamental de la foi: Introduction au concept du christianisme*. Paris: Centurion, 1994.

Artículos en los Escritos de Teología

RAHNER, Karl. Theologie der Freiheit. In: *Schriften zur Theologie VI*. Einsiedeln: Benziger Verlag, 1965. v. 6, p. 215-237.

_____. Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia. In: *Escritos de Teología I*. Madrid: Taurus, 1963, p. 325-347.

_____. Theos en el Nuevo Testamento. In: *Escritos de Teología I*. Madrid: Taurus, 1963, p. 93-167.

_____. Dignidad y libertad del hombre. In: *Escritos de Teología II*. 3.ed. Madrid: Taurus, 1967, p. 253-283.

_____. La libertad en la Iglesia. In: *Escritos de Teología II*. 3.ed. Madrid: Taurus, 1967, p. 99-118.

_____. Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios. In: *Escritos de Teología III*. 3.ed. Madrid: Taurus, 1968, p. 47-59.

_____. La mística ignaciana de la alegría del mundo. In: *Escritos de Teología III*. 3.ed. Madrid: Taurus, 1968, p. 313-330.

_____. Sobre la experiencia de la gracia. In: *Escritos de Teología III*. 3.ed. Madrid: Taurus, 1964, p. 103-107.

_____. Naturaleza y gracia. In: *Escritos de Teología IV*. Madrid: Taurus, 1965. v. 4, p. 215-243.

_____. Para la teología de la encarnación. In: *Escritos de Teología IV*. Madrid: Taurus, 1965, p. 139-157.

_____. Sobre el concepto de misterio en la teología católica. In: *Escritos de Teología IV*. Madrid: Taurus, 1965, p. 53-101.

_____. El mandamiento del amor entre los otros mandamientos. In: *Escritos de Teología V*. Madrid: Taurus, 1964, p. 481-502.

_____. Historia del mundo e historia de la salvación. In: *Escritos de Teología V*. Madrid: Taurus, 1964, p. 115-134.

_____. Teología en el Nuevo Testamento. In: *Escritos de Teología V*. Madrid: Taurus, 1964, p. 33-53.

_____. Culpa-responsabilidad-castigo en la visión de la teología católica. In: *Escritos de Teología VI*. Madrid: Taurus, 1969, p. 233-255.

_____. Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo. In: *Escritos de Teología VI*, Madrid: Taurus, 1969, p. 271-292.

_____. Teología de la libertad. In: *Escritos de Teología VI*. Madrid: Taurus, 1969, p. 210-232.

_____. Espiritualidad antigua y actual. In: *Escritos de Teología VII*. Madrid: Taurus, 1969, p. 13-35.

_____. La apertura hacia el Dios cada vez mayor. In: *Escritos de Teología VII*. Madrid: Taurus, 1967, p. 36-58.

_____. Unidad-Amor-Misterio. In: *Escritos de Teología VII*. Madrid: Taurus, 1967, p. 528-546.

Artículos en otras fuentes

RAHNER, Karl. Thoughts on the possibility of belief today. In: *Theological Investigations V*. Later writings. Baltimore-London: Helicon Press, 1966, p.3-22.

_____. Reflections on Methodology in Theology. In: *Theological Investigations XI*. Confrontations. New York-London: Longman & Todd, 1974, p. 68-114.

_____. Experience of the Holy Spirit. In: *Theological Investigations XVIII*. God and Revelation. New York: Crossroad, 1983, p. 189-210.

_____. Experiences of a Catholic Theologian. *Theological Studies*, Washington, v. 61, n. 1, p. 3-15, Mar. 2000.

_____. Esperienza di Dio oggi. In: *Nuovi Saggi IV*. Roma: Paoline, 1972, p. 205-226.

_____. L'obscurité de Dieu. In: CONGAR, Yves. *Le service théologique dans L'Église*. Paris: Cerf, 1974. p. 249-268.

_____. Significado actual de Santo Tomás de Aquino. In: VARGAS-MACHUCA, Antonio (Ed.). *Teología y Mundo Contemporáneo: homenaje a K. Rahner en su 70 cumpleaños*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975, p. 35-38.

Artículos en Diccionario y Enciclopedias

RAHNER, Karl. Amor. In: *Sacramentum Mundi*: enciclopedia teológica. Barcelona: Herder, 1972. v. 1, p. 114-133.

_____. Encarnación. In: *Sacramentum Mundi*: enciclopedia teológica. Barcelona: Herder, 1973. v. 2, p. 550-567.

_____. Existenciario, existencial: aplicación teológica. In: *Sacramentum Mundi*: enciclopedia teológica. Barcelona: Herder, 1973. v. 3, p. 66-68.

_____. Gracia: exposición teológica. In: *Sacramentum Mundi*: enciclopedia teológica. Barcelona: Herder, 1973. v. 3, p. 319-334.

_____. Hombre: concepción teológica del hombre. In: *Sacramentum Mundi*: enciclopedia teológica. Barcelona: Herder, 1973. v. 3, p. 493-504.

_____. Libertad: aspecto teológico. In: *Sacramentum Mundi*: enciclopedia teológica. Barcelona: Herder, 1973. v. 4, p. 311-314.

_____. La comunicación de Dios mismo al hombre. In: *Sacramentum Mundi*: enciclopedia teológica. Barcelona: Herder, 1972. v. 2, p. 343-348.

_____. Potencia obediencial. In: *Sacramentum Mundi*: enciclopedia teológica. Barcelona: Herder, 1974. v. 5, p. 519-523.

_____. Teología trascendental. In: *Sacramentum Mundi*: enciclopedia teológica. Barcelona: Herder, 1976. v. 6, p. 610-617.

RAHNER, Karl. El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación. In: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus (Org.). *Mysterium Salutis*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1969. v. II/I, p. 360-449.

_____. Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología. In: *Mysterium Salutis* Madrid: Ediciones Cristiandad, 1969. v. II/I, p. 453-468.

RAHNER, Karl; VORGRIMLER, Herbert. Antropología. In: *Diccionario Teológico*. Barcelona: Herder, 1966. p. 29-34.

_____. Ascesis. In: *Diccionario Teológico*. Barcelona: Herder, 1966. p. 48-50.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

ALETTI, Jean. Mistério. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004. 1157-1161.

AVELINO, Jesús. *El sobrenatural de los cristianos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.

BAENA, Gustavo, *Fenomenología de la revelación: teología de la biblia y hermenéutica*. Estella: Verbo Divino, 2011.

BALTHASAR, H. U. von. *Sólo el amor es digno de fe*. Salamanca: Sígueme, 2004.

_____. *Verbum caro: ensayos teológicos*. 2.ed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2001.

BAPTIST, Metz Johann. *Memoria passionis: una evocación provocadora de una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007.

_____. Karl Rahner. In: SHULTZ Hans Jurgen. *Tendencias de la teología en el siglo XX*. Madrid: Studium, 1970. p. 641-647.

_____. Teología como biografía una tesis y un paradigma. *Concilium*, Madrid, v. 5, n. 115, p. 209-218, may. 1976.

BARRY, William. Encontrar a Dios. In: GARCÍA, José (Dir.). *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 2007. v. 1, p. 746-749.

BERGER, Klaus. Libertad: escrituras. In: *Sacramentum Mundi: enciclopedia teológica*. Barcelona: Herder, 1973. v. 4, p. 284-291.

BERRÍOS, Fernando. Noción de “espíritu” en Karl Rahner: una perspectiva de filosofía de la religión. *Teología y Vida*, Santiago, v. 3, n. 56, p. 197-227, sep. 2015.

CABADA, Manuel. *El Dios que da que pensar: acceso filosófico – antropológico a la divinidad*. Madrid: BAC, 1999.

CAMPOS, Luciano. *O mistério santo “Deus Pai” na teologia de Karl Rahner*. São Paulo: Loyola, 1987. (Fé e Realidade, 21).

CODINA, Víctor. El silencio de Dios. In: *Nueva formulación de la vida religiosa*. Bilbao: Mensajero, 1972.

COFFEY, David. The whole Rahner on the supernatural existential. *Theological Studies*, Washington, v. 65, n. 1, p. 95-118, Mar. 2004.

CONWAY, Pádraic; RYAN, Fáiinche. *Karl Rahner Theologian for the twenty-first century*. Oxford: Peter Lang, 2010.

CORDOVILLA, Ángel. *Gramática de la encarnación: la creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2004.

_____. La unidad de amor a Dios y amor al prójimo Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar. *Gregorianum*, Roma, v. 90, n. 1, p. 29-50, genn. 2009.

COUPEAU, José Carlos. Nadal en los discursos de Arrupe. *Ignaziana-Rivista di Ricerca Teologica*, Roma, v. 4, p. 193-204, genn. 2007.

DALMASES, Cándido. *Ejercicios Espirituales*: introducción, texto, notas y vocabulario. Santander: Sal Terrae, 1990.

EGAN, Harvey. Theology and spirituality. In: MARMION, Declan; HINES, Mary E. (Ed.). *The Cambridge Companion to Karl Rahner*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 13-28.

ENDEAN, Philip. *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*. New York: Oxford University Press, 2001.

Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana. Madrid: Espasa-Calpe, v. LVIII, 1928.

FESSARD, Gaston. *La dialéctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 2010.

FIELDS, Stephen. *Being as symbol*: on the origins and development of Karl Rahner's metaphysics. Washington: Georgetown University Press, 2000.

GARCÍA-ALÓS, José Luis. *El existencial sobrenatural*: clave interpretativa de la antropoteología de Karl Rahner. Barcelona: Santandreu Editor, 1993.

GARCIA-MURGA, José Ramón. Fiel a la tierra, desbordado, y acogido por el misterio. Lo nuclear cristiano según Karl Rahner. *Estudios Eclesiásticos*, Madrid, v. 80, n. 313, p. 417-433, jun 2005.

GESTEIRA, Manuel. La cristología de Karl Rahner. *Estudios Trinitarios*, Salamanca, v. 21, n. 1-2, p. 61-93, ene./ago. 1987.

GRABSKA, Stanislaw. La liberté chrétienne d'après les écrits de Karl Rahner. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Leuven-Lovain, v. 50, n.1, p. 75-91, mai. 1974.

GONZÁLEZ, Olegario. *Cristología*. Madrid: BAC, 2001. (Sapientia Fidei).

GÓMEZ, José. *Libertad creadora y salvación en ¿Qué aporta el cristianismo al hombre de hoy?* Bilbao: Universidad de Deusto, 1968.

HERCSIK, Donath. Karl Rahner, la grazia come centro dell'esistenza umana. *La Civiltà Cattolica*, Roma, v. 4, n. 3683, p. 430-443, dic. 2003.

HIPÓLITO, Isaías. Sujeito, Mistério, Alteridade: Tópicos comuns em Karl Rahner e Emmanuel Levinas (I). *Brotéria Cultura e Informação*, Braga, v. 147, n. 1, p. 23-34, jul. 1998.

HORTAL, Augusto. Determinación. In: GARCÍA, José (Dir.). *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 2007, v. 1, p. 580-584.

KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*: estudio introductorio y análisis de la obra por Francisco Larroyo. México: Porrúa, 1973.

KASPER, Walter. *El Dios de Jesucristo*. Santander: Sal Terrae, 2013.

LEHMANN, Karl; RAFFELT, Albert. *The Content of Faith: The Best of Karl Rahner's Theological Writings*. New York: Crossroad, 2000.

_____. Introdução. In: RAHNER, Karl. *Acudir Dios en la angustia*. Barcelona: Herder, 2016.

LIBANIO, Joao Batista. *Eu creio, nós cremos: tratado da fé*. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004. (Theologica, 1).

LOSINGER, Anton. *The Antropológica Turn: the Human Orientation of the Theology of Karl Rahner*. New York: Fordham University Press, 2000.

LUCCHETTI, Maria Clara. Um Deus para ser amado, algumas reflexões sobre a doutrina trinitária em Karl Rahner. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 36, n. 98, p. 125-141, mai/ago 2004.

LUIZ, Inácio. *A experiência humana de Deus como experiência de graça e de liberdade*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

MAIER, Martin. La théologie des exercices de Karl Rahner. *Recherches de Science Religieuse*, Paris, v. 79, n. 4, p. 535-560, oct/déc. 1991.

MARTÍN, Juan. *La experiencia cristiana de Dios*. Madrid: Trotta, 1995.

MAURICE, Evelyne. *La christologie de Karl Rahner*. Paris: Desclée, 1995.

MIRANDA, Mario. *A Igreja numa sociedade fragmentada*. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça*. São Paulo: Loyola, 2004. (Theologica, 12).

_____. *O mistério de Deus em nossa vida: a doutrina trinitária de Karl Rahner*. São Paulo: Loyola, 1975. (Fé e Realidade, 1).

MUCK, Otto. Fundamentos filosóficos da teologia de Karl Rahner. *Revisa Portuguesa de Filosofia*, Braga, v. 60, n. 2, p. 369-391, abr./jun. 2004.

MÜLLER, Max. Libertad: aspecto filosófico. In: *Sacramentum Mundi: enciclopédia teológica*. Barcelona: Herder, 1973. v. 4, p. 291-311.

NEUFELD, Karl. Misterio-Misterios. In: LATOURELLE, Rene; FISICHELLA, Rino (Ed.). *Diccionario de Teología Fundamental*. Madrid: Paulinas, 1992. p. 985-987.

ROQUE, José. *Evento Cristo e ação humana*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

SAMPAIO, Alfredo. Elección. In: GARCÍA, José (Dir.). *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 2007, v. 1, p. 726-734.

SANNA, Ignazio. Karl Rahner. São Paulo: Loyola, 2004. (Teólogos do século XX).

_____. *Teologia como esperienza di Dio: la prospettiva cristologica di Karl Rahner*. Brescia: Queriniana, 1997.

SCHICKENDANTZ, Carlos. *Autotrascendencia radicalizada en extrema impotencia: la comprensión de la muerte en Karl Rahner*. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1999.

_____. El “curso fundamental de la fe” de Karl Rahner. Objetivo, génesis y significado de un “experimento”. *Teología y Vida*, Santiago, v. 45, n. 1, p. 137-156, ene./mar. 2004.

_____. Karl Rahner una fuente de inspiración. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 34, n. 145, p. 485-512, set. 2004.

SESBOÛÉ, Bernard. *Karl Rahner: itinerário teológico*. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. Karl Rahner et les chrétiens anonymes. *Études*, Paris, v. 5, n. 361, p. 521-535, nov. 1984.

SOBRINO, Jon. Reflexiones sobre Karl Rahner desde América Latina en el XX aniversario de su muerte. *Revista Latinoamericana de Teología*, San Salvador, v. 21, n. 61, p. 3-18, ene./abr. 2004.

TABORDA, Francisco. *Cristianismo e ideologia: ensaios Teológicos*. São Paulo: Loyola, 1984. (Fé e Realidade, 16).

_____. Mistério-símbolo-mistério. Ensaio de compreensão da lógica interna da teologia de Karl Rahner. In: RUBENS, Pedro; TABORDA, Francisco. (Org.). *Karl Rahner 100 anos: teologia, filosofia e experiência espiritual*. São Paulo: Loyola, 2005. (Theologica, 15).

THÖNISSEN, Wolfgang. Liberdade. In: LACOSTE, Jean- Ives. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 1023-1027.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica I-I, q. 1-43*. Teologia-Deus-Trindade, v.1. São Paulo: Loyola, 2001.

VÁZQUEZ, Ulpiano. *A orientação espiritual: mistagogia e teografia*. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. A configuração do cristianismo numa cultura plural. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 26, n. 70, p. 357-371, set./dez. 1994.

VORGRIMLER, Herbert. *Comprendere Karl Rahner*. Brescia: Morcelliana, 1987.

_____. *Karl Rahner: experiencia de Dios en su vida y pensamiento*. Santander: Sal Terrae, 2004.

_____. Karl Rahner, a vida em busca de Deus. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, v. 14, n. 446, p. 16-19, jun. 2014.

WALDENFELS, Hans. *Teología fundamental contextual*. Salamanca: Sígueme, 1994.

WITWER, Antón. Contemplativo en la acción. In: GARCÍA, José (Dir.). *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 2007, v. 1, p. 457-465.

WEGER, Karl-Heinz. *Karl Rahner: uma introdução ao pensamento teológico*. São Paulo: Loyola, 1981.

Documentos de la Iglesia

DENZINGER, H. Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral. Traduzido com base na 40ª edição alemã (2005), aos cuidados de Peter Hünermann, por José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

CONSTITUCIÓN Pastoral Gaudium Spes sobre la Iglesia en el mundo actual. In: CONCILIO VATICANO II. *Constituciones, decretos, declaraciones, documentos pontificios complementarios*. Madrid: Editorial Católica, 1965. p. 209-356. (Biblioteca de los autores cristianos, 252).

CONSTITUCIÓN Dogmática Dei Verbum sobre la Divina Revelación. In: CONCILIO VATICANO II. *Constituciones, decretos, declaraciones, documentos pontificios complementarios*. Madrid: Editorial Católica, 1965. p. 124-147. (Biblioteca de los autores cristianos, 252).

BENTO XVI, Papa. *Carta Encíclica: Deus Caritas Est. Sobre o amor cristão*. São Paulo: Loyola, 2006.