

ASIMETRÍA TEOLÓGICA ENTRE KARL RAHNER Y SANTO TOMÁS DE AQUINO EN EL CONCEPTO DE BEATITUD

La articulación de estas jornadas en torno a la verdadera religión, alumbrada desde la fidelidad a las enseñanzas del Aquinate, nos brinda la oportunidad – siempre necesaria – de retomar y profundizar los conocimientos que vivifican nuestra inquietud en pos de la santidad. Así, para cooperar en este noble ejercicio, hemos elegido, precisamente, el tema de la beatitud que, por ser: doctrina culminante, raíz teológica, principio de toda la moral y nuestro último fin, nos permitirá reconocer de la mano del aquinatense las tesis que Karl Rahner dejó en detrimento de esta y del tomismo. Pero, como la materia es amplia, la complejidad de sendos autores es indiscutible, el espacio del cual disponemos no es mucho y mis conocimientos son los de un simple licenciado, nos apoyaremos en los autores que se han dedicado al análisis exhaustivo de la obra de Rahner y en otros tantos que igualmente ilustrarán nuestro propósito.

Introducción

La noción de felicidad como fin último y suprema aspiración del hombre, es la idea más clara e inmediata en la conciencia racional dentro de las nociones de orden práctico y moral, como perteneciente a la luz de los primeros principios y objeto del deseo natural más universal y primario de su apetito. Por eso, la filosofía está llena de descripciones y términos que significan de mil formas esta idea de la felicidad. Ya Aristóteles dejó en su *Ética a Nicómaco* todo el conocimiento expreso que los Antiguos tenían al respecto. Ellos, profesos de un realismo objetivo con tendencia al antropocentrismo, consideraban que la filosofía tenía por principal cometido la consideración y conocimiento de nuestro último fin, así como el indagar sobre ese soberano bien en cuya posesión debía encontrar el hombre su felicidad o beatitud. Por eso, esta vida *beata* no solo fue el tema culminante de Epicuro y los filósofos hedonistas, con su búsqueda afanosa de la felicidad; de la filosofía humanista y moralizante de los estoicos, de Séneca y Cicerón¹, sino también de la filosofía de Platón, centrada toda ella en la especulación del Sumo Bien y la participación de este por la beatitud humana; de Aristóteles, cuya ética *eudemonista* es la coronación de su filosofía natural y metafísica; y de las especulaciones de Plotino y el neoplatonismo.

En cambio, la filosofía moderna, escéptica y subjetivista, ha desplazado el problema de la felicidad humana del centro de sus preocupaciones hacia los supuestos de la ciencia y de la vida moral, troncando el itinerario natural del pensamiento realista. La posibilidad de la obligación y del deber, el hecho de la conciencia moral y capacidad de percepción de la ley y de la

¹ Con sus dos obras cumbre: *De Vita Beata* y *De Finibus Bonorum et Malorum*.

norma, son, desde Kant en adelante, el fundamento de la ciencia de la moralidad. No impidiéndonos reconocer esto que el criterio realista y sano de los Antiguos sea el verdadero y que el conocimiento del último fin haya de ser el tema culminante y fundamental de la sabiduría humana². Sentido finalista que revela el principio: *in omnibus respice finem*. Aun así, los conocimientos filosóficos son impotentes para resolver, *in se*, el objeto de sus mayores cuidados³. Aunque, el presupuesto filosófico de los mismos, nos sean necesarios «para colocar en una luz más viva las verdades que enseña [la Revelación]»⁴. Precisamente por esto, el ejercicio de la teología perenne ha sido el de utilizar las excelencias de la sabiduría profana para mejor conocer y amar la verdad que Dios nos ha comunicado.

La Revelación nos ha mostrado cuál es el verdadero destino de nuestra existencia en la bienaventuranza sobrenatural; desvelándonos todo el conjunto de: misterios, verdades y obras de la gracia que nos capacitan a este fin⁵. Y, por ser inaccesible a la sola luz de la razón, el nuevo orden de la vida humana hacia la beatitud sobrenatural, solo lo conocemos por la fe⁶ y su inteligencia. Ocupando, necesariamente, la doctrina del fin y beatitud sobrenatural, dentro de la teología, el puesto central que tiene en filosofía el tema de la felicidad. Por esto, dijimos más arriba, que la beatitud sobrenatural se constituye en: doctrina culminante, raíz teológica y principio de toda la moral que no solo consiste en un conocimiento abstracto, sino en el quehacer concreto de toda la vida del *homo viator* en comunión con su Creador, hasta que pueda verle «cara a cara»⁷ por toda la eternidad en el reino de los cielos. Esto es precisamente lo que san Ireneo, al resumir un capítulo de su *Adversus Haereses*, dejó magistralmente consagrado en su célebre cita que aúna el sentir de todos los Padres: «La gloria de Dios, es el hombre vivo, y la vida del hombre es la visión de Dios»⁸. Por lo tanto, la visión de Dios es el designio de nuestra vocación y, al mismo tiempo, la condición y el medio de nuestra felicidad beatífica, la cual sobrepasa todas las aspiraciones de felicidad de nuestra naturaleza sensible e intelectual, por ser un puro don gratuito de Dios.

Ciertamente, el conocimiento sobrenatural que actualmente tenemos de Dios y sus misterios, que nos han sido revelados por Jesucristo; por ser Él quien conoce al Padre⁹, es un conocimiento mediado y no inmediato en función de nuestra propia naturaleza. De ahí la necesidad de los conceptos de la fe¹⁰, es decir, de la «teología que no es otra cosa que la fe en el orden

² Cf. Johannes Hirschberger, *Historia de la Filosofía*. (Barcelona: Herder, 1973). San Agustín: “*La sabiduría me parece ser no solo la ciencia, sino la diligente investigación de todas las cosas divinas y humanas que se refieren a la vida beata*”: *Contra académicos* (Madrid: Encuentro, 2009), 58.

³ Cf. *Boethium de Trinitate*, q.3, a.1, ad. 3.

⁴ *Suma Teológica*, I^a, q.1, a.5.

⁵ Cf. *Gaudium et Spes*, n°22.

⁶ Cf. *Dei Verbum* n° 5.

⁷ Is 52, 8.

⁸ *Adv. Haer.* (Navarra: Verbum, 2019) L. IV, C. 20, n° 7, 215.

⁹ Cf. Jn 8, 55; Mt 11,27.

¹⁰ El hecho de que su divinidad quede velada por su humanidad explica la petición de Felipe: «Señor, muéstranos al Padre y eso nos basta», e, igualmente, la respuesta del Cristo manifestando que, precisamente, la familiaridad con su santa humanidad ya es intimidad con Dios Padre a través de su divinidad: «Felipe, quien me ha visto a mí ha visto al Padre. ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre en mí?» Jn 14, 9 s; cf. 14, 11.

conceptual»¹¹ por no caminar en la visión¹². Luego, la perfecta felicidad, la beatitud, está reservada, no a este tiempo terrestre, aunque en él se nos dé una prenda de ella por medio de los sacramentos, en concreto en la Eucaristía, sino al celeste, en el que se nos dará en plenitud y con la participación del cuerpo tras la resurrección de este. Así, esta verdad de nuestra fe, sustentada en la promesa de Cristo¹³ y declarada dogmáticamente por Benedicto XII¹⁴, utilizando el mismo término *visión* que emplea san Juan¹⁵ y el término metafísico de la esencia¹⁶, define que los santos: «ven la divina esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna»¹⁷. Este estado de posesión segura y definitiva del Dios trinitario es alcanzado por el alma, si el hombre muere en estado de gracia y está libre de toda pena¹⁸. Solo así obtendrá la comprensión inmediata de la divina esencia según la modalidad finita de su naturaleza, ya que solo Dios puede contemplar su infinitud¹⁹.

1. *La ratio beatífica del Angélico:*

Con santo Tomás de Aquino (1224-1274), nos situamos en la prolongación de los Padres de la Iglesia²⁰. Padres que, gracias a que no fueron posteriores a Guillermo de Ockham (1295-1350), pudieron ser a la vez: doctores, pastores, monjes, liturgistas, predicadores, místicos y santos²¹. Su afición por los Padres de la Iglesia le puso en contacto con las primeras fuentes de la tradición cristiana, por las que sintió gran afición, sobre todo por san Agustín, san Gregorio Magno y Boecio; entre los latinos, y por san Atanasio y san Juan Crisóstomo; entre los griegos²². De ahí, la unidad fundamental que existe en el pensamiento del Aquinate entre moral y espiritualidad; dato a tener presente para saber dónde se enraíza su teología, tras su larga etapa de formación (1239-1252). Los conocimientos adquiridos le fueron esenciales para que el carácter realista de su pensamiento se transparentara en sus escritos en relación con sus predecesores. Pues, hasta el mismo estilo literario, pierde su aire de elocuencia y discurso oratorio para convertirse en serenidad académica, con sabor a escuetas explicaciones de clase; estilo positivo, razonado, que no pierde jamás el contacto con la realidad de la vida y de la experiencia. Ciertamente, quizás no siempre, la exposición de santo Tomás sea tan sugestiva como la de un san Agustín o un san Buenaventura, pero siempre es más firme, más coherente, más realista, en cuatro palabras: más filosófica y metafísica. Anclada toda ella en el plano de la existencia que es, en definitiva, el que le da firmeza y valor real a sus más altas especulaciones teológicas. En efecto, la existencia pasa las determinaciones formales de las cosas para colocar las esencias en

¹¹ S.S. Pablo VI, Discurso del 13 de mayo de 1973.

¹² Cf. II Cor 5, 6.

¹³ Cf. I Jn 1, 25.

¹⁴ Cf. Dz 1000 -1002; cf. LG 49.

¹⁵ Cf. I Jn 3, 2.

¹⁶ En efecto, la esencia de un ente es aquello que el ente es, luego ese término metafísico está en acuerdo con la expresión bíblica de poder ver a Dios «cara a cara»; cf. Is 52, 8; I Cor 13, 12.

¹⁷ Dz 1000.

¹⁸ Cf. Suma Teológica. Supl. q.12.

¹⁹ Cf. CEC 1023 -1029.

²⁰ Cf. Jean-Pierre Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin* (Paris: Cerf, 2015).

²¹ Cf. Jean-Charles Nault, *Le démon de midi* (Dijon: L'échelle de Jacob, 2013), 42.

²² Cf. José Luis Illanes y Josep Ignasi Saranyana, *Historia de la Teología* (Madrid: BAC, 1996), 65-66.

el mundo de la realidad; no ya del puro pensamiento o de las abstracciones de tipo esencialista – que convierten así la metafísica en ciencia de lo abstracto – sino en el sentido de lo real. Para santo Tomás la existencia es mucho más que una categoría lógica, pues es el predicado más real e íntimo de las cosas existentes.

La obra que muestra lo que decimos con mayor elocuencia es la *Suma teológica*²³. Obra tripartita que, en su segunda parte dividida en dos, se encuentra el tratado de la beatitud que es el que nos interesa. La *prima secundae* (la primera parte de la segunda parte) sitúa, por un lado, las cinco primeras cuestiones, que conciernen el fin (*finis*), la beatitud; por otro lado, todo aquello que conduce hacia ese fin, es decir, los *ea quae sunt ad finem*. Así, la beatitud hacia la cual tendemos se constituye en motor de toda la acción humana y, al mismo tiempo, en la finalidad de toda ella. En otras palabras, aquello que actúa y determina la acción de la causa eficiente no es más que la causa final. Siendo la causa final primera en el orden de la intencionalidad y la causa eficiente última en el orden ejecutivo, como bien nos enseña la filosofía²⁴.

Precisamente, esta causalidad final que santo Tomás vislumbra en la beatitud hace posible la posición estratégica de esta en la *Suma* como principio y fin de todo el acto humano, y todo lo existente. Luego, la verdadera novedad que introduce el Aquinate consiste en poner al frente de la segunda parte de la *Suma* su consideración más abstracta y filosófica de la beatitud como fin último de la vida humana y toda la creación. Así, incorpora el Angélico el finalismo aristotélico a su sistema teológico e inaugura la teología moral como esencialmente finalista o teleológica.

Ahora bien, si atendemos a las fuentes profanas del *Tratado de la bienaventuranza*, vemos que no son nada originales, precisamente, por lo que venimos diciendo. Los fundamentos filosóficos de la teoría del fin último y causa final, santo Tomás los había asimilado y desarrollado en sus comentarios a Aristóteles²⁵. Pero, ciertamente, sus ideas filosóficas acerca de la felicidad, aunque se hallen más ampliamente expuestas en el *Contra Gentes* (3, 2 - 63) e igualmente en el *Comentario de las Sentencias a Pedro Lombardo*, aquí, en estas cinco cuestiones sobre la beatitud, se reducen como a su quinta esencia.

La primera de las cinco preguntas es la más filosófica porque todas las demás se estructuran en esta bajo la autoridad de Aristóteles y otros filósofos que el Santo alterna con citas de la Escritura y de los Padres (sobre todo san Agustín). Principios y doctrinas empleados para tratar la bienaventuranza sobrenatural del hombre según la condición existencial que ahora posee, en el orden teológico de la naturaleza redimida por Cristo, elevada y destinada a la vida eterna. Santo Tomás sabe muy bien que lo sobrenatural no destruye, sino perfecciona y se asocia íntimamente a la naturaleza, siguiendo parcialmente sus leyes y modos de obrar, y precisamente

²³ Es la obra más célebre de santo Tomás de Aquino. Ella representa una de las síntesis teológicas más importantes de todos los tiempos. La escribió siete años antes de morir. A partir de ahora cada vez que nos refiramos a la *Suma* lo haremos con respecto a la teológica.

²⁴ Cf. Jean de Rouen, *Apprendre à penser à l'école du réel* (Paris: Cimes, 2014), 42.

²⁵ Cf. Sobre todo en los *Físicos y Éticos*. Será sobre la traducción realizada por Guillermo de Moerbeke a la *Ética* Aristotélica que santo Tomás estructura este tratado sobre la beatitud en la *Suma*.

por esto, la gracia puede abrazar toda la perspectiva o realidad del sujeto portador de los dones de Dios, sin dejar el substrato natural del mismo²⁶. Por eso, en estas cuestiones de la bienaventuranza, se encierra virtualidad para plantear y resolver las dos cuestiones paralelas de beatitud natural y sobrenatural²⁷. En otras palabras: santo Tomás, a la vez que clarifica la razón de la fe, soluciona o hace avanzar el pensamiento filosófico.

La división que el Aquinate realiza en el tratado sigue la lógica a emplear en el estudio de la moral, primero lo que es general y después lo especial. Así estudia, primeramente, la bienaventuranza en abstracto bajo la razón de fin último (*q. 1*), y luego en especial bajo su concepto propio de beatitud (*q. 2-5*). Estudiando en esta parte especial la esencia de la beatitud en su objeto (*q. 2*), luego la metafísica de la beatitud formal (*q. 3*), y la bienaventuranza integral (*q. 4*). En cuanto a la causa eficiente, considera santo Tomás la obtención de la felicidad eterna en su posibilidad y sus causas, que, por parte del hombre, sólo es meritoria (*q. 5*).

Santo Tomás, para definir especialmente la esencia de la beatitud, dedica cuatro cuestiones (de la 2ª a la 5ª). En la segunda cuestión, se ha preguntado por cuáles son los bienes que hacen feliz al hombre, situándose en el orden de lo que él llama beatitud objetiva. Tras la separación sucesiva de todos los bienes creados, incapaces de hacernos plenamente felices, él ha concluido que solo Dios puede satisfacer nuestro deseo de felicidad y que, por ello, Él es nuestro bien beatificante y último fin. Con esta última precisión termina la 2ª cuestión, la cual hemos sobrevolado para centrarnos ahora en la 3ª, adonde él precisará en qué consiste la metafísica de la beatitud formal, es decir, su esencia. Resumamos rápidamente el razonamiento de esta 3ª cuestión:

- En el hombre, contrariamente al bien beatificante que es Dios, la beatitud no puede ser una realidad increada sino creada (*a. 1*).
- Por lo tanto, no puede ser del orden de la substancia sino del orden operacional: es una actividad (*a. 2*).
- Y, como no puede ser una operación sensible: es espiritual (*a. 3*).
- Pero, como no resulta del apetito voluntario: es una operación de la inteligencia (*a. 4*).
- Y, en cuanto tal, no según su función práctica sino especulativa (*a. 5*).
- Este acto de la inteligencia especulativa no es el fruto del conocimiento de las ciencias humanas ni de la contemplación de los ángeles: acontece por la sola visión intelectual de la esencia de Dios dada gratuitamente a las almas de los santos (*art. 6-8*).

Precisemos ahora cuál es el verdadero pensamiento del Aquinate acerca de la capacidad que el hombre tiene para suspirar por la beatitud. Santo Tomás entiende dicha capacidad y deseo como pertenecientes a la naturaleza o esencia del hombre creado por Dios. Precisamente, por no estar la naturaleza del hombre encerrada en sí misma sino en conformación jerárquica con las demás naturalezas creadas; manifestando todas ellas las perfecciones divinas ordenadas a un fin. De ahí, la teoría de los dos órdenes que se dan: entre ellas y en su relación para con

²⁶ Cf. Iª, q. 1, a. 8, ad 2ª; q. 2, a. 2.

²⁷ Cf. J.M. Ramírez O.P., *De Hominis Beatitudine* (Madrid: CSIC, 1972), T.I, 17.

Dios²⁸. Por eso, considera santo Tomás la naturaleza humana en su aspecto histórico como superior a las demás y llamada desde los orígenes a la vida sobrenatural. Por esta razón, es pertinente hablar, por la distinción que él realiza entre dones gratuitos y capacidades naturales, de un orden natural en el hombre a la visión beatífica de Dios, sin que por ello sea una mera *no-contradicción*. Es decir, que no oponga el plano sobrenatural con el natural y que tampoco exija uno al otro lo que es de cada cual. En efecto, santo Tomás se está refiriendo a la *potencia obediencial* que, para ser actuada por Dios en nosotros, precisa de esa potencialidad o capacidad en el hombre creado por Él. Por esto, santo Tomás acuerda igualmente al *deseo* una trascendencia superior, innata, debida a la inquietud de la inteligencia que no se conforma con los deseos voluntarios. El apetito espiritual, es decir, aquel que se da en la dimensión de los trascendentales, genera que el mismo espíritu del hombre constata una carencia que solo la visión de Dios, que sobrepasa todo entendimiento y voluntad, puede llenar. De esta manera distingue y concilia el Angélico la reciprocidad entre la criatura y el Creador, en cuanto es posible a la peregrina inteligencia de la fe.

2. La reinterpretación de Rahner:

El doctor Rahner (1904 -1983), tras concluir que el rígido y abstracto sistema de tratados y dogmas presentados en modo positivista por la teología católica no eran nada atractivos y dejaban como vacías las principales inquietudes del *hombre moderno*, se pone manos a la obra para ofrecer una teología renovada y en consonancia con las nuevas filosofías. En consecuencia, «el giro antropocéntrico efectuado por la filosofía contemporánea no podía dejar de tener repercusiones en la definición del objeto formal de la teología»²⁹. Y, por ello, «la definición del objeto formal de la teología propuesta por Rahner no se sitúa ya en el sistema de referencia “fenomenológica” que servía de base a la escolástica medieval, sino más bien en el *horizonte de la historia* que la filosofía subjetiva contemporánea ha convertido en su problema y en las condiciones finitas del conocimiento humano y de su acceso a una posible revelación»³⁰. Con este cambio paradigmático se invierte el punto de partida generándose una teología asentada, desde su concepción, en el error; por mucho que Rahner se justifique y emplee términos de la teología católica para travestir sus tesis heterodoxas³¹. Porque, ciertamente, – en palabras del Cardenal Siri – «el hombre desea la objetividad, como desea la vida eterna. [Pero] solo el Maestro de la vida eterna puede dar la objetividad al hombre. [Pues] el hombre no puede adelantar en

²⁸Cf. Chn. Hérís, *Saint Thomas d’Aquin Somme Theologique de la Reueu des Jeunes, La grâce*, q. 109-114 (Paris-Tournau-Rome: Cerf, 1961), 376.

²⁹ G.L. Müller, *Dogmática, Teoría y práctica de la teología* (Barcelona: Herder, 1998), 17.

³⁰ Ibidem, 19.

³¹ Ciertamente, con la llegada del inmediato posconcilio, aprovechando la disminuida atención al pensamiento de santo Tomás y la poca vigilancia del Magisterio, su teología es aplaudida internacionalmente, sin ser por ello analizada en profundidad: «Los representantes más destacados entraron en el campo de batalla. El criterio clásico de “a la luz de la fe y bajo la guía del magisterio eclesiástico” con el que se entendía cualquier operación relativa a la doctrina de la Iglesia fue, al menos tácitamente, dejado al margen (aunque el principio también vuelva a afirmarse en el Vaticano II, en el decreto *Optatam totius*, n°16). El principio dominante fue el de “consonancia con las grandes líneas de la cultura contemporánea”. El que más se distinguió por reivindicar esa consonancia fue, indudablemente, Karl Rahner»: Brunero Gherardini, *Vaticano II: Una explicación pendiente* (Móstoles – Madrid: Peripeccia, 2011), 91.

conocimiento objetivo sino hundiéndose siempre más al Señor de la Historia que, para él, dijo el “Fiat” de Getsemaní»³².

En efecto, lo que está detrás de todo este planteamiento de Rahner es el problema de la alteridad. Y, Rahner, parece ser que, al no soportar el misterio que ella alberga, la subyuga a la racionalidad del hombre para explicar desde él a Dios. De ahí su teología ascendente y apellidada trascendente que rompe con la teología definida como la ciencia de Dios fundada en la Revelación y ejercitada en la Tradición. Luego, esto es, digámoslo con rotundidad: la prueba de haber sucumbido – en cierta forma – a la tentación primera de querer conocer fuera de Dios, las cosas de Dios; por haberse aconchabado en filosofías nihilistas con la intención de “redimirlas” – de no se sabe qué – y así actualizar a la Iglesia con lo que le es plenamente contrario.

Consecuentemente, Rahner reduce la metafísica a teoría del conocimiento o de la concienticidad³³, por identificar el ser con el conocer, haciendo que el hombre no solo sea su conocer³⁴ y su actuar³⁵ sino, sobre todo: su verdad³⁶ ontológica. Generando que los conceptos sean incapaces de distinguir lo que es absoluto de aquello que es relativo al cognoscente y perdiendo así el realismo objetivo que la verdad eterna reclama a nuestras inteligencias en pos de un conocimiento analógico. Así, la teología de Rahner es pura y llanamente estudio del hombre que se quiere *autotrascendente* en la anticipación hasta llegar al extremo de su horizonte cognitivo, es decir, al ser en general, el cual él identifica con el Dios de la revelación³⁷, aunque parezca ser más bien el dios de Hegel; como bien apunta el padre Cavalcoli³⁸. (Evidentemente, un dios que no es Identidad sino devenir en el tiempo, no puede constituirse en principio y garante de la identidad de las cosas, ni del pensamiento). En efecto, Rahner toca fondo con su metafísica cuando hace depender a Dios de la conciencia humana y anuncia su relación con Él como suprema aporía³⁹.

Diluido lo sobrenatural en lo natural⁴⁰, Rahner deforma la naturaleza de la gracia e, igualmente, de su plenitud que es la beatitud. Precisamente aquí es donde radica la problemática de su teoría del *existencial sobrenatural*. Para Rahner, en el hombre histórico, la potencia obediencial a la gracia y la visión coinciden con su esencia. De tal manera que la perfección natural del hombre es su perfección sobrenatural. Así, la humanidad se encuentra en una situación existencial sobrenatural. Pues, para Rahner: «la esencia del hombre es tal que se experimenta donde se experimenta la gracia, ya que esta solo es experimentada donde, por naturaleza, es espíritu. Pero también viceversa: cuando el espíritu es experimentado en el orden existente de hecho es

³² Cardenal J. Siri, *Getsemaní* (Ávila: CETE, 1981), 375.

³³ Para profundizar al respecto véase, entre otras aportaciones al respecto, la tesis doctoral del Rvdo. P. Dr. D. Jaime Mercant Simó, *La metafísica del conocimiento de Karl Rahner; Análisis de “Espíritu en el mundo”* (Girona: Documenta Universitaria, 2018).

³⁴ Cf. Karl Rahner, *Espíritu en el mundo* (Barcelona: Herder, 1963), 85.

³⁵ Cf. Karl Rahner, *Oyente de la palabra* (Barcelona: Herder, 2009), 57.

³⁶ «*Omne ens est verum*»: ibidem.

³⁷ Cf. Karl Rahner, *Oyente de la palabra* (Barcelona: Herder, 2009), 93.

³⁸ Cf. Cavalcoli, *Karl Rahner; Un eretico nel cuore della Chiesa?* (Verona: Fede & Cultura, 2018), 48.

³⁹ Cf. Karl Rahner, *Nuovi saggi*, (Milano: San Paolo edizioni, 1986) vol.X, p. 279.

⁴⁰ Cf. Ratzinger, *Rivelazione e Tradizione* (Morcelliana, Brescia, 1970).

un espíritu elevado sobrenaturalmente»⁴¹. De ahí, igualmente, su teoría de los cristianos anónimos; de los cuales nada se sabe, si filológicamente analizamos el luminoso término que él emplea⁴². En todo caso, todos estamos en gracia. Por esto, en última instancia, la cuestión de la salvación no es ningún problema, ella es una realidad universal y actual.

Entonces ¿qué entiende Rahner por vida eterna? La respuesta a esta pregunta nos hace recordar que Rahner tiene una visión ambigua sobre la muerte en sentido cristiano. Pues, se contradice al afirmar que «la muerte pone fin al hombre entero»⁴³; poniendo en entredicho la inmortalidad del alma. Y, aun así, dice que la muerte es, en sí misma – de alguna manera que él no explica bajo pretexto de aporía – factor de eternidad⁴⁴; aún a pesar de que Cristo con la suya tuviese que vencerla para hacernos herederos de su gloria. En efecto, todo esto contradice sustancialmente a la fe⁴⁵ y nos hace considerar que Rahner identifica la beatitud con la eternidad *sic et simpliciter*⁴⁶. Es decir, sin un principio ni un fin, a diferencia de lo que la Revelación nos enseña y llamamos eviternidad. Luego, la vida eterna es para Rahner «lo definitivo, hecho en la existencia libremente temporalizada del hombre»⁴⁷.

Llegados a este punto ¿qué ha quedado del concepto católico de beatitud en la teología de Rahner? Poco, por no decir nada, si no es solo el término, ya que el concepto ha quedado güero. La asimetría es manifiesta desde el punto de vista gnoseológico, antropológico, metafísico y doctrinal. En una frase: su concepción teológica es insuficiente para dar razón de la beatitud prometida por Cristo de forma plena a las almas de sus fieles tras la muerte y, a la totalidad de nuestro ser, con la resurrección de la carne.

Ldo. D. Samuel García Vega, Pbro.

⁴¹ Karl Rahner, *Escritos Teológicos*, (Madrid: Cristiandad, 2007), T. IV, 220.

⁴² Cuando el Concilio Vaticano II habla de un conocimiento implícito de Dios, no lo hace en el sentido que lo entiende Rahner, es decir, como negación de Dios. Sino como pura y simplemente eso: conocimiento de Dios y no negación de su existencia; como es el ateísmo, a propósito del cual el Concilio Vaticano II habló en *Gaudium et Spes* n° 19 y 21, refiriéndose a sus causas.

⁴³ Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona: Herder, 1979), 501.

⁴⁴ Ibidem, 502.

⁴⁵ Cf. Dz 801.

⁴⁶ Cf. Cavalcoli, *Karl Rahner, Un eretico nel cuore della Chiesa?* (Verona: Fede & Cultura, 2018), 135.

⁴⁷ Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona: Herder, 1979), 502.