

Karl Rahner y la reducción de la teología a filosofía de la religión

Jaime Mercant Simó

Introducción

Para estudiar a fondo la obra y el pensamiento de Karl Rahner, conviene partir de sus fundamentos filosóficos, los cuales podemos encontrarlos en su libro *Geist in Welt* (*Espíritu en el mundo*)¹, que trata acerca de la metafísica del conocimiento (*Erkenntnismetaphysik*), pero también en *Hörer des Wortes* (*Oyente de la palabra*). En esta obra, *Hörer des Wortes*, Rahner simplemente asume y reitera, aunque de modo simplificado, los principios que encontramos en *Geist in Welt*. Su objetivo aquí ya no es tratar exclusivamente acerca de la metafísica del conocimiento, sino desarrollar una antropología que sirva de base para una *filosofía de la religión* que fusione la filosofía antropológica con la teología; o sea, establece, mediante dicha obra, un fundamento filosófico de corte trascendental e idealista para la construcción del edificio de una teología antropocéntrica.

1. El hombre como oyente de la palabra

En 1937, el padre Rahner impartió quince conferencias acerca de la *filosofía de la religión* en la Universidad de Salzburg. Como resultado de dichas conferencias, en 1941, en plena Guerra Mundial, se publicó el libro *Oyente de la palabra* (*Hörer des Wortes*)², y, años más tarde, en 1963, el discípulo de Rahner, Johann Baptist Metz,

¹ Cf. Karl RAHNER, *Geist in Welt: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck-Leipzig: Felizian Rauch, 1939 (primera edición); München: Kösel, 1957 (segunda edición).

² Cf. Karl RAHNER, *Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München: Kösel, 1941.

reeditó dicha obra³, haciendo una serie de modificaciones consentidas por el autor, dándole así mayor unidad⁴.

La manera que tiene Rahner, en *Hörer des Wortes*, de abordar la cuestión del hombre ante Dios es, a nuestro modo de ver, de un marcado carácter hegeliano, puesto que —al igual que en *Geist in Welt*— presenta al hombre como *espíritu*, o sea, como *autoconsciencia*, y concibe la dinámica interna de este espíritu de modo dialéctico, a saber: como *ser consigo mismo*, *potentia oboedientialis* y *ser histórico*. Esta dialéctica pretende primeramente fundamentarse en el principio *metafísico* rahneriano de la identidad del ser y conciencia, que manifiesta, no únicamente el idealismo hegeliano, sino que también evoca, en cierto modo, el pensamiento de Fichte⁵.

Al igual que en *Geist in Welt*, en *Hörer des Wortes* Rahner también parte de la pregunta por el ser. Ahora bien, esta *pregunta fundamental*, que es constitutiva del ser del hombre, es lo que manifiesta que él sea *espíritu*, en cuanto está abierto al ser en general: “Es, pues, el caso de explicitar lo que para una *antropología* metafísica significa este primer aspecto de la pregunta. Lo que significa es esto: el hombre es la absoluta apertura al ser en general o, por decirlo con una sola palabra: el hombre es espíritu. La trascendencia hacia el ser en general es la estructura fundamental del hombre”⁶. En este sentido, el espíritu está abierto hacia el *ser en general* de modo anticipado. Pues bien, en esta anticipación es donde se afirma implícita y atemáticamente a Dios, en razón de la suprema autoposición de su ser⁷.

³ Por esta razón, en el desarrollo de nuestra argumentación, nos limitaremos a citar esta edición más completa: cf. Karl RAHNER, *Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München: Kösel, 1963.

⁴ Cf. Johann Baptist METZ, *Prólogo a Karl RAHNER, Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München: Kösel, 1963, pp. 9-12; Karl Rahner, *Oyente de la palabra: fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona: Herder, 1976, pp. 9-12. A partir de ahora, la edición alemana se abreviará HW; y la española, OP.

⁵ Tal es la opinión de Eicher, que considera que Rahner se acerca más al subjetivismo de Fichte que al de Hegel, aunque advierte que no sería tampoco acertado incluir, *simpliciter*, el pensamiento de Rahner dentro del subjetivismo idealista, puesto que también hay en él elementos propios de la fenomenología, estando el punto de partida de su metafísica no en la conciencia, sino en el plano antropológico, en la pregunta que se hace el hombre por el *ser en general*: cf. Peter EICHER, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Freiburg im Üechtland: Universitätsverlag, 1970, vol. I, p. 205; Johann Gottlieb FICHTE, *Ética o el sistema de las costumbres según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, Madrid: Akal, 2012, p. 72.

⁶ OP, p. 79: “Es gilt darum, ausdrücklich zu machen, was der erste Aspekt dieser Frage für eine metaphysische Anthropologie besagt. Er besagt: Der Mensch ist die absolute Offenheit für Sein überhaupt, oder, um dieses in einem Wort zu sagen, der Mensch ist Geist. Die Transzendenz auf Sein überhaupt ist die Grundverfassung des Menschen. Damit haben wir den ersten Satz unserer metaphysischen Anthropologie ausgesprochen” (HW, p. 71).

⁷ Cf. OP, p. 93; HW, p. 83.

Rahner, en *Geist in Welt*, también acaba identificando el *ser en general* con el *esse absolutum* de Dios, de lo cual se deduce que el hombre, en tanto que espíritu, se define por su apertura anticipada al ser de Dios, al cual llega a afirmar en cada juicio de la autoconciencia; así lo podemos leer también en *Hörer des Wortes*: “La ‘anticipación’ tiene por meta el ser absoluto de Dios más bien en el sentido de que con la amplitud, absolutamente ilimitada, de la ‘anticipación’, siempre y en absoluto se afirma de manera concomitante el *esse* absoluto de Dios. Esto no es en modo alguno un argumento puramente *a priori* de la existencia de Dios”⁸. Como hemos leído, esta *afirmación* del ser de Dios no debe entenderse como una de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios; es una afirmación inexpresada, implícita, indeterminada, atemática, incluso inconsciente. El espíritu solamente es consciente de su propia existencia en la afirmación de sí mismo, pero esto no obsta —según nuestro autor— para que también se afirme simultánea e inadvertidamente a Dios. La apertura anticipada hacia el ser absoluto de Dios es parte fundamental y constitutiva del hombre. Él es espíritu en razón de esta apertura, de este *a priori* que define a la vez su *espiritualidad* (*Geistigkeit*)⁹.

Ahora bien, según Rahner, el hombre es finito, y llega a afirmar, precisamente en su finitud, el ser de Dios. Por otra parte, el hombre también es un ser histórico, y, como tal, está aprioricamente capacitado para la escucha de una posible revelación del Dios libre. Así pues, el hombre tiene una capacidad para esta escucha, tiene una *potentia oboedientialis*¹⁰, y, por esta razón, puede definirse como *oyente de la palabra*¹¹. Sin embargo, advertimos que no debe identificarse aquí dicha *palabra* con la Palabra revelada explícitamente por Dios, puesto que, para Rahner, aunque el hombre no recibiera nunca una revelación explícita y temática, incluso en este caso, Dios se revelaría en su silencio, manifestándose el *espíritu*, ya no como *oyente de la palabra*, sino como *oyente del silencio de Dios*¹².

La ontología de la *potentia oboedientialis*, para Rahner, supone la vinculación de la filosofía con la teología cristiana: “Si la filosofía se entiende también como la ontología de una *potentia oboedientialis* para la revelación, entonces se comprende juntamente lo

⁸ OP, p. 94: “Der Vorgriff geht auf das absolute Sein Gottes in dem Sinn, daß das *esse absolutum* durch die grundsätzlich unbegrenzte Weite des Vorgriffs immer und grundsätzlich mitbejaht ist. Es ist dies durchaus kein rein apriorischer Gottesbeweis” (HW, pp. 83-84).

⁹ Cf. OP, pp. 96-97; HW, p. 86.

¹⁰ Cf. OP, p. 40; HW, p. 37.

¹¹ Metz interpreta el concepto de *oyente de la palabra* como elemento fundamental para incluir la antropología en la teología: Cf. Johann Baptist METZ, *Prólogo a Karl RAHNER, Oyente de la palabra: fundamentos para una filosofía de la religión*, Barcelona: Herder, 1976, p. 10.

¹² Cf. OP, pp. 242-243; HW, p. 213; OP, pp. 31-32; HW, p. 30.

cristiano, es decir, la verdadera individualidad y el referimiento original de la filosofía a la teología”¹³. Esta tesis rahneriana es mucho más que el nexo de unión entre la filosofía y la teología; es un principio de *pura identidad*, fundamento para una *Religionsphilosophie* —expresión, por cierto, claramente hegeliana¹⁴—, que es, a la vez, una analítica del hombre en cuanto orientado anticipadamente hacia el *ser absoluto*: “Una antropología metafísica viene a ser la ontología de la *potentia oboedientialis* para una posible revelación libre. Y la filosofía de la religión es, por consiguiente, la analítica de la necesidad que tiene el hombre de prestar oído a una posible revelación”¹⁵.

2. Relación entre la filosofía y la teología

El padre Rahner concluye *Hörer des Wortes* explicando la relación que debe haber entre la filosofía de la religión y la teología. En principio, Rahner considera que todas las ciencias, en el fondo, se reducen a antropología, aunque señala que con la excepción de la teología, ya que es la única que se fundamenta en la palabra de Dios: “Sólo la teología debe su existencia al hecho de que hay una palabra de Dios dirigida al hombre”¹⁶. Ahora bien, no nos engañemos por las primeras apariencias. Rahner pretende hacer de la teología una antropología religiosa, como podremos comprobar a continuación.

2. 1. La proclamación del giro antropológico trascendental

Nuestro autor hace una distinción que le servirá de punto de partida para sus propósitos. Según él, la teología se puede entender de dos modos: “el simple escuchar el mensaje de Dios y la elaboración sistemática de lo oído desde puntos de vista formales que

¹³ OP, p. 43: “Wenn die Philosophie sich auch begreift als die Ontologie einer *potentia oboedientialis* für die Offenbarung, dann ist die Christlichkeit, das heißt die wahre Eigenständigkeit und die ursprüngliche Bezüglichkeit der Philosophie auf die Theologie zumal begriffen” (HW, p. 40).

¹⁴ Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, en Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Werke*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. Vols. XVI-XVII; *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Traducción de R. FERRARA, Madrid: Alianza Editorial, 1984-1987, vols. I-III; Horst STRIEWE (ed.), *Reditio subjecti in seipsum: Der Einfluss Hegels, Kants und Fichtes auf die Religionsphilosophie Karls Rahners*, Freiburg im Breisgau: 1979.

¹⁵ OP, pp. 227-228: “Eine metaphysische Anthropologie wird so zur Ontologie der *potentia oboedientialis* für eine mögliche freie Offenbarung. Und Religionsphilosophie ist damit die Analytik der Hörigkeit des Menschen für eine mögliche Offenbarung” (HW, p. 199).

¹⁶ OP, p. 233: “Die Theologie allein existiert darum, weil es ein geschichtliches Wort Gottes an den Menschen gibt” (HW, p. 205).

pertenecen a la condición espiritual e histórica del hombre”¹⁷. Teniendo en cuenta esta distinción, Rahner precisa que él únicamente se va a ocupar de la teología entendida en el primer sentido¹⁸. Asimismo, recordamos que, para Rahner, el hombre está por naturaleza a la escucha de la *palabra*, pero no debemos olvidar que dicha *palabra* no es la Palabra de Dios revelada, sino que es la *autocomunicación* de Dios que se da en la autoconciencia del sujeto cognoscente, en cuanto se afirma a sí mismo. A partir de aquí, pues, nuestro autor pretende elaborar una *antropología teológica*, puesto que, según él, la autocomprensión del hombre es la condición de posibilidad de la teología, y, por esta razón, debe tenerse en cuenta la estructura metafísica (trascendental-cognoscitiva) del hombre mismo¹⁹:

Lo que hemos practicado es una antropología, puesto que hemos tratado del hombre; es una antropología ‘teológica’, puesto que hemos entendido al hombre como el ser que en su historia debe prestar libremente oído al posible mensaje del Dios libre; es finalmente antropología ‘de teología fundamental’ [...] esta antropología ‘de teología fundamental’ es la verdadera y propia filosofía de la religión²⁰.

En cuanto a las otras religiones, las no cristianas, Rahner asevera que se podrán tener como *verdaderas religiones* en el plano metafísico trascendental, es decir, “en la medida en que logran realmente ligar de manera existencial al hombre con el Dios vivo”²¹. Rahner afirma que únicamente desde la antropología metafísica se puede elaborar una filosofía de la religión, esto es, desde el hombre, en cuanto espíritu, es decir, en cuanto está en posesión de su ser²².

En efecto, para el doctor Rahner, la filosofía de la religión no solamente trata de Dios, sino que debe considerarse como una *enunciación del ser del hombre*²³. La filosofía es una *filosofía humana*, pero abierta a la teología. En esto estamos de acuerdo,

¹⁷ OP, p. 234: “[...] das einfache Hören auf die Botschaft Gottes und die systematische Erarbeitung des Gehörten unter formalen Gesichtspunkten, die der menschlichen, geschichtlichen Geistigkeit selbst angehören” (HW, pp. 205-206).

¹⁸ Cf. HW, p. 206; OP, p. 234.

¹⁹ Cf. OP, p. 235; HW, pp. 206-207.

²⁰ OP, pp. 236-237: “Was wir trieben, ist eine Anthropologie, insofern wir vom Menschen handelten; ist eine ‘theologische’ Anthropologie, insofern wir den Menschen begriffen als das Wesen, das in Freiheit in seiner Geschichte auf die mögliche Botschaft des freien Gottes zu horchen hat; sie ist eine ‘fundamentaltheologische’ Anthropologie [...] Diese ‘fundamentaltheologische’ Anthropologie ist die eigentliche Religionsphilosophie” (HW, p. 208).

²¹ OP, p. 238: “Alle empirisch feststellbaren ‘Religionen’ sind nur insofern Religion, als ihnen diese existentielle Bindung des Menschen an den lebendigen Gott wirklich gelingt” (HW, p. 209).

²² Cf. OP, p. 239; HW, p. 210.

²³ Cf. OP, pp. 239-240; HW, p. 210.

pero Rahner no especifica de qué filosofía se trata; él habla de la filosofía en general, en cuanto saber acerca del espíritu abierto a una *posible* revelación²⁴. Asimismo, para él, dicha *revelación* tampoco debe entenderse en un sentido formal, sino en el plano de la *experiencia trascendental*; es, por este motivo, que el padre Rahner tiene tanto interés en equiparar, dentro del marco de la filosofía de la religión, tanto la *palabra* como el *silencio* de Dios²⁵.

En definitiva, el padre Rahner llega a la conclusión de que la filosofía debe entenderse, de modo implícito, como cristiana: “Bien entendida, la filosofía es siempre adventista, es una *praeparatio evangelii*, es, por tanto, por sí misma cristiana”²⁶. Ciertamente, los postulados rahnerianos que se muestran en *Hörer des Wortes* conocen una evolución manifiestamente más abierta en los escritos posteriores de nuestro autor; tal es el caso de un artículo incluido en la monumental obra colectiva *Mysterium Salutis*²⁷. En este escrito, Rahner aboga explícitamente por renovar la teología mediante un *giro antropológico trascendental*²⁸, porque, de hecho, según él, “toda teología es necesariamente antropología trascendental”²⁹. Para nuestro autor, la teología no puede obviar la antropología trascendental, puesto que ésta le aporta una visión más amplia del sujeto cognoscente, ya que —como afirma en *Sacramentum Mundi*— la filosofía siempre remite a Dios si se la entiende como la doctrina de la trascendencia del espíritu³⁰. Asimismo, aunque las filosofías de Descartes o Kant, a simple vista, no se puedan considerar cristianas, para Rahner sí que lo son en su sentido más profundo,

²⁴ Cf. OP, pp. 242-243; HW, p. 213.

²⁵ Cf. OP, p. 245; HW, p. 215.

²⁶ OP, p. 245: “*Philosophie, richtig verstanden, ist immer adventistisch, ist praeparatio evangelii, ist so von sich aus christlich*” (HW, p. 215).

²⁷ Cf. Karl RAHNER, *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología*, en Johannes FEINER; Magnus LÖHRER (dirs.), *et alii, Mysterium Salutis: manual de Teología como Historia de la Salvación. La historia de la salvación antes de Cristo*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977, vol. II-I, pp. 341-353; *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*, en Johannes FEINER; Magnus LÖHRER (dirs.), *et alii, Mysterium Salutis: Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln-Zürich-Köhl: Benziger, 1967, vol. II, pp. 406-420.

²⁸ Cf. José Luis ILLANES, “Vertiente antropológica de la teología”, *Scripta Theologica* 14/1 (1982), pp. 105-135.

²⁹ Karl RAHNER, *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología*, en Johannes FEINER; Magnus LÖHRER (dirs.), *et alii, Mysterium Salutis: manual de Teología como Historia de la Salvación. La historia de la salvación antes de Cristo*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977, vol. II-I, p. 344: “*Infolgedessen ist jede solche Theologie notwendig transzendente Anthropologie*” (Karl RAHNER, *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*, en Johannes FEINER; Magnus LÖHRER (dirs.), *et alii, Mysterium Salutis: Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln-Zürich-Köhl: Benziger, 1967, vol. II, p. 408).

³⁰ Cf. Karl RAHNER, *Philosophie und Theologie*, en Karl RAHNER (dir.) *et alii, Sacramentum mundi: Theologisches Lexikon für die Praxis*, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien: Herder, 1969, vol. III, pp. 1209-1210; *Filosofía y teología*, en Karl RAHNER, (dir.), *et alii, Sacramentum Mundi: Enciclopedia teológica*. Barcelona: Herder, 1976, vol. III, pp. 210-211).

puesto que presentan al hombre como un sujeto libre del cual depende el destino de toda la realidad, lo cual supone un gran aporte para la comprensión antropológica de la *historia de la salvación*³¹.

Rahner, en definitiva, quiere defender que la antropología trascendental es un lugar de la teología, y, de hecho, la reduce a un momento interno de la autocomprensión humana, por mucho que él pretenda desmarcarse del modernismo y del racionalismo³². El hombre, para nuestro autor, es *la posible alteridad de Dios*, y, por esta razón, debe considerarse la antropología como *locus theologicus*: “ninguna teología puede afirmar nada acerca de Dios sin decir ya en eso mismo siempre algo acerca del hombre, y viceversa”³³. El hombre, al preguntarse acerca de Dios, se está preguntando, al mismo tiempo, acerca de las condiciones aprióricas que existen en la estructura cognoscitiva de su ser consciente, capaz de autopoerse, en tanto que es *pura apertura* hacia el absoluto³⁴; de aquí la importancia de elaborar una teología dogmática en clave trascendental-antropológica³⁵:

Cuando planteo, pues, la teología dogmática como teología en dimensión trascendental-antropológica, quiero decir que, al preguntarnos sobre cualquier objeto teológico, nos

³¹ Cf. Karl RAHNER, *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología*, en Johannes FEINER; Magnus LÖHRER (dirs.), *et alii*, *Mysterium Salutis: manual de Teología como Historia de la Salvación. La historia de la salvación antes de Cristo*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977, vol. II-I, p. 348; *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*, en Johannes FEINER; Magnus LÖHRER (dirs.), *et alii*, *Mysterium Salutis: Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln-Zürich-Köhl: Benziger, 1967, vol. II, pp. 414-415.

³² Cfr Karl RAHNER, *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología*, en Johannes FEINER; Magnus LÖHRER (dirs.), *et alii*, *Mysterium Salutis: manual de Teología como Historia de la Salvación. La historia de la salvación antes de Cristo*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977, vol. II-I, p. 342; *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*, en Johannes FEINER; Magnus LÖHRER (dirs.), *et alii*, *Mysterium Salutis: Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln-Zürich-Köhl: Benziger, 1967, vol. II, p. 406.

³³ Karl RAHNER, *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología*, en Johannes FEINER; Magnus LÖHRER (dirs.), *et alii*, *Mysterium Salutis: manual de Teología como Historia de la Salvación. La historia de la salvación antes de Cristo*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977, vol. II-I, p. 342: “[...] alle Theologie einschließlich der Lehre über Gott nichts aussagen kann, ohne damit auch schon immer etwas über den Menschen zu sagen und umgekehrt” (Karl RAHNER, *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*, en Johannes FEINER; Magnus LÖHRER (dirs.), *et alii*, *Mysterium Salutis: Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln-Zürich-Köhl: Benziger, 1967, vol. II, p. 406).

³⁴ Cf. Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1976, p. 31; *Curso fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de cristianismo*, Traducción de R. GABÁS PALLÁS, Barcelona: Herder, 1979, pp. 37-38.

³⁵ Cf. Karl RAHNER, *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología*, en Johannes FEINER; Magnus LÖHRER (dirs.), *et alii*, *Mysterium Salutis: manual de Teología como Historia de la Salvación. La historia de la salvación antes de Cristo*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977, vol. II-I, p. 343; *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*, en Johannes FEINER; Magnus LÖHRER (dirs.), *et alii*, *Mysterium Salutis: Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln-Zürich-Köhl: Benziger, 1967, vol. II, p. 407.

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; condiciones que ya en sí mismas implican y expresan algo sobre el objeto y sobre el modo, límites y métodos de su conocimiento³⁶.

Según Karl Rahner, la producción de una *dogmática trascendental* es urgente para el hombre de hoy, que no es capaz de asumir las propias fórmulas dogmáticas, las cuales también deberían adecuarse al pensamiento del hombre contemporáneo. Rahner cree que no se puede continuar presentando la fe al mundo del mismo modo a como se ha ido enseñando hasta el momento, planteando cuestiones que pueden ser recibidas por el hombre de hoy como ridículas: las indulgencias, el Papa como *Claviger Coeli*, el purgatorio, o los niños que mueren sin ser bautizados. De lo que se trata es, en fin, de *desmitologizar* —dice— el modo de mostrar la fe al hombre, incluso en las verdades nucleares, como pueden ser las cristológicas³⁷ o cualquier tipo de formulación teológica³⁸.

Es más, Rahner añade que la teología, en su manera de presentar las fórmulas dogmáticas, puede ser culpable de que muchos permanezcan en sus dudas, lo que parece una justificación velada del ateísmo del hombre moderno. Por consiguiente, parece perentorio hacer una teología que muestre y haga inteligible la necesaria conexión entre

³⁶ Karl RAHNER, *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología*, en Johannes FEINER; Magnus LÖHRER (dirs.), *et alii*, *Mysterium Salutis: manual de Teología como Historia de la Salvación. La historia de la salvación antes de Cristo*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977, vol. II-I, p. 342: “Wenn wir also die dogmatische Theologie als transzendental-anthropologisch dimensionierte Theologie ansetzen wollen, so will das besagen, daß wir bei jedem theologischen Gegenstand nach den notwendigen Bedingungen seiner Erkenntnis im theologischen Subjekt mitfragen und aufweisen, daß es solche apriorische Bedingungen für die Erkenntnis dieses Gegenstandes gibt, die selbst schon über den Gegenstand, die Weise und Grenzen und über die Methode seiner Erkenntnis etwas implizieren und aussagen” (Karl RAHNER, *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*, en Johannes FEINER; Magnus LÖHRER (dirs.), *et alii*, *Mysterium Salutis: Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln-Zürich-Köhl: Benziger, 1967, vol. II, p. 407).

³⁷ Incluso, en *Sacramentum Mundi*, Rahner advierte que, a la hora de elaborar la antropología teológica, es inadecuado hacerlo únicamente desde la cristología; también debe elaborarse desde la propia experiencia del hombre: cf. Karl RAHNER, *Theologische Anthropologie*, en Karl RAHNER, (dir.), *et alii*, *Sacramentum mundi: Theologisches Lexikon für die Praxis*, Freiburg im Breisgau-Basel-Wien: Herder, 1967, vol. I, pp. 181-182; *Antropología teológica*, en Karl RAHNER, (dir.), *et alii*, *Sacramentum Mundi: Enciclopedia teológica*, Barcelona: Herder, 1976, vol. I, pp. 295-296.

³⁸ Cf. Karl RAHNER, *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología*, en Johannes FEINER; Magnus LÖHRER (dirs.), *et alii*, *Mysterium Salutis: manual de Teología como Historia de la Salvación. La historia de la salvación antes de Cristo*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977, vol. II-I, p. 346; *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*, en Johannes FEINER; Magnus LÖHRER (dirs.), *et alii*, *Mysterium Salutis: Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln-Zürich-Köhl: Benziger, 1967, vol. II, p. 411.

las afirmaciones dogmáticas y la experiencia de la autocomprensión del hombre mismo³⁹.

En efecto, el padre Rahner, partiendo de su filosofía de las religiones y de su metafísica trascendental, es decir, de la reducción-disolución antropológica de la metafísica⁴⁰, exige que la teología sobrenatural quede reducida a antropología religiosa y a filosofía de la religión, lo que supone *absolute* un rotundo *giro antropológico* de la teología, como él claramente proclama: “pedir la manifestación de tales conexiones entre el contenido de las afirmaciones dogmáticas y la autoexperiencia humana no es objetivamente otra cosa que abogar en teología por el giro hacia un método antropológico trascendental”⁴¹. Dicho método, según nuestro autor, contribuirá a la *desmitologización (sic)* de la propia teología⁴².

2. 2. Confrontación con la doctrina de Tomás de Aquino y del Magisterio de la Iglesia

Bajo nuestro punto de vista, consideramos que es necesario confrontar la antedicha tesis rahneriana, puesto que las enseñanzas que se han expuesto aquí afectan directamente al bien común de la Iglesia, considerada ésta en su *munus docendi*, pues no parece posible encontrar en la Tradición una justificación del *giro antropológico trascendental* que reclama el padre Rahner. Además, es difícil que este *giro antropológico* no afecte

³⁹ Cf. Karl RAHNER, *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología*, en Johannes FEINER; Magnus LÖHRER (dirs.), *et alii*, *Mysterium Salutis: manual de Teología como Historia de la Salvación. La historia de la salvación antes de Cristo*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977, vol. II-I, p. 346; *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*, en Johannes FEINER; Magnus LÖHRER (dirs.), *et alii*, *Mysterium Salutis: Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln-Zürich-Köhl: Benziger, 1967, vol. II, p. 412.

⁴⁰ Cf. Cornelio FABRO, “Karl Rahner e l’ermeneutica tomistica. La risoluzione-dissoluzione della metafisica nell’antropologia”, *Divus Thomas* LXXIV/3-4 (1971), pp. 287-338; 423-465.

⁴¹ Karl RAHNER, *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología*, en Johannes FEINER; Magnus LÖHRER (dirs.), *et alii*, *Mysterium Salutis: manual de Teología como Historia de la Salvación. La historia de la salvación antes de Cristo*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977, vol. II-I, p. 347: “Die Aufdeckung solcher Zusammenhänge zwischen dem Inhalt der dogmatischen Sätze und der menschlichen Selbsterfahrung ist aber sachlich nichts anderes als die geforderte Kehre zu einer transzendental-anthropologischen Methode in der Theologie” (Karl RAHNER, *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*, en Johannes FEINER; Magnus LÖHRER (dirs.), *et alii*, *Mysterium Salutis: Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln-Zürich-Köhl: Benziger, 1967, vol. II, p. 413).

⁴² Cf. Karl RAHNER, *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*, en Johannes FEINER; Magnus LÖHRER (dirs.), *et alii*, *Mysterium Salutis: Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln-Zürich-Köhl: Benziger, 1967, vol. II, p. 413; Karl RAHNER, *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología*, en Johannes FEINER; Magnus LÖHRER (dirs.), *et alii*, *Mysterium Salutis: Manual de Teología como Historia de la Salvación. La historia de la salvación antes de Cristo*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1977, vol. II-I, p. 347.

negativamente a la teología misma si se permite que cualquier filosofía incompatible con la fe le sirva de fundamento. Veamos, en consecuencia, lo que nos enseña santo Tomás de Aquino y el propio Magisterio de la Iglesia en referencia a la relación de la fe y la razón, de la teología y la filosofía. Cabe decir que, en este punto, la confrontación con santo Tomás está más que justificada, puesto que nuestro autor, tanto en *Geist in Welt* como en *Hörer des Wortes*, pretende hacernos creer que toda su teoría antropocéntrica es esencialmente tomista; veremos que esto no es así.

Santo Tomás dedica la primera cuestión de la *Summa Theologiae* precisamente a enseñar que la teología es una ciencia y a averiguar qué relación debe tener ésta con la filosofía. El Aquinate explica que, debido a que el hombre tiene como fin a Dios mismo, fue necesario que, además de la filosofía, existiera una ciencia que versara acerca de Dios, partiendo de la divina revelación y sustentándose en ella. La teología es necesaria para la salvación del hombre porque, a pesar de que él, por la luz natural de la razón, puede ordenar sus pensamientos y acciones, la verdad divina excede en grado sumo los límites de la razón humana. Incluso —precisa el Doctor Angélico—, en lo que la razón humana puede alcanzar por sí sola, es necesario que sea fortalecido y confirmado por la revelación, puesto que, de lo contrario, solamente podrían acceder al conocimiento de Dios unos pocos, los cuales no estarían en absoluto exentos de errores. Para el Aquinate, no es la razón limitada del hombre que debe robustecer la teología —como piensa Rahner—, sino que es la teología la que debe, en todo caso, iluminar la filosofía y depurarla de los posibles errores que, en ella, puedan darse⁴³.

Por otro lado, la fusión que propone Rahner entre la antropología y la teología, termina degradando a ésta como ciencia *una* e independiente. La misma teología tiene como objeto a Dios, y este único objeto es lo que da unidad a dicha ciencia, lo cual no se produciría si tuviesen al hombre y a Dios por igual. Es cierto que la teología se ocupa también de las creaturas, pero no debemos olvidar que éstas son tratadas por la ciencia sagrada siempre en cuanto referidas a Dios: “*Sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo, sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum, ut ad principium vel finem. Unde unitas scientiae non impeditur*”⁴⁴. Ahora bien, el Santo Doctor no se olvida de recordar que la *sacra doctrina* no solamente tiene unidad e independencia, sino que es superior a todas las ciencias, tanto especulativas como prácticas. Es superior a las prácticas porque el fin de la

⁴³ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 1, art. 1, co.

⁴⁴ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 1, art. 3, ad 1.

teología, considerada en el plano moral, es la felicidad eterna⁴⁵; y es superior a las especulativas debido a que su fin es mucho más sublime y sobrepasa los límites de la razón humana, como hemos dicho anteriormente. Rahner, por el contrario, pone el fin y el principio en el hombre mismo, encerrando a Dios y su revelación en los límites de la finita conciencia del espíritu. De hecho, Rahner, con su *giro antropológico trascendental*, está substituyendo a Dios, en cuanto sujeto de la teología, por el hombre. Ya el mismo Aquinate advirtió del error de aquellos que cometían dicho reemplazo. No solamente el hombre, sino, por ejemplo, la propia Iglesia o los artículos de fe, no pueden considerarse como sujetos de la teología; el único sujeto es Dios y todo el resto de la realidad se trata, ciertamente, en la sagrada doctrina, pero solamente en tanto que referida al sujeto y fin de la misma⁴⁶. No se puede admitir, por ende, la reducción antropológica de la teología, pues ésta es sabiduría en grado sumo por encima de las otras ciencias, incluida la filosofía. Es más, lo más propio de la teología es tratar acerca de Dios, pero no solamente por sus efectos, sino que también debe considerar a Dios en sí mismo, lo cual solamente puede hacer basándose en la revelación⁴⁷.

Por otra parte, no debemos olvidar que este erróneo *giro antropológico* en la teología tiene su fundamento en la reducción antropológica que previamente Rahner hizo de la metafísica. En este sentido, también es legítimo que nos preguntemos si Rahner ha traicionado las enseñanzas de santo Tomás y las directrices de la Iglesia a la hora de no considerar la filosofía como *ancilla theologiae*⁴⁸. En este sentido, no puede haber oposición entre la verdad sobrenatural y la natural, entre la teología y la filosofía; al contrario: la razón, mediante los *praeambula fidei*⁴⁹, prepara el camino para la fe. Ahora bien, debe tenerse en cuenta también que la fe es superior a la razón; para santo Tomás, la fe presupone la razón, de igual modo que la gracia presupone la naturaleza, y así como la gracia perfecciona la naturaleza, la fe perfecciona la razón⁵⁰, y no a la inversa, como parece creer nuestro autor.

⁴⁵ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 1, art. 5, co.

⁴⁶ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 1, art. 7, co.

⁴⁷ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 1, art. 6, co.

⁴⁸ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 1, art. 5, s. c.

⁴⁹ Al respecto, Mons. Livi, en contra del racionalismo y del fideísmo, recuerda que la Palabra de Dios y de todo acto de fe también tienen un contenido racional, de ahí la importancia para la teología de los *praeambula fidei*, que le preparan el camino en el plano filosófico-racional: cf. Antonio LIVI, “Fides praesupponit rationem. La doctrina de Santo Tomás sobre los *praeambula fidei* y su relación con la inclinación natural del hombre a conocer la verdad acerca de Dios”, *Espíritu* LX/141 (2011), pp. 76-77.

⁵⁰ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 2, art. 2, ad 1.

Asimismo, es iluminadora la enseñanza del Angélico Doctor al principio de la *Summa contra Gentiles*. En esta obra se explica que la filosofía debe ser la ciencia de la verdad. Para el Santo Doctor, la filosofía debe ocuparse de la verdad, pero no de cualquier verdad, sino de la verdad suprema, la divina, que es origen de todas otras verdades⁵¹. Dicha verdad debe mostrarse por un doble método: no es suficiente con contemplar y proponer la verdad, sino que también hay que combatir el error: “*sicut sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari et aliis disserere, ita eius est falsitatem contrariam impugnare*”⁵². Nuestro autor, por el contrario, no sólo rehúsa cualquier confrontación con la filosofía moderna, como hemos podido leer anteriormente, sino que, al considerar que ésta goza de una visión más completa de la realidad, ya que es desde el hombre que ésta alcanza su sentido, piensa que puede enriquecer la teología dogmática *a summo ad imum*, o sea, en todas sus dimensiones. En cambio, el Aquinate hace suyas aquellas palabras de la Sagrada Escritura: “*Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium*” (Prov 8, 7). Por esta razón, el oficio del sabio es proclamar la verdad, pero también impugnar la impiedad del error que se opone a la verdad, no sólo a la natural, sino también, por extensión, a la verdad divina⁵³.

Según Rahner, el pluralismo filosófico debe servir para fomentar el pluralismo teológico⁵⁴ —que consideramos disgregador⁵⁵—, renunciando así a toda unidad en la verdad filosófica, en la teológica o entre ambas, lo que termina afectando a la unidad de la verdad de la fe en la misma Iglesia: “Y precisamente este pluralismo en la filosofía también, este pluralismo que no es posible suprimir ni elaborar intelectualmente, es hoy

⁵¹ Cf. THOMAS AQUINAS, *Contra Gentiles*, lib. I, cap. 1, nn. 4-5.

⁵² THOMAS AQUINAS, *Contra Gentiles*, lib. I, cap. 1, n. 6.

⁵³ Cf. THOMAS AQUINAS, *Contra Gentiles*, lib. I, cap. 1, nn. 6-7.

⁵⁴ Cf. Giuseppe PERINI, “Pluralismo teologico e unità della fede. A proposito delle teorie di K. Rahner”, *Doctor Communis* 2 (1979), pp. 135-188; José Luis ILLANES, “Pluralismo teológico y verdad de la fe”, *Scripta Theologica* 7/2 (1975), pp. 619-684.

⁵⁵ En cuanto al pluralismo teológico, Rahner afirma: “El pluralismo en teología se va imponiendo en la vida concreta de la Iglesia, máxime cuando se hace teología con amplitud de espíritu y sin estrecheces escolares” (Karl RAHNER, “Pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia”, *Concilium* 46 (1969), p. 427). En cambio, al Papa Pablo VI llegó a denunciar dicho pluralismo como disgregador para la vida de la Iglesia: “*Basta con il dissenso interiore alla Chiesa; basta con una disgregatrice interpretazione del pluralismo; basta con l’autolesione dei cattolici alla loro indispensabile coesione; basta con la disubbidienza qualificata come libertà!*” (PAULUS VI, *Udienza generale* [en línea], Sancta Sedes: 16 de julio de 1975: <http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1975/documents/hf_p-vi_aud_19750716.html>).

un hecho que no podemos dejar de lado. Ahora bien, toda teología es siempre una teología de las antropologías profanas y de las propias interpretaciones del hombre”⁵⁶.

Rahner cree diáfananamente que existe una *diferencia substancial* entre el pluralismo del pasado y el actual. Acierta Rahner cuando admite que, en el pasado, las confrontaciones teológicas se realizaban dentro de un *horizonte común*, en donde los adversarios compartían los mismos conceptos, el medio lingüístico, los supuestos filosóficos, los planteamientos e, incluso, el mismo sentido de la vida⁵⁷. Hoy, en cambio —prosigue Rahner—, todo es *esencialmente distinto*, ya que la filosofía ha dejado de ser un lugar común de confrontación, debido a que las ciencias modernas se han independizado de la propia filosofía. Por otra parte, la actual teología católica también se encuentra ante teologías protestantes de carácter exegético, sistemático o histórico⁵⁸. Actualmente, se da una pluralidad de filosofías, y la teología —según Rahner— debe *emular* dicho pluralismo, que se presenta como si fuera un *fenómeno irreversible*⁵⁹.

Sin embargo, el Magisterio de la Iglesia ha advertido en varias ocasiones del peligro de introducir doctrinas filosóficas incompatibles con la doctrina católica. San Pío X, en la encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, recordando el magisterio de sus predecesores Pío IX y León XIII, enseñaba que los modernistas invierten los términos, haciendo que la teología se someta y se subordine a las impías filosofías que no veneran los misterios de Dios, haciendo que la reina (la teología) sirva a la esclava (la filosofía)⁶⁰.

⁵⁶ Karl RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de cristianismo*, Traducción de R. GABÁS PALLÁS, Barcelona: Herder, 1979, p. 24: “Und dieser unaufholbare, unbewältigbare Pluralismus auch der Philosophien ist heute eben eine Tatsache, die wir nicht überspringen können. Nun ist natürlich auch jede Theologie immer eine Theologie der profanen Anthropologien und Selbstinterpretationen des Menschen” (Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1976, p. 19).

⁵⁷ Así es, el pluralismo teológico ha sido legítimo a lo largo de toda la historia de la teología (tomistas, escotistas, suarecianos, agustinianos), pero una cosa muy distinta es cuando se traspasan los límites de la ortodoxia, llegando a un pluralismo dentro del mismo dogma, es decir, a un inadmisibile *pluralismo dogmático* (cf. José Antonio DE ALDAMA, *Movimientos teológicos secularizantes*, Madrid: BAC, 1973, p. 179). Una sana *pluralidad* es incluso *inherente a la investigación teológica*. En cambio, el pluralismo de algunos *innovadores* está ligado al *aggiornamento* que pretende acomodar la teología al pensamiento moderno que piensa que la realidad es pura historicidad, y que no existen verdades fijas: cf. Romano AMERIO, *Iota unum: Estudio sobre las transformaciones de la Iglesia católica en el siglo XX*, Madrid: Criterio Libros, 2003, p. 368.

⁵⁸ Cf. Karl RAHNER, “Pluralismo en teología y la unidad de confesión en la Iglesia”, *Concilium* 46 (1969), pp. 428-430.

⁵⁹ Cf. Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1976, p. 19; *Curso fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de cristianismo*, Traducción de R. GABÁS PALLÁS, Barcelona: Herder, 1979, p. 24.

⁶⁰ PIUS X, *Litterae encyclicae Pascendi Dominici Gregis* (8 de septiembre de 1907): AAS 40 (1907), p. 608.

Para la cuestión que nos ocupa, y en contra de Rahner, queremos recordar que, en la encíclica *Humani Generis*, Pío XII condena explícitamente el existencialismo, al considerar que éste se olvida de las esencias universales, para centrarse únicamente en los sujetos existentes particulares⁶¹. También condena el historicismo, que demuele los fundamentos de toda verdad y toda ley absolutas⁶². Sin embargo, aún nos interesa más destacar la condena general que hace este Papa en contra de los que pretenden acomodar las fórmulas dogmáticas a los criterios de la filosofía moderna, como el inmanentismo, el idealismo o el existencialismo. Para estos modernistas, esto no sólo es una posibilidad, sino que es un deber por el cual se podrá renovar la ciencia teológica, dejando atrás los conceptos tradicionales y adoptando las nociones que nos aporta la filosofía moderna, aunque sean contradictorios con los antiguos, para, así, poder exponer al modo humano las verdades divinas⁶³.

En este preciso punto se hace necesario apelar a la magnífica encíclica de Juan Pablo II *Fides et Ratio* —especialmente a los números 81 y 82—, en la cual se enseña que la teología o el Magisterio de la Iglesia no puede asumir cualquier tipo de filosofía. Según *Fides et Ratio*, vivimos en una época caracterizada por la *crisis de sentido*, en donde una pluralidad de teorías tienden a enfatizar la duda en el hombre, fomentando así el escepticismo, la indiferencia o el nihilismo. Parece, por otra parte, que el hombre está sujeto a la ambigüedad del pensamiento, terminando por estar encerrado en los límites de su propia inmanencia. Por ende, es muy importante que la filosofía busque el fundamento natural del *sentido* y del *fin último* del hombre, que se encuentra en la divina revelación. Así, pues, no debe aceptarse ninguna filosofía que niegue este fin último del hombre, por inadecuada y errónea⁶⁴.

La encíclica prosigue enseñando que el problema mayor está en la concepción deformada que se tiene actualmente acerca de la verdad. Se exige, en consecuencia, que el hombre llegue al conocimiento de la verdad, de la verdad auténtica, objetiva, total y definitiva, teniendo en cuenta la fórmula escolástica de la *adaequatio rei et intellectus*: “*ut hominis comprobetur facultas adipiscendae veritatis cognitionis; quae, ceterum, cognitio obiectivam attingat veritatem, per illam adaequationem rei et intellectus quam*

⁶¹ Cf. PIUS XII, *Litterae encyclicae Humani Generis* (12 de agosto de 1950): AAS 42 (1950), p. 563.

⁶² Cf. *Ibidem*.

⁶³ Cf. *Ibidem*, p. 566.

⁶⁴ Cf. IOANNES PAULUS II, *Litterae encyclicae Fides et Ratio* (14 de septiembre de 1998), n. 81: AAS 91 (1999), p. 69.

Scholasticae disciplinae doctores appellaverunt”⁶⁵. En definitiva, el Papa recuerda que cualquier filosofía que renuncie a la posibilidad del conocimiento objetivamente verdadero, es decir, que sea, por ende, fenoménica o relativista, no es apta para la teología ni para el estudio de la Sagrada Escritura⁶⁶.

Conclusión

En conclusión, después de todo lo que hemos leído, no vemos cómo se pueden admitir las tesis modernistas del padre Rahner, que claramente se apartan de la enseñanza tomista y, lo que es más grave, del Magisterio de la Iglesia. Es más, algunos, como los padres Michel-Louis Guérard des Lauriers⁶⁷ o Julio Meinvielle, terminan calificando a nuestro autor de *teólogo gnóstico*, debido a su radical antropocentrismo en el que hace reposar el mismo misterio de Dios⁶⁸. En efecto, desde este punto de vista, podemos escuchar en la doctrina de nuestro autor los ecos de la antigua γνῶσις, puesto que él mismo llega a *tolerar* una fe común —ingenua y vulgar—, pero, a la vez, construye un sistema antropológico complejísimo, de carácter trascendental-idealista, no solamente para *reinterpretar* esa fe común, sino para *ir más allá* de la misma. Por esta razón, no debemos creer que el problema de Karl Rahner se limite a plantear un error de método al proponer el *giro antropológico trascendental*, sino que, además, subvierte los principios fundamentales que impiden la elaboración de una sana y segura teología, haciendo estribar sus postulados inmanentistas en las falsas doctrinas de los corifeos del pensamiento moderno —tan delirante como absurdo—, que han destacado por su empeño en alejar al hombre de Dios y de la verdad. Incluso, dentro de la misma Iglesia —como denuncia el padre Andereggen—, se ha llegado a caer en el paradójal fenómeno del tomismo postmoderno, que, de hecho, no es más que un ateísmo velado⁶⁹. Estando,

⁶⁵ *Ibidem*, n. 82: AAS 91 (1999), p. 69.

⁶⁶ Cf. *Ibidem*, p. 70.

⁶⁷ Cf. Michel-Louis GUÉRARD DES LAURIERS, “La doctrine théologique du R. P. Rahner”, *La Pensée Catholique* 117 (1968), pp. 78-93.

⁶⁸ Cf. Julio MEINVIELLE, “Rahner, ¿teólogo católico o gnóstico?” *Jauja* 28 (1969), pp. 7-13 [p. 13]: “el Hombre, que se va convirtiendo evolutivamente hacia la fuerza divina que connaturalmente lo habita, es la medida de todas las cosas, incluso la medida del misterio de Dios”. Cf. Julio MEINVIELLE, *Influsso dello gnosticismo ebraico in ambiente cristiano*, Roma: Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, 1995.

⁶⁹ Cf. Ignacio ANDEREGGEN, *Antropología profunda: El hombre ante Dios según santo Tomás y el pensamiento moderno*, Buenos Aires: EDUCA, 2008, p. 445: “Existe una tentación de ateísmo disimulado en el tomismo de nuestros días que, sin ser propia solamente de esta corriente de pensamiento, atraviesa gran parte de la cultura católica contemporánea, sobre todo allí donde se percibe algún anhelo de profundidad. No me escapa, por supuesto, el carácter paradójal y tal vez hasta violento con el que me

pues, así las cosas, no estaría de más reclamar, como lo hicieron en su día Étienne Gilson⁷⁰ o Mons. Antonio Livi⁷¹, una verdadera *filosofía cristiana* en contra de aquellos prejuicios racionalistas influenciados en gran medida por Martin Heidegger, el cual definió dicha filosofía cristiana como una pura contradicción, como un *hierro de madera y un malentendido*⁷², lo que demuestra, curiosamente, que Rahner no solamente contradice al Magisterio y a Santo Tomás⁷³, sino también a *su maestro* agnóstico y existencialista, pues éste reprueba los intentos de restaurar la teología con la ayuda de la filosofía.

Finalmente, habría que decir también que el método rahneriano, bien sea considerado trascendental o existencial, no es un método científico; al contrario, más bien reniega de todo rigor metodológico al sentar sus bases en la propia espontaneidad de la experiencia autoconsciente del espíritu. Así se entiende que Rahner haya ejecutado una verdadera *destructio metaphysicae* para poder obrar así su giro antropológico, de aquí que, parafraseando a Tomás de Aquino, Cornelio Fabro calificara a Rahner de *corruptor* de la filosofía tomista (*non tam est thomista, quam philosophiae thomisticae depravator*)⁷⁴. En efecto, aunque Rahner haya recurrido a los textos de santo Tomás, sólo los ha utilizado para deformarlos, y para elaborar una metafísica antropológica que le ha servido de fundamento para construir una teología antropocéntrica. Es decir, la doctrina rahneriana no solamente constituye una verdadera *ruptura* con santo Tomás, sino que Rahner, al fundamentar la teología en su trascendentalismo, ha obrado, a la vez, la escisión entre la Palabra de Dios y la teología misma, desnaturalizándola *de facto*⁷⁵.

atrevo a presentar el tema. Siempre es útil despertar de los variados *sueños dogmáticos* que amenazan la vigilia del hombre con una atenta reacción”.

⁷⁰ Cf. Étienne GILSON, *El tomismo: Introducción a la filosofía de santo Tomás de Aquino*, Pamplona: EUNSA, 2002, pp. 18-19.

⁷¹ Cf. Antonio LIVI, “Fides praesupponit rationem. La doctrina de Santo Tomás sobre los *praeambula fidei* y su relación con la inclinación natural del hombre a conocer la verdad acerca de Dios”, *Espíritu* LX/141 (2011), pp. 75-76.

⁷² Cf. Martin HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Max Niemeyer, 1987, p. 6.

⁷³ Cf. Antonio GALLI, “L’esistenzialismo è una metafisica religiosa?”, *Sacra Doctrina* 48 (1967), pp. 529-537.

⁷⁴ Cornelio FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Segni: EDIVI, 2011, p. 134.

⁷⁵ Cf. Florent GABORIAU, *El giro antropológico de la teología de hoy*, Barcelona: Herder, 1970, p. 35.

RESUMEN

El autor, en el presente artículo, aborda uno de los cambios más drásticos que se ha producido en la historia de la teología católica, protagonizado por el célebre teólogo alemán Karl Rahner, paladín de la nueva teología, el cual inspiró a una gran parte de los teólogos católicos durante la época postconciliar. Como continuidad de su obra filosófica *Geist in Welt*, acerca de la metafísica del conocimiento, Rahner crea una doctrina, mediante su otra obra filosófica, *Hörer des Wortes*, en la que sienta las bases para su posterior giro antropológico trascendental de la teología, y, por ende, para la reducción de la teología a antropología teológica y a filosofía de la religión, fomentando, así, un radical y disolvente pluralismo teológico que termina por desvincular la teología de la Palabra de Dios que la debe fundamentar.

CURRICULUM

JAIME MERCANT SIMÓ es sacerdote de la Diócesis de Mallorca (España); director de la Biblioteca Diocesana; profesor del Centro de Estudios Teológicos de Mallorca; doctor en Estudios Tomísticos (Filosofía tomista) por la Universidad Abat Oliba CEU (Barcelona), con premio extraordinario de doctorado; doctor en Derecho y Ciencias Sociales por la UNED (Madrid), en la especialidad “Filosofía jurídica”; licenciado en Sagrada Teología por la Universidad Católica de Toulouse (Francia), en la especialidad “Tradición tomista y pensamiento medieval”; y doctorando en Sagrada Teología por la misma Universidad. Entre sus publicaciones, destacan su primera tesis doctoral, *La metafísica del conocimiento de Karl Rahner: análisis de “Espíritu en el mundo”* (Gerona: Documenta Universitaria, 2018); *Los fundamentos filosóficos de la teología trascendental de Karl Rahner* (Roma: Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2017); juntamente con Mons. Antonio Livi y el Dr. Samuele Pinna, *Il valore dottrinale dell’insegnamento cristiano dopo il Vaticano II: l’interpretazione della fede cattolica secondo Karl Rahner* (Roma: Casa Editrice Leonardo da Vinci, 2019); y su segunda tesis doctoral, *La filosofía jurídica de Domingo de Soto* (Salamanca: UPSA Ediciones, 2025).