La muerte en la antropología de K. Rahner *

Aun antes de que se publicase el estudio de Rahner sobre la teología de la muerte (1), la abundancia de referencias ocasionales al tema en sus escritos hacía fácilmente previsible su aparición (2). Se trata de una obra largamente meditada, cuyas ideas ocupan un lugar importante en el pensamiento de su autor; en realidad, como tendremos ocasión de señalar, los puntos de vista que Rahner adopta en su indagación sobre la muerte vienen a ser el desarrollo lógico de su antropología (3). Partiremos, pues, de ésta, como preámbulo necesario a la exposición de su tanatología. Por otra parte, dada la ancha audiencia alcanzada por el teólogo que nos ocupa, es igualmente necesario considerar el eco suscitado por sus opiniones; de ahí que una tercera sección del presente trabajo recoja las críticas hechas a la teología rahneriana de la muerte.

(*) Este artículo forma parte de un libro de próxima publicación ("El hombre y su muerte"); el lector nos disculpará si las frecuentes referencias a autores contemporáneos (filósofos y teólogos protestantes o católicos), ampliamente desarrolladas en el libro, han de quedarse aquí en simples alusiones. En los casos más importantes indicamos la obra del autor citado.

(1) K. RAHNER, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958. Aparecido en forma de artículo (con el mismo título) en ZKTh 79 (1957) 1-44; el excursus sobre el martirio contenido en el libro había sido publicado en "Stifter-Jahrbuch" V (1957) 251-263.

(2) Ya en 1949 (siempre con idéntico título), ve la luz un primer esbozo de la obra que nos ocupa en *Synopsis. Studien aus Medizin und Naturwissenschaft* Heft 3, Hamburg, pp. 87-112. Las notas ciclostiladas del tratado *De Deo Creante et Elevante, Innsbruck* (sin fecha) contienen un elenco de problemas pendientes (p. 185), que son los que más tarde afrontará el libro; en cuanto a las alusiones diseminadas a lo largo de su obra, véanse las referencias en las notas de este capítulo.

(3) "Ce qui frappe, dans la philosophie rahnérienne de la mort, c'est la logique du procédé. Une telle cohérence est tout à l'honneur d'une pensée": F. GABORIAU, *Interview sur la mort avec K. Rahner*, Paris 1967, p. 19. Desgraciadamente, hecha esta constatación, el P. Gaboriau, se olvida de tenerla presente en su libro. Pero sobre esto volveremos más tarde.

1. El hombre, espíritu en el mundo

"Toda teología es antropología y viceversa" (4); la idea, bajo una u otra forma, es repetida incansablemente por Rahner (5) y da fe de la intensidad con que su autor siente el problema del hombre como tema teológico. Una ojeada a la historia de la antropología elaborada por la dogmática católica descubre su insuficiencia, incluso su inexistencia como disciplina autónoma y unitaria, afirma Rahner (6). Además, la visión tradicional piensa al hombre como una "persona abstractamente formalizada" (7), perdiendo de vista que es existencia pluridimensional y no sólo esencia o naturaleza. De donde la necesidad de emprender una exposición más adherente a las instancias de nuestro tiempo y a la reales dimensiones del problema.

Con todo, quien espere encontrar en la dilatada bibliografía del teólogo alemán un tratado extenso y sistemático sobre el hombre sufrirá una decepción. Si bien sus dos primeros libros (8) contienen en germen los desarrollos posteriores, el objetivo de ambos (una metafísica de la función cognoscitiva y una filosofía de la religión, respectivamente) es demasiado específico para que puedan cubrir todo el ámbito de la encuesta antropológica. Rahner ha trazado posteriormente cuadros más completos, pero siempre a modo de esquemas orientadores o preparatorios (9), cuyos elementos elabora por separado en escritos de todo tipo (10).

Al igual que muchos de los autores estudiados hasta el momento, Rahner ve en el hombre un ser misterioso, que se conoce sólo imperfectamente, que sólo tarde llega a saber de sí, y eso de modo fragmentario (11). Si la afirmación no es nueva, lo es en cambio su justificación, que nuestro autor ensaya siguiendo una doble vía: a) el

(4) *De Deo Creante et Elevante*, p. 2. Acerca de la antropología de Rahner, vid. Ch. Müller-H. Vorgrimler, *Karl Rahner*, Paris 1965, pp. 61-88; D. L. Gelpi, *Iniciación a la teología de Karl Rahner*, Santander 1967, pp. 43-77; J. Speck, *Karl Rahners theologische Anthropologie*, München 1967.

(5) Cr. *Schriften zur Theologie*, I-VIII, Einsiedeln 1958-1967 (citaremos esta obra sólo con el número de orden del volumen): I, p. 205; II p. 253; IV p. 151; VIII p. 43;

(6) LTK I, art. *Anthropologie*, col. 618, 622.

(7) III p. 136.

(8) *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck 1939; *Hörer des Wortes*, München 1941. La segunda edición de ambas obras (München 1957, 1963, respectivamente), revisada por J. B. Metz, es la que citamos.

(9) Véanse por ejemplo sus artículos *Anthropologie*, *Mensch*, en LTK I y VII.

(10) Aún en aquellos de los que menos podía esperarse, a juzgar por el título, una doctrina sobre el hombre. Baste citar *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung* V, pp. 183-221.

(11) LTK VII, art. *Mensch*, col. 288; I p. 413; II p. 248; III p. 42; IV p. 150; VII p. 137.

hombre viene de Dios y a El se dirige, andando un camino que debe recorrer en constante y atenta apertura al Ser de quien procede; el misterio divino le alcanza y le cubre, haciéndole participar de cuanto hay en dicho misterio de inefable e inaccesible (12); b) el hombre es aquello que Dios deviene al encarnarse, lo que surge cuando Dios quiere hacerse algo distinto de sí mismo; es, no ya *un* misterio, sino *el* misterio; no sólo la apertura al misterio divino, sino el propio misterio de lo que Dios quiso hacer suyo para siempre (13).

Rahner, de acuerdo con Barth, piensa que no se tendrá cabal noticia de lo que el hombre es sin la noticia sobre el hombre-Jesucristo. La encarnación es "el caso supremo e irrepetible de la realización esencial de lo humano"; lo que la teología llama "potentia oboedientialis" no es una posibilidad más, junto a otras, de nuestra naturaleza; "fácticamente es idéntica a la esencia del hombre" (14).

De ahí que no sea ociosa la pregunta por la definibilidad de lo humano. ¿Podemos definir al hombre, encerrar su esencia en los estrechos moldes de un enunciado? ¿No será, por el contrario, su característica más saliente la "indefinibilidad" en el sentido literal del término, la imposibilidad de apresar su realidad vertiéndola en lo que suele llamarse una definición? Cierto que sabemos muchas cosas acerca del hombre, aunque sólo sea porque es eso lo que nosotros somos, experimentamos y vivimos. Todas las disciplinas de la ciencia y el arte ofrecen largas listas de afirmaciones sobre nuestro ser. Pero ¿se ha *definido* en alguna parte al hombre?

Es claro que sólo puede definirse un *objeto* compuesto de partes delimitadas en sí mismas, dado que la definición es limitación. Ahora bien; en el caso que nos ocupa, esa condición no se cumple. Tomemos el viejo aserto, "homo animal rationale", que pasa por ser la definición clásica. Basta reflexionar un momento sobre lo que va implicado en el "rationale" para percatarse de que hemos topado con lo ilimitadamente abierto, lo sin-orillas; lo indefinible, en suma (15).

Pese a estas reflexiones, será sin embargo difícil encontrar un autor que suministre en su obra más descripciones del hombre (16). El método para llegar a la determinación de su estructura esencial, "de todo... lo que el hombre es necesariamente y tiene que ser", es,

(12) II p. 250; V p. 15.

(13) IV pp. 150, 154; cf. I p. 205.

(14) IV pp. 142s. La referencia a Barth es del propio Rahner: LTK I, art. *Anthropologie*, col. 626.

(15) IV p. 140; cf. I p. 205; VIII pp. 244 ss., 599.

(16) La observación es de Speck, que colecciona (o. c. pp. 53 s) unas cuantas: "absolute Offenheit für Sein überhaupt" (*Hörer des Wortes*, p. 55); "Offenheit für eine möglicherweise ergehende Offenbarung Gottes" (*ibid.* p. 43); "die unendliche Frage", "die Selbsttranszendenz der lebendigen Materie" (V pp. 23, 194), etc.

según Rahner, doble (17): un método trascendental (18) y una reflexión sobre la experiencia histórica que la persona tiene de sí misma, imprescindible si no se quiere desembocar en un puro concepto vacío (19). Simplificando mucho la cuestión, nos atreveríamos a señalar que ambos métodos han sido puestos en práctica sucesivamente por Rahner en "Geist in Welt" y "Hörer des Wortes".

El hombre —leemos en el resumen conclusivo del primer libro (20)— es espíritu finito y, por serlo, es conocimiento de sí mismo, capaz de retornar cabe sí en cada acto cognoscitivo y encontrarse en su más íntimo núcleo como el ser patente al Ser: la trascendencia al ser en absoluto es la estructura fundamental del espíritu finito. Y viceversa, la pregunta por el ser en general revierte indefectiblemente sobre el ser capaz de hacerse esa pregunta; es una pregunta sobre el hombre (21).

Pero decir del hombre que es espíritu finito es limitarse a un enunciado abstracto. Hace falta concretar la forma bajo la que se realiza ese espíritu. Al preguntarse por el propio ser, el hombre, a más de percibirse como ilimitada apertura al ser en absoluto, se encuentra a sí mismo *en el mundo*: la función cognoscitiva se ejerce en un volcarse al exterior como momento previo y necesario de la vuelta a su interioridad. Y esa extrapolación del espíritu ocurre en y por la sensibilidad —la "conversio ad phantasma" (22)—. El hombre es, pues, "espíritu en el mundo" (en el reino de lo material), a saber, es de tal forma espíritu que le es forzoso "hacerse sensibilidad para poder ser cabalmente espíritu" (23).

"Hörer des Wortes" completa y explicita los datos obtenidos en "Geist in Welt", del que constituye la lógica continuación (24). Espíritu en el mundo, el hombre está estructurado *esencialmente* (y no

(17) II pp. 249 s.

(18) Por el que se alcanza "all das gehört zum metaphysisch notwendigen und seinsollenden Wesen des Menschen, was, sich schon in der *Frage nach* diesem Wesen und in der Fragestellung des Menschen selbst implizit notwendig wieder setzt" (*Ibid.* p. 249).

(19) No otra cosa postulaba Schmaus cuando exigía para la exacta comprensión del hombre un examen de lo que *hace* o puede hacer, y no sólo de lo que en abstracto *es*. El doble método aquí propugnado tiene un ilustre antecesor en Heidegger, de quien, como es sabido, Rahner fue discípulo; Cf. J. DEMSKE, *Sein, Mensch und Tod*, pp. 23-26.

(20) *Geist in Welt*, pp. 404 ss. La influencia de Maréchal en esta obra ha sido determinante; cf. IV p. 214; MÜLLER - VORGRIMLER, o. c., p. 73; SPECK, o. c., p. 113.

(21) *Hörer des Wortes*, pp. 51-53. Este era el planteamiento heideggeriano de la cuestión ontológica; cf. *Sein und Zeit* (= SZ), Tübingen 1958 (8.ª ed.), pp. 27ss.

(22) *Geist in Welt*, pp. 243ss.

(23) Ibid. p. 404. Aunque por una vía diversa, se llega así a la mundanidad del Dasein proclamado por Heidegger: SZ, p. 192. (Das Sein des Dasseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-der-Welt-als-Sein-bei").

(24) Sobre este hecho volveremos en la tercera sección del capítulo, cuando se trate de las críticas a la concepción de Rahner.

posteriormente a la constitución de su esencia) según la doble coordenada del espacio y el tiempo; ser libre, en tanto que ser espiritual, es auténticamente histórico, dado que sólo allí donde surge la irrepetible singularidad de lo libre se da la verdadera historicidad (25).

En esta brevísima síntesis de ambas obras se condensan las líneas maestras de la antropología rahneriana: los elementos esenciales del fenómeno humano (espíritu y materia, trascendencia e inmanencia, espacialidad y temporalidad, libertad e historicidad) se nos ofrecen —si bien a vista de pájaro— en su mutua interdependencia, obtenidos deductivamente a partir del concepto clave de espíritu finito. Examinémoslos más de cerca.

El hombre es espíritu. Siguiendo a Sto. Tomás, Rahner ve en la capacidad de ser cabe sí la característica que distingue lo espiritual de todo lo demás (la "reditio completa subjecti in seipsum"), manifestada en las operaciones específicamente humanas. Esta capacidad constituye al hombre en sujeto, en entidad contrapuesta a la objetividad del entorno e independiente de éste, es decir, libre. Pero los objetos son captados por el espíritu sin que éste descanse en ellos; más bien los aprehende como etapas de un movimiento orientado hacia el ámbito absoluto de lo cognoscible. El objeto singular no puede llenar ese ámbito; he ahí por qué en cada acto cognoscitivo se da concomitantemente una "anticipación" (Vorgriff) implícitamente consciente, una apertura al ser en general, como horizonte en el que se perciben los seres singulares. Y dado que aquí nos las habemos con una apertura ilimitada, en la anticipación se afirma, atemática y concomitantemente, el ser absoluto de Dios. El hombre, en suma, es la apertura tendencial hacia Dios, es decir, trascendencia hacia el infinito (26). Y ese dinamismo trascendental, lejos de ser "algo dado *también* en el hombre", algo adventicio y secundario, lo convierte en "lo que él es y se experimenta" (27).

Mas este sujeto espiritual llamado hombre es, como vimos, espíritu en el mundo, espíritu encarnado. Al tiempo que se orienta hacia lo obsoluto divino, depende constitutivamente del cuerpo. El hombre no se encuentra jamás como puro espíritu, sino como espíritu encarnado. El cuerpo no se limita a ser instrumento o "base de despegue" (Absprungbasis) del espíritu: "es justamente *el modo de ser* del espíritu". "A la esencia del espíritu humano en cuanto espíritu pertenece

(25) *Hörer des Wortes*, pp. 137-184.

(26) *Ibid.* pp. 71-88; cf. I p. 342.

(27) IV pp. 214s.; V pp. 238s. de este modo Rahner radicaliza, fundándolo metafísicamente, lo que los protestantes y Schmaus habían dicho sobre la relación Dios-hombre como constitutivo del ser de éste. Desde aquí se comprende, creemos, lo que nuestro autor quiere decir cuando habla del hombre como misterio y de la necesidad, para escrutar su esencia, de tener en cuenta a Cristo, realización suprema de la potencial trascendencia humana.

su corporeidad" (28). Bástenos por ahora sentar este hecho capital, sin inquirir en su fundamento; antes debemos precisar qué se entiende por cuerpo y por materia en general.

El idealismo no es compatible con el cristianismo, advierte Rahner; la materia no es lo privado de esencia, lo meramente apariencial, sino un fragmento de auténtica realidad (29). Ahora bien; contrariamente a cuanto podría suponerse, sólo se está en grado de precisar qué significa "materia" a partir del concepto de espíritu, y no viceversa. Vista desde el espíritu, materia es, por de pronto *lo otro,* lo distinto de él: espíritu y materia son cualitativamente diversos. Más precisamente, materia es lo cerrado por entero a la trascendencia, una entidad limitada, opaca y estática, cuyo ser de suyo es "ser del espíritu" (30).

Mas por otra parte sería inexacto concebir al espíritu y la materia como magnitudes disparatas y extrañas. Decíamos antes que el espíritu finito es espíritu en el mundo, necesita de la materia. "El ser del hombre es subsistente en sí... de tal modo que... debe ser concebido como la realidad o actualidad de lo otro, de la materia, como esencialmente subsistente en otro" (31). Para una filosofía cristiana, lo material es pensable únicamente como elemento del y para el espíritu, como "espíritu congelado". Al ser asumida por éste (liberación de la limitación), la materia deviene cuerpo, es decir, participación de la plenitud de ser del espíritu, sin por ello confundirse con él (32).

El cuerpo es, según esto, "la autorrealización espacio-temporal del espíritu... aquello por lo que me realizo a mí mismo en el mundo" (33). No es el subproducto de un dios rival del que creó el espíritu, y varios dogmas de fe prohíben mirarlo como sospechoso (34).

En el hombre llega, pues, a su máxima expresión la unidad espíritu-materia, que "lógica y fácticamente supone la diferenciabilidad y diferenciación de sus momentos, de tal suerte que éstos sólo son captables en su peculiaridad si son comprendidos como momentos

(28) *Geist und Leib in der menschlichen Existenz* (Colab.), München/Freiburg 1961, pp. 195-197.

(29) II p. 223; V p. 217.

(30) P. OVERHAGE-K. RAHNER, *Das Problem der Hominisation,* Freiburg 1963 (2.ª ed.), pp. 44ss. Como es fácil suponer, no se habla aquí de materia en sentido físico, sino metafísico.

(31) *Hörer des Wortes,* p. 154.

(32) *Das Problem...,* pp. 51s. Cf. V pp. 187ss; VI pp. 185-214. En todos estos lugares, Rahner subraya fuertemente lo que él llama "Einheit von Geist und Materie", justificada metafísicamente en los textos ya citados de *Geist in Welt* y *Hörer des Wortes.*

(33) *Der Leib in der Heilsordnung,* en K. RAHNER-A. GÖRRES, *Der Leib und das Heil,* Mainz 1967, pp. 43s.

(34) *Ibid.* pp. 29ss; se observa en estas páginas la preocupación por purificar el pensamiento cristiano de todo color dualista.

del hombre *uno,* en los que esa esencia única del hombre se descompone y despliega necesariamente" (35). La unidad aquí mentada no es el mero y efímero resultado de un encuentro casual. "Lo que nosotros experimentamos como alma es lo interior de la totalidad una y primigenia; lo que llamamos cuerpo es esta misma experimentada totalidad una en su exterior". Bajo estos supuestos, podríamos decir tranquilamente: el hombre es espíritu; el hombre es materia (36); es cuerpo para ser espíritu y es espíritu en cuanto se corporaliza. Todos y cada uno de los enunciados que le atañen en alguna de sus dos dimensiones le atañen en su totalidad: "cada afirmación sobre una parte del hombre implica otra idéntica sobre su totalidad" (37).

Esta unidad indisoluble de espíritu y materia en el hombre se patentiza con toda su auténtica hondura en el acto de conocer, como se apuntó más arriba. La estructura sensible está a la base de la operación cognoscitiva propia del espíritu; si el ser es trasparente para el hombre, espíritu finito, ello sucede gracias a (y a través de) el encuentro con lo material que sucede en la sensibilidad. Si el espíritu es apertura al ser en general, y con ello al ser absoluto de Dios, lo es siempre y necesariamente mediante el ente espacio-temporal (38).

Así se entiende la afirmación, a primera vista extraña, según la cual sólo encarnándose puede el espíritu humano llegar a ser él mismo. En el transcurso de una discusión con A. Luyten, Rahner expresa sus temores en orden a una presentación "demasiado dualista" de la unidad alma-cuerpo. No basta —afirma nuestro autor— mostrar que el espíritu adquiere positivas ventajas al encarnarse, puesto que en un tal aserto podría entenderse la encarnación como simple "fase transitoria del llegar el espíritu a sí mismo, destinada finalmente a ser rebasada". Según Rahner, habría que proponer la unidad alma-cuerpo de tal modo que aparezca como imposible la autorrealización del espíritu al margen de la materia, y esto no sólo en un determinado momento de su historia, sino siempre y necesariamente (39). El cuer-

(35) V p. 188.

(36) K. RAHNER, *Reflexionen zur Zeit der Krankheit,* "Geist und Leben" 10 (1956) 64; I p. 313. Palabras que nos hacen recordar a Barth: *Die Kirchliche Dogmatik* III/2, Zürich 1948, p. 455 ("Der eine Mensch ist zugleich und ganz Seele und Leib").

(37) *Das Problem...,* pp. 21s. Cf. IV p. 422, nota 16: "jede Aussage über den Leib... eine Aussage über die Seele impliziert und umgekehrt". De notar la semejanza (incluso formal) con un pensamiento ya formulado por P. ALTHAUS, *Die letzten Dinge,* Gütersloh 1964 (9.ª ed.), p. 130: "Von der Seele hier etwas auszusagen, was von dem Leibe nicht gesagt werden könnte, wäre schon wieder heimlicher Spiritualismus".

(38) *Hörer des Wortes,* pp. 173ss.

(39) *Geist und Leib...,* pp. 195 ss. Se comprende fácilmente la importancia de esta tesis en relación con el tema de la muerte. Si el espíritu, en cualquier trecho de su existencia, precisa de la materia, hay que repensar la cuestión del alma separada. Asimismo, comienza a delinearse la incompatibilidad de esta antropología con la hipótesis de la opción final.

po viene a ser, pues, además de expresión y símbolo del alma —algo así como su aparición sensible (Erscheinung)—, su "autorrealización" (Selbstvollzug) (40).

Rahner defiende con calor la interpretación tomista de la tesis (definida por el Concilio de Vienne) del alma forma del cuerpo, según la cual no debe hablarse de alma y cuerpo, sino de alma y materia prima. Decir que el hombre se compone de alma y cuerpo parece suponer que éste, de suyo, puede ser ajeno o independiente de aquélla. Mas, como hemos visto antes, lo que yo exerimento como mi concreta corporeidad es ya la realidad del espíritu a la obra en la "materia prima"; el cuerpo es ya la actuación del alma en *lo otro*, la alteridad del alma (41).

A juicio de Rahner, esta interpretación es "la única apta a salvaguardar la rigurosa unidad del hombre y la verdadera humanidad de su cuerpo" contra los dualismos ilegítimos (42). No se diga que con ella incidimos nuevamente en el defecto que queremos evitar, dado que seguimos hablando de espíritu y materia. Cierto que un dualismo auténtico es no sólo inevitable, sino que está en la naturaleza misma de la cosa (supuesto que espíritu y materia son dos realidades distintas); pero el de la concepción tomista establece la dualidad a nivel metafísico, en lo que son los principios del ser, y no a nivel fenoménico, como hacía el dualismo platónico, que convierte el alma y el cuerpo en dos seres mutua y adecuadamente distintos, desintegrando así la unidad originaria del hombre (43).

Además, en la tesis tomista se justifica fácilmente el que el alma sea "por sí misma y esencialmente" (como exige la definición conciliar) forma del cuerpo; el espíritu no tiene dos funciones disparatas (una, ser espíritu; otra, ser forma de la materia); es espíritu informando e informa en tanto que espíritu (44).

Hemos hablado ya del acto de conocer como evidente manifestación de la unidad alma-cuerpo. Lo dicho entonces puede extenderse a cualquier otra operación humana. Tanto las diversas facultades como sus actos respectivos son siempre facultades y actos de un mismo único sujeto. No hay voliciones exclusivamente sensibles o puramente espirituales. Todo objeto es aprehendido por el hombre de manera espiritual-sensible, y por consiguiente es apetecido de igual modo. En todos los casos se cumple el axioma escolástico: las accio-

(40) IV p. 306: cf. ALTHAUS, *o. c.*, p. 125: "Das Leibliche ist nicht nur Ausdruck und Organ, sondern die wesentliche Gestalt unseres innerlichen Seins".

(41) *Ibid.* pp. 305s; *Der Leib...*, p. 39.

(42) IV pp. 305s.

(43) *Der Leib...*, pp. 36-41. La crítica de Rahner al usual concepto teológico de concupiscencia es motivada por el dualismo en él incluido, que ve en la sensibilidad la raíz del pecado: I pp. 380ss.

(44) *Das Problem...*, p. 52.

nes son del supuesto. Y el supuesto es el hombre, es decir, un ser corpóreo-espiritual (45).

Si la espiritualidad del hombre le convierte en ser abierto al ser en general, en definitiva a Dios (trascendencia), su corporeidad hace de él un ser inmanente al universo material. Este, gracias al cuerpo, es algo mío, es "el cuerpo prolongado del hombre"; "en un cierto sentido..., todos habitamos el mismo y único cuerpo que es el mundo". El espíritu humano no es un "huésped extraño en el mundo... sino que, justamente en cuanto tal espíritu humano, es material, mundano, corpóreo, *intramundano*" (46). En este marco cósmico y a través de la materia (47), el hombre se encuentra con el Mitmensch. La soledad absoluta sería el infierno (48): más aún, "el espíritu corporal que es el hombre se halla esencial y necesariamente relacionado con un tú", sin el cual sería irrealizable. La comunidad humana, en el área espacio-temporal del mundo, es algo más que un dato de hecho; atañe a la constitución misma de su ser (49). De este modo. Rahner reconoce, como otros autores ya estudiados, la índole relacional del ser humano en su triple estrato: mundanidad, comunicación con el tú, apertura hacia Dios.

El ser uno que es el hombre experimenta continuamente, en y a pesar de su unidad, una tensión peculiar entre lo que *es*, como realidad dada, y lo que *quiere ser*, como posibilidad a realizar. Rahner conceptualiza los dos polos de esta tensión con los términos de "naturaleza" y "persona", entendidos "en el sentido de la metafísica moderna, según la filosofía existencial" (50). Nos hallamos aquí ante uno de los rasgos más característicos de la antropología rahneriana. El hombre es persona "en tanto que decide, disponiendo libremente, sobre sí mismo". Naturaleza, en cambio, es "todo aquello que en el

(45) I pp. 382s. Cf. III p. 128; insistimos en la observación hecha en la nota 39 respecto a la opción final.

(46) *Der Leib*..., p. 43; V p. 173, 197; II p. 220. Es necesario advertir aquí que el mundo material es para Rahner (al igual que para Teilhard y Mersch) una totalidad unitaria y no una mera agregación, accidental y discontinua, de realidades recíprocamente extrañas; cf. el estudio ya citado, *Die Christologie innerhalb*..., V pp. 183ss, lleno de resonancias teilhardianas. Esta tesis no dejará de tener consecuencias al tratar de la muerte.

(47) En una nota de *Hörer des Wortes* (p. 170, nota 6), se habla de la materia como de medio en que tiene lugar todo encuentro. Conviene recordar esta afirmación del carácter mediador de la materia también apuntado por Schmaus y, sobre todo, por Marcel— cuando se hable de la pancosmicidad postmortal del alma.

(48) He ahí curiosamente invertida, la tesis de Sartre ("el infierno son los otros").

(49) I p. 313; cf. III pp. 127, 313; *Hörer des Wortes*, p. 164: "Der Mensch ist nur in einer Menschheit wirklich". Jaspers expresa una idea análoga con su concepto de la "Kommunication" (*Philosophie* II, Berlin 1932, pp. 55ss.).

(50) Dado que el propio Rahner nos pone sobre la pista, no es difícil identificar estos conceptos con los expresados por Heidegger con los términos "Befindlichkeit" y "Verstehen".

hombre tiene que estar dado de antemano, como objeto y condición, para que esa decisión sobre sí mismo sea posible". Un tal dualismo, que no debe ser pensado como equivalente al de espiritualidad-sensibilidad, procede del que hemos examinado más arriba; del irreducible y primigenio dualismo forma-materia. Porque se da en el hombre una diferencia real entre la materia y la forma, ésta no puede manifestarse acabadamente en "lo otro" (la materia) (51). El hombre, ser espiritual, y por ende, libre, tiende a decidir y a disponer de sí mismo desde su más íntimo centro y sobre su totalidad. Y sin embargo es un hecho constatable que esta tendencia no consigue nunca realizarse por completo: "la *persona* no reasume jamás su *naturaleza*", no logra nunca plenamente que todo lo que él es sea lo que trata de ser (52). O al menos —habría que añadir cautelosamente a lo dicho aquí por Rahner, si se quiere evitar una contradicción con lo que se dirá al hablar de la muerte— no logra esto sino al final de la vida.

Lo mismo que la polaridad forma-materia se proyecta en la de persona-naturaleza, ésta a su vez da origen a otra, de no menor importancia: la de acción-pasión. En el mismo sentido en que el hombre es, simultáneamente, persona y naturaleza, es también agente y paciente. "No hay ninguna pasión (Erleiden) que yo no experimente vivencialmente como acción (Tat) y no hay acción que no sea también pasión... Como cada hombre vive esencialmente —en tanto que persona espiritual— en un ámbito existencial comunitario, en el que actúa y recibe sin intermitencias, es sin intermitencias el agente (Täter) y el paciente (Erleider). Lo que experimenta concretamente como él mismo, es siempre la unidad de la acción (sufrida) de todos en él y de su autoafirmación, actuada desde dentro hacia el exterior" (53).

En el concepto del hombre como persona y naturaleza van incluídos dos factores antropológicos de suma importancia: la libertad (explícitamente mencionada) y la historicidad (implícita en la tarea integradora de la naturaleza en la persona).

Dos notas caracterizan, según Rahner, la decisión libre del hombre. En primer término, es una nota de postura ante Dios, Bien absoluto (como el acto de conocer era apertura a Dios, Ser absoluto), aprehendido explícita o implícitamente en la dinámica hacia el bien en general que impulsa a la elección libre. En segundo lugar, la opción del hombre es, en el fondo, una decisión sobre el propio sujeto, puesto que

(51) I p. 393, nota 1.

(52) Ibid. pp. 392ss: en este continuo desfase consiste, según Rahner, la concupiscencia como noción teológica. No podemos detenernos en el examen del concepto rahneriano de persona. Baste señalar que, al igual que Schmaus, y frente a la concepción protestante, Rahner ve el fundamento de la personalidad en la espiritualidad: LTK I, art. *Anthropologie*, col. 625.

(53) *Der Leib...*, pp. 41, 43. Cf. III pp. 86s.

también en ella, como en el acto cognoscitivo, el hombre retorna sobre sí mismo, y por cierto en cuanto realidad total situada frente a Dios. Por eso tiene razón la filosofía existencial —añade Rahner— cuando ve en la decisión libre la autoelaboración del propio ser (54).

Asimismo la libertad humana, como facultad de un ser finito, es una libertad limitada: el hombre es libre, pero "sólo en el área restringida de posibilidades dadas a priori" (55). La idea estaba ya apuntada en la distinción entre naturaleza y persona y en la perdurable simultaneidad de acción y pasión que se dan cita en el hombre. La libertad finita implica unos supuestos previamente presentes, sobre los que no tiene ningún poder. Al igual que Jaspers, Rahner se sirve del término "situación" para designar tales condiciones de la acción libre, cuyos elementos más importantes son: el pasado histórico, el destino externo configurado por el medio, la constitución biológica (56). En medio de todos esos factores condicionantes debe el hombre ejercitar su libertad, que va acuñando el propio ser desde su más íntimo centro (57), de suerte que puede afirmarse la identidad entre libertad y persona: "la libertad genuina está originariamente plantada en el núcleo de la persona, es *idéntica* a la persona" (58).

La libertad humana, en fin, actúa en una esfera asumida por la decisión divina de elevar a la criatura sobrenaturalmente. Es lo que Rahner llama "el existenciario sobrenatural" (übernatürliches Existenzial), a saber, la permanente e inderogable orientación a la visión beatífica (59). De donde se deduce que todo acto libre es acto de salvación o de perdición (60).

Antes de abordar el tema de la historicidad humana, conviene hablar de esa estructura inmanente al espíritu finito, por mor de su estatuto encarnatorio, que es la temporalidad. Al igual que Barth, Rahner se plantea la cuestión de la realidad del tiempo. Esa realidad ¿es sólo la del instante actual? El pasado *ya* no es, el futuro *todavía* no es. "¿Consiste entonces nuestra vida en ese punto, estremecedoramente reducido, en el que lo aún inexistente deviene bruscamente lo que ya no es?". Si fuera así, nuestra desoladora indigencia encontra-

(54) I pp. 39ss.: este concepto de la libertad como facultad de realización dinámica y paulatina de la persona depende en buena parte de la filosofía existencialista.

(55) IV p. 474. Cf. VI pp. 216ss.

(56) III pp. 24ss. Vid. JASPERS, o. c., pp. 201ss.

(57) I p. 392: "Ist... die Freiheitentscheidung die Prägung... des eigenen Seins gerade von seinem *innersten* Zentrum her".

(58) También Jaspers identifica "Existenz" y "Mögliche Existenz": el hombre es el ser que se enfrenta a su propia posibilidad, a realizarse paulatinamente.

(59) I p. 328. De esta situación deriva la dificultad, frecuentemente subrayada por nuestro autor, de distinguir netamente entre naturaleza pura y naturaleza concreta histórica; cf. I pp. 326s.

(60) K. RAHNER, *Kirche und Sakramente*, Freiburg 1960, pp. 15s.

ría su único alivio en la imaginación que, reteniendo lo pasado y anticipando el futuro, ensancharía ilusoriamente el fragmento infinitesimal que es el instante presente (61).

Comprender de esto modo el tiempo, cual sucesión de momentos en los que cada uno devora al anterior para ser, a su vez, devorado por el siguiente, es interpretar el tiempo humano como si fuese el tiempo físico. Pero el hombre no es una cosa, que atraviesa la esfera de lo temporal sin poseer más que el momento presente. El hombre es un sujeto que se posee a sí mismo, idéntico en la fugaz sucesión de los instantes, que posee *su* tiempo como totalidad, pese a su irrefrenable fluencia (62). En él, "cada momento es diverso de los otros y sin embargo no puede ser sin los otros, depende permanentemente de ellos" (63): la vida no se filtra en el vacío del pretérito, puesto que lo pasado se condensa para hacerse actual en el presente, sin que nada realmente importante se pierda; desde ese presente, actualización del pasado, se actualiza también el futuro en su anticipación (64).

Este es "consuelo del tiempo": "no perdemos nada; más bien ganamos continuamente". La vida se concentra poco a poco, a medida que vamos dejando (aparentemente) el pretérito a nuestras espaldas. Ahora bien; en su última instancia, sólo el creyente puede estar seguro de esto. El cristianismo tiene un concepto existencial del tiempo que las ideologías laicas desconocen. Y ello porque cree en un futuro en el que todo lo libremente actuado se conservará para siempre, tendrá una eterna validez (65).

El tiempo así entendido, no como sucesión amorfa de instantes indiferentes, sino como eje de la acción libre del espíritu, es historia. Que el hombre sea un ser histórico significa para Rahner que es capaz de trascender la temporalidad propia de la física; que en cada uno de sus instantes puede y debe mirar al pretérito y al futuro, al comienzo y al fin de su temporalidad. Puede y, sobre todo, debe. Pues sin la "anámnesis" (mirada regresiva) y la "prógnosis" (mirada prospectiva), el hombre no se entendería, no se tendría a sí mismo, no dispondría de sí; en una palabra, no sería persona (66).

De modo particular hay que insistir en la importancia del futuro para cada momento de un presente auténticamente humano. Ya hemos dicho que el hombre experimenta en su ser una diástasis, una tensión entre lo que es previamente a su acción (naturaleza) y lo que

(61) III p. 169.
(62) VII pp. 313s.
(63) VI p. 14.
(64) III pp. 173s; VII p. 314: de la potencia que el presente posee de aglutinar pasado y futuro, habíamos sido ya informados por Heidegger y Jaspers.
(65) III p. 187; V pp. 168-170.
(66) IV pp. 410ss.

quiere devenir personalmente. Esto significa, por de pronto, que se trata de un ser en movimiento y que ese movimiento apunta hacia su consumación. La historia del espíritu finito, afirma Rahner, es la historia de un "llegar a sí cada vez más lúcidamente... El hombre deviene, cada vez más, sujeto, deviene en progresión ascendente lo que siempre fue: el ser que dispone de sí" (67). Pero eso significa también que el hombre tiene que saber sobre su futuro porque *es* en devenir hacia él, y que ese saber anticipador ha de ser un elemento del saber acerca de su presente. O dicho de otro modo: "el porvenir tiene que ser ahí (da sein) verdaderamente" (68).

Con estas consideraciones sobre la historicidad de la existencia humana nos aproximamos sensiblemente al objeto de nuestro estudio, el tema de la muerte, puesto que ella es el límite de la temporalidad y, por consiguiente, un elemento capital del futuro avizorado en la prognosis que Rahner reclama para una lúcida autointelección de la persona.

2. Teología de la muerte

Rahner, que había deplorado la carencia de una antropología teológica satisfactoria, lamenta el mismo vacío por lo que se refiere a la muerte. Vacío tanto más grave cuanto que hoy "poetas y filósofos meditan sobre ella"; a pesar de eso, "uno se estremece ante la escasez o ausencia absoluta de estudios estrictamente dogmáticos acerca de la teología de la muerte" (69).

En particular, nuestro autor opina que debe ser revisado el mismo planteamiento de la cuestión. "No se puede pasar por alto la muerte, saltando de inmediato a lo que viene *detrás* de ella"; hay que examinarlo, ante todo, en su proyección sobre el más acá en su carácter de elemento existencial, como un fragmento de vida (70). Todo auténtico humanismo se ve obligado a encararse con el misterio de la muerte, si no quiere fracasar en la interpretación del hombre. Pues ¿"cómo podrá el hombre comprenderse si no comprende la muerte"? (71).

(67) IV pp. 475s. Desde aquí se comprende lo que más arriba fue dicho de pasada que sólo hay auténtica historia donde se da la singularidad inédita de la acción libre. Cf. *Hörer des Wortes*, p. 165.

(68) IV pp. 412ss. Las reminiscencias heideggerianas de estas ideas sobre la temporalidad saltan a la vista.

(69) I pp. 20s; ibid. pp. 215s: "es ist keine Uebertreibung, wenn man sagt, eine solche Theologie gebe es in unserer durchschnittlichen Theologie noch nicht".

(70) Ibid. p. 46, nota 1; cf. III p. 89, nota 1.

(71) VIII p. 251; ibid. p. 253: si el auténtico humanismo es el que se realiza en la apertura al futuro, entonces "gehört der Tod, die Willigkeit zu sterben, zu ihm selbst als inneres Moment an ihm", (valor hermenéutico de la muerte, sobre el que Heidegger funda su interpretación del "Dasein").

En su libro "Zur Theologie des Todes", Rahner orientará en esta dirección su pensamiento escrutando el enigma de la muerte para ganar una mejor intelección de la existencia. En cuanto al método, se sigue la serie de datos que el magisterio ofrece intentando a partir de ellos la penetración en profundidad de lo que allí se enseña (72). Algunos de esos datos versan sobre la muerte en cuanto tal, son válidos para todos los casos porque son "existencialmente neutrales", esto es, prescinden de la situación personal en el plano de lo sobrenatural; otros se refieren a la muerte que es expresión y consecuencia del pecado; otros, en fin, nos hablan de una muerte que es un conmorir con Cristo (73). A estos tres apartados hay que añadir lo que Rahner piensa sobre la muerte del mártir y la de María. Procuramos además utilizar todo lo que en sus escritos interesa a nuestro estudio; muchas de las afirmaciones contenidas en su libro sobre la muerte se apoyan o despliegan en otros lugares que es preciso tener en cuenta para comprender el alcance de la doctrina rahneriana.

a) *La muerte en cuanto suceso que interesa al hombre entero.*

La muerte es un hecho que invade la totalidad del hombre. Cuando Dios intima a éste la sentencia de muerte lo caracteriza como "polvo" y no podemos referir esa expresión al solo cuerpo: las palabras de la sentencia se dirigen al hombre integral (74). Ahora bien; el hombre es —lo hemos visto ya— naturaleza y persona. Decir que la muerte lo invade por entero es decir que le atañe en cuanto naturaleza y en cuanto persona. El aspecto natural de la muerte (75) corresponde a lo que en la doctrina eclesiástica se entiende por separación de alma y cuerpo. Su aspecto personal se contiene en el dogma que la presenta como fin del estado de prueba. Este doble enunciado habrá de retener, pues, nuestra atención, para deducir de ahí lo que la muerte significa para el hombre (76).

Mas antes no será inútil piensa Rahner, considerar un tercer enunciado dogmático: el que se refiere a la universalidad de la muerte. A primera vista, el aserto puede parecernos un trivial producto de la experiencia inductiva, pero no es así; se distingue de dicha experiencia por su fuente (la Palabra de Dios), por su extensión (que rebasa de suyo las posibilidades del conocimiento humano) y, sobre todo, por

(72) *Zur Theologie des Todes* (= TT), p. 12.

(73) Ibid. pp. 13s.

(74) K. RAHNER, *Kleines Kirchenjahr*, München 1954, pp. 53s. Cf. p. 127: "alles endigt im Tode".

(75) De notar que "natural" se opone aquí a "personal", en el sentido explicado más arriba, y no a sobrenatural; de la muerte como suceso natural en este último sentido, se tratará más adelante.

(76) TT p. 15. Cf. III pp. 58s.

su carácter, completamente diverso del procedente de un saber empírico (77). En efecto, la universal mortalidad afirmada por la fe no se basa en razones biológicas, sino teológicas, a saber, en las vicisitudes de la relación hombre-Dios. El hombre muere porque es pecador; e inversamente, la universalidad de la muerte procede y da fe de la universalidad del pecado. El problema biológico de las causas de la muerte está todavía por resolverse. Pero aún cuando se encuentre una respuesta "natural", el verdadero motivo, el único motivo en definitiva, será la catástrofe religiosa que ha tenido lugar al comienzo de la historia, si bien la ejecución se deba a causas naturales, que en el estado paradisíaco no hubieran podido actuar (78).

La afirmación de fe proporciona además la certidumbre de que la muerte no será eliminada en el futuro; la ley de este comienzo pecador no puede ser derogada por las manipulaciones técnico-científicas (79). Con esa certidumbre se revela como pura utopía la esperanza en un quimérico elixir de la inmortalidad (80).

Otra función positiva de la universalidad del morir es la de anunciar a cada cual su imprescriptible destino, "la verdad de nuestra irrepetible existencia". El saber que *se* (man) debe morir dista aún mucho del saber que *yo* debo morir. Pues bien; "esto es justamente lo que la fe me anuncia, como mi más original y auténtica verdad (meine ureigenste Wahrheit), cuando proclama la universalidad de la muerte" (81).

Volviendo al planteamiento inicial, la muerte, en cuanto afecta al hombre como naturaleza es descrita tradicionalmente como separación del alma y cuerpo. El aserto cumple un doble servicio: por una

(77) TT p. 16. Schmaus alude también a este distinto carácter de la afirmación de fe: *Katolische Dogmatik* (= KaD) II 1, München 1958, pp. 350ss. Rahner (ibid. pp. 15s.), prescinde de la cuestión discutida en torno a los justos de la última generación, los cuales, según S. Pablo —añade—, pasarán sin una muerte propiamente dicha al estado definitivo.

(78) *Ibid.* pp. 16s. Parecidas reflexiones se encuentran en Thielicke y Brunner, pero con una diferencia notable: en Rahner se patentiza la convicción —ajena a estos dos autores— de que el estado antelapsario ha formado parte de la historia e incluía la ausencia de muerte biológica (vid. TT, p. 33).

(79) VIII pp. 277. 282.

(80) K. RAHNER, *Zum Tode verurteilt? Ueber das Sterben im christlichen Verständnis*, "Wort u. Wahrheit" (1959) pp. 653-657: "wäre dieser Satz von der Allgemeinheit des Todes... bloss in der Allgemeinheit der bisherigen biologisch-medizinischen Erfahrung begründet, dann könnte man ja darin einen Satz sehen, der nur bis jetzt galt... Man könnte denken, dass es vielleicht der Medizin einmal gelingt, den Tod als einen "Unfug"... abzuschaffen" (p. 653).

(81) *Ibid.* p. 653: La muerte como verdad auténtica del hombre es un tema central en la reflexión de Heidegger y Scheler. Así como la distinción entre el saber que "se" muere y la conciencia de la propia muerte. De notar cómo Rahner funde en estos asertos los dos elementos, antes mentados, de la muerte; el natural (la necesidad de morir) puede y debe "reducirse siempre a una causa radicada en la historia espiritual y moral del hombre", es decir, en su dimensión personal: TT p. 17.

parte señala el hecho evidente de que en la muerte el alma deja de informar al cuerpo. En este sentido se puede hablar con todo derecho de una separación entre ambos. Por otro lado, esta afirmación tradicional deja a salvo la inmortalidad del alma, que es una verdad de fe y una certeza metafísica (82). Mas precisamente porque nos las habemos con una descripción, no con una definición, la esencia más propia de la muerte se escapa a este aserto clásico, que deja amplio margen a ulteriores y más específicas precisiones (83). En él no se ve qué es lo que singulariza a la muerte humana, distinguiéndola del mero acabar de los demás seres vivos (84). Ni se concreta desde más cerca si la separación es efecto de una dinámica ínsita en la naturaleza del alma, que la conduce a despegarse de lo material para ganar su propia plenitud, o bien es imposición que violenta esa naturaleza (85). El alma, forma sustancial del cuerpo, mantiene, como hemos visto, una relación a la totalidad de la que el cuerpo es parte, y que constituye el mundo material en su unidad. ¿Pierde el alma en la muerte esa relación, deviene "acósmica" (akosmisch)? ¿O sucede más bien lo contrario, se ratifica y agranda en el alma esa relación a la totalidad unitaria del mundo material, convirtiéndola en un ser "pancósmico" (allkosmisch)? (86).

Superados los hábitos mentales, más neoplatónicos que cristianos, según los cuales el acercamiento a Dios crece en proporción al alejamiento de la materia, hay que inclinarse por la última hipótesis. Al dejar de informar un cuerpo que, en su parcialidad recortaba la referencia al entero cosmos, el alma "penetra en una mayor cercanía y más íntima relación con el fondo (difícilmente captable pero bien real) de la unidad del mundo, en el que todo se halla trabado e intercomunicado de antemano" (87).

Rahner propone en apoyo de esta tesis una serie de razones de orden filosófico y teológico. Entre las primeras está la intelección tomista de la unidad sustancial alma-cuerpo. Ya hemos expuesto en

(82) TT p. 18.

(83) Ibid. p. 19. Rahner pasa a engrosar el número de los que critican la usual descripción de la muerte (Althaus, Teilhard, Mersch..., etc.).

(84) Distinción que ha sido reclamada sobre todo por Heidegger y, entre los protestantes, por Thielicke y Brunner.

(85) TT p. 19.

(86) Ibid. pp. 19s.

(87) Esta tesis cuenta con ilustres antecesores. Teilhard, Mersch y Hengstenberg. A estos nombres podría añadirse el de A. WENZL (*Unsterblichkeit, ihre metaphysische und antropologische Bedeutung*, München 1951, p. 42). Aunque Rahner no haya sido, pues, el primer defensor de ella, es sin duda quien la presenta con mayor aparato probativo. Las alusiones a ella en el curso de sus escritos son numerosísimas: I p. 215; II p. 220; V p. 198; *Geist und Leib...*, pp. 31, 200ss; *Das Problem...*, pp. 47s. 52s. U. VON MANGOLDT (*Der Tod als Antwort auf das Leben*, München 1957) apunta un curioso precedente de esta tesis en la doctrina egipcia del *Ka* (*o. c.*, p. 47),

detalle cómo explica Rahner dicha doctrina. La conclusión que deduce ahora de ella es que la relación trascendental del alma a la materia, relación que se identifica realmente con el alma misma y que sólo podría cesar, por tanto, si ella cesase de existir, permanece aún después de la separación (88).

Otra razón filosófica la proporciona el moderno concepto de entelequia. Según este concepto, la entelequia es un principio suprainindividual de la vida infrahumana; la muerte de estos organismos sería la cesación del influjo entelequial en un punto determinado del espacio y del tiempo, correlativa a una ulterior actuación de la entelequia en el mundo. De forma análoga, podría pensarse la dimensión cósmica del alma (89).

Rahner precisa la pancosmicidad del alma, ante todo, negativamente. Ello no implica una información del cosmos idéntica a la del cuerpo: el mundo no deviene cuerpo del alma. Ni supone una omnipresencia en la totalidad del universo. Positivamente, y pese a la penuria de nuestro usual repertorio de conceptos ontológicos, podría pensarse esta nueva relación como la posibilidad de concurrir a determinar de algún modo al mundo en su entera unidad, en tanto que él es la base de la vida personal de los demás seres humanos; el alma, hecha pancósmica por la muerte, entraría en el mundo como factor de influencia inmediata sobre él. La idea es aún más viable si se considera que ya durante la vida —como vimos— el alma ha estado abierta al entero cosmos, no ha sido una mónada incomunicada (90).

En cuanto a las razones teológicas, Rahner aduce tres: una versión metafísica de la doctrina bíblica sobre los ángeles, una secuela de la doctrina del purgatorio y, en fin, el dogma de la resurrección.

El N. T. presenta a los ángeles como "principios del mundo", "fundamentos primigenios" de éste, y esto no *a pesar* de su espiritualidad, sino *gracias* a ella; no de forma ocasional y adyacente, sino en razón de su propia naturaleza angélica y de la naturaleza del mundo. Si esto es así, si hay seres espirituales y personales que poseen estructuralmente una orientación pancósmica, entonces "no es rechazable a priori la idea de que el principio humano, espiritual-personal, posea una tal relación real-ontológica al mundo, que no cesa por la muerte" (91).

La doctrina católica del purgatorio (entendido como proceso de maduración y purificación) se haría más comprensible si la "purga-

(88) TT p. 21: "schon die altscholastische Lehre über das Verhältnis von Leib und Seele fasst die Information des Leibes... nicht als eine Tätigkeit der Seele, sondern als einen substantiellen "Akt", der von ihr nicht real verschieden ist. Dieser Akt könnte also schlechthin nur aufhören mit dem Aufhören der Seele selbst", cf. supra. notas 46 y 47.

(89) TT pp. 21s.

(90) *Ibid.* pp. 22s.

(91) *Ibid.* pp. 23s. Cf. III p. 27; VI pp. 191s; *Das Problem...*, pp. 47s.

ción" se interpretase como efecto de una reacción del mundo ante la actitud no enteramente recta del hombre; el alma captaría su acuerdo o desacuerdo con la estructura objetivamente recta del mundo merced a su pancosmicidad. Pero además, si el purgatorio es el castigo de los pecados veniales y si éstos sólo son comprensibles en un ser material, parece congruo deducir que su pena debe descontarse en un cierto estado de corporeidad (92).

El dogma de la resurrección implica que el perfeccionamiento integral del hombre no tiene lugar en una dirección meramente espiritualista, inmaterial y acósmica. En nuestra hipótesis, el cuerpo resucitado vendría a ser expresión decantada de la permanente pancosmicidad de la persona (93).

La muerte —decíamos— afecta al hombre como persona en cuanto que señala el fin del período de prueba. Igual que Schmaus, Rahner advierte empero que esta proposición de fe no excluye un ulterior perfeccionamiento postmortal. Pero sí significa que la decisión fundamental tomada durante la vida cristaliza en la muerte, haciéndose indeleble.

Este dogma de fe sugiere a Rahner, como a Thielicke, la reflexión de que es preciso tomar absolutamente en serio la existencia, porque ésta es histórica e irrepetible. Histórica; el hombre no forma parte del flujo incesante de la naturaleza, es historia señera, con un principio y un fin. Irrepetible: no hay eterno retorno ni transmigración de las almas, lo que convertiría la vida en una especie de tema con infinitas variaciones (94).

A partir de aquí, nuestro autor aborda la clásica discusión acerca de la estructura de esta definitividad con que la muerte sella a la vida. ¿Es ella "un momento interno y esencial de la misma muerte, o ha sido añadida por Dios libremente a la muerte, aunque ésta, de suyo, no lleve consigo una tal fijación?". Dicho de otro modo: "¿hace Dios de la muerte el juicio porque el hombre ha actuado, en y por la muerte, su definitividad, o el juicio sigue a la muerte porque Dios lo ha dispuesto así", aunque pudiera ser de otro modo? La cuestión —añade Rahner— es en el fondo idéntica al problema del fundamento en que se basa la eternidad de la reprobación (95).

Apelando a Sto. Tomás, nuestro autor responde: "la validez definitiva de la decisión personal realizada durante la vida es un momento interno de la muerte como acción espiritual-personal del hombre mismo" (96).

(92) TT pp. 24s. Cf. II pp. 207ss.
(93) TT pp. 25.
(94) *Ibid.* pp. 26-28.
(95) *Ibid.* pp. 28s.
(96) *Ibid.* p. 29: "die Endgültigkeit der personalen Lebensentscheidung ist ein inneres Moment am Tod als der geistig-personalen Tat des Menschen selbst".

La argumentación que justifica esta respuesta es la siguiente: "si la afirmación según la cual la muerte es, por su propia naturaleza, la autocompleción personal, la *muerte propia,* es exacta, entonces ella no puede ser un accidente pasivamente soportado (aunque también por cierto, sea esto), un suceso biológico frente al que el hombre como persona se halla inerme y alienado; hay que comprenderla como acción del hombre desde dentro; y esto, entendámonos, la muerte misma realmente, no ya la actitud —exterior a ella— del hombre". Pues bien: siendo la muerte un suceso que pone fin al hombre entero, debe afectar también al alma. No naturalmente en el sentido de que ésta deje de existir, sino más bien en cuanto que ella "llega en la muerte a la plenitud de su personal autoformación... a través de su propia acción personal".

Por otra parte, ya se ha dicho que el hombre es unidad dialéctica de naturaleza y persona, de libertad y necesidad: la muerte no puede menos de reflejar esa dialéctica que está dada en la más íntima esencia del hombre. De ahí que ella sea, en cuanto fin de la persona espiritual, acción, autocompleción activa desde dentro, posesión total de la realidad personal libremente ganada; mientras que como fin de la vida biológica, es simultánea e inevitablemente, pasión, demolición desde fuera, ruptura destructora de las Parcas. Las "propia muerte", obrada desde dentro por la acción de la persona, es a la vez el más radical desposeimiento del hombre: acción y pasión unidas (97).

Supuesto que esta dialéctica de la muerte es simple reflejo de la dialéctica unidad sustancial del hombre, "no es posible repartir ambas caras de la muerte una e indivisible entre el alma y el cuerpo humanos y disolver así la peculiar esencia de la muerte" (98).

A estas alturas sabemos ya que no ha sido Rahner el primero en caracterizar a la muerte por medio de la dialéctica unidad de acción

---

(97) *Ibid.* pp. 29s: "Wenn dieser Satz: der Tod ist am seinem eigenem Wesen heraus die personale Selbstvollendung, der "eigene Tod", zu Recht bestehen soll, dann muss der Tod nicht bloss ein passiv hingenommenes Widerfahrnis sein... dem der Mensch als Person machtlos und äusserlich gegenübersteht, sondern er ist auch zu begreifen als Tat des Menschen von innen, und zwar, wohlverstanden, wirklich der Tod selbst, nicht bloss eine ihm selbst noch äusserlich bleibende Stellungnahme des Menschen zu ihm... Seine Seele... im Tod zur Vollendung ihrer personalen Selbstauszeugung kommt... durch ihre eigene personale Tat". Estos párrafos, cuya importancia nos ha movido a transcribirlos literalmente, con el de la nota anterior, han dado origen a una polémica de la que nos ocuparemos en la tercera parte de este capítulo. Limitémonos a señalar aquí la presencia de un palmario círculo vicioso: antes de utilizarla como premisa de una prueba, Rahner tendría que justificar con más rigor su concepción de la muerte, cual síntesis de acción y pasión, pues en esa idea va ya incluido lo que se pretende demostrar.

(98) *Ibid.* p. 30: afirmación que nos pone ya en guardia contra una apresurada lectura del párrafo transcrito en la nota anterior que quisiera ver en él la enunciación de la hipótesis de la opción final.

y pasión (99). Pero en el caso de Rahner —y en ello reside su indudable originalidad— esta tesis es la última consecuencia de una antropología singularmente coherente. No será inútil recordar aquí los elementos doctrinales que enmarcan y exigen, en definitiva, la pintura que de la muerte nos ofrece nuestro teólogo y la justifican con mayor rigor lógico del que Rahner despliega en los pasajes apenas citados.

Hemos expuesto ya cómo, según aquél, la libertad humana es disposición de toda la persona sobre sí misma, que se realiza siempre en un medio no enteramente abarcable, en la diástasis naturaleza-persona, y a través de una historia. En esa historia cada presente aumenta su peso específico con las aportaciones del pasado y anticipa su futuro preformándolo en la decisión y el proyecto de cada instante. Siguiendo una opinión teológica sólidamente fundada, Rahner defiende la reviviscencia de los méritos (o deméritos) cosechados durante la vida (100). Lo cual quiere decir que, a medida que el tiempo transcurre, el hombre va acumulando en su interior todos los frutos de sus opciones, que pasan así a ser realidad dada, medio en el que la libertad se mueve hacia el porvenir. Y como esos frutos no son meros residuos estáticos, ni posesión adyacente a la persona, ésta llega, en ellos y por ellos, cada vez más a sí misma.

Cuando el futuro se agote (puesto que la auténtica historia importa un auténtico término), el hombre se encontrará con el cúmulo inmenso de sus realizaciones, de *todas* sus realizaciones; esa suma impresionante no será otra cosa que la fiel imagen de lo que el hombre ha querido ser; será el hombre llegado a sí mismo. Con un expresivo juego de palabras, resume Rahner esta doctrina en la frase siguiente: "el fin (Ende) tiene que ser compleción (Vollendung)" (101).

Hemos visto también cómo y por qué afirma nuestro autor la simultaneidad constante de acción y pasión que gravita sobre todos y cada uno de los momentos de nuestra vida. Ahora bien: la expresión límite de la pasión es la muerte, muerte que (no lo olvidemos), por serlo del hombre, debe entenderse como pasión personal y no como un incidente biológico del cuerpo. El problema que surge de inmediato es cómo este caso extremo de la pasión no excluye, sino que incluye (según el postulado enunciado antes) la acción (102).

---

(99) Entre los protestantes se encuentra esta doctrina (muy afín a los puntos de vista de Heidegger y Jaspers) en Althaus y Thielicke; entre los católicos, en Hengstenberg y Schmaus. No será preciso recordar que el concepto de la muerte-acción como llegada del ser personal a sí mismo es fundamentalmente idéntico a la tesis heideggeriana de la muerte como posibilidad extrema de la realización del Dasein; no tiene, pues, nada que ver con la teoría de una opción final. Vide, infra, notas 103 y 104.

(100) III pp. 173-187.

(101) *Ibid* p. 180.

(102) *Ibid.* pp. 88ss; y ello sin necesidad de recurrir a la opción final.

Aquí tiene que intervenir el teorema fundamental de la comprensión de la temporalidad humana: el futuro forma parte del presente. En nuestro caso, la muerte goza de una "presencia axiológica" en la vida (103), que le da al hombre la medida exacta de "la autenticidad (Eigentlichkeit) de su ser" como "ser-para-la-muerte". Podrá intentar encubrir ese destino mortal con la charlatanería, la huída en el *se* (man) anónimo, etc. (104). Mas si se decide a encarar esa realidad insuprimible, su postura no puede consistir en otra cosa que en una afirmación de la misma; la negación tendría sentido únicamente si lograra volatilizar la muerte, de modo que no afectase a su núcleo personal. Pues bien; en esa afirmación de la muerte, axiológicamente plantada en la existencia, consiste la *acción* de morir, acción inseparable de la presión exterior del destino, de la pasión mortal (105).

Por consiguiente, cuando Rahner habla del morir en tanto que acción libre de la persona, no está refiriéndose a una presunta "opción final", como algunos han pensado, traicionados tal vez por la terminología (106). "Lo que solemos llamar muerte es el fin de ese morir continuo que sucede en la vida" y se consuma definitivamente en el suceso puntiforme de la muerte orgánica. Precisamente por eso, "porque morimos a lo largo de la vida hasta el fin del morir", la acción de la muerte no tiene lugar "en aquel instante del tiempo físico mentado por la medicina y por el lenguaje vulgar cuando hablan de deceso y de muerte" (107), sino "en toda acción libre en

(103) Afirmación tan fundamental y repetida en la antropología de Rahner como en la de Heidegger: TT pp. 40s; I p. 229; III p. 96; V pp. 14, 519; VII pp. 124, 137, 142; VIII p. 326; *Zum Tode verurteilt...*, p. 656; *Karsamstag.* "Geist und Leben" 11 (1957) 84; etc. etc.

(104) p. 89. Rahner cita aquí explícitamente a Heidegger; por lo demás, gusta de repetir la fórmula heideggeriana "Sein zum Tode": cf. nota precedente.

(105) III pp. 89s. Cf. LTK, art, *Mensch*, col. 288: "der Vollzug des personalen Geistes, der Mensch ist, ist immer erlittenes Tun und tätiges Erleiden in unauflöslicher Einheit". El binomio pasión-acción puede expresarse también con los términos pasión-ascesis: "pasión significa la necesidad de la muerte en el hombre-naturaleza; ascesis quiere decir libertad de la muerte en el hombre-persona" (III p. 90). Dependiendo de Rahner, J. PIEPER (*Tod und Unsterblichkeit*, Phil. Jahr. 1960, pp. 324-336) habla de la coalescencia de necesidad exterior y libertad interna que se dan cita en la muerte (o c. p. 330).

(106) Vid. por ejemplo: M. SINGLETON, *Expériences contemporaines de la mort...*, p. 95; C. ZIMARA, *Kinderlimbus und neuere Gegenhypothesen*, FZThPh 12 (1965) 308, nota 55; G. SCHELTENS, *La mort comme option final*, "Etudes Francisc", 15 (1965) 23; A. WINKLHOFER, *Zur Frage der Endentscheidung im Tode*, ThGl 57 (1967) 202. Por lo demás, la hipótesis de una opción del alma sola es inconciliable con toda la antropología de Rahner, constantemente interesada en subrayar la unidad espíritu-materia en la estructura sustancial y en los actos del hombre. Por si hubiera alguna duda, un texto del mismo Rahner excluye positivamente dicha hipótesis: el acto fundamental de la libertad se realiza a través de los actos singulares y no puede identificarse "mit der moralischen Qualität des letzten der gesetzten freien Einzelakte (vor dem Tod)": VI p. 224.

(107) *Zum Tode verurteilt?...*, p. 656.

que el hombre dispone de la totalidad de su persona" (108). El morir como acto, en suma, debe ser entendido aquí en el sentido ya avanzado por Scheler y Hengstenberg, y no en el que la opción final patrocina (108 bis).

Antes de terminar esa panorámica de la muerte en general, en la versión que de ella hace Rahner, señalemos sucintamnte sus puntos de vista sobre la inmortalidad del alma y el estado intermedio, si bien ninguno de estos temas ha sido objeto por su parte de estudio directo. Hemos citado más arriba una frase en la que nuestro teólogo daba por "metafísicamente cierta" la tesis del alma inmortal. En otro lugar, empero, habla más cautelosamente; el teólogo no puede obligar al filósofo o al científico a elaborar una prueba apodíctica, aunque tampoco tiene por qué negar la existencia de dicha prueba (109). Mas sería erróneo, prosigue Rahner, creer que, una vez demostrada la tesis, la muerte no plantea ya problemas (110). Quien se apele a la inmortalidad del alma, constatará que algo hay en el hombre que alumbra la caducidad de su existencia, haciéndola aún más vívida; se percatará de su impotencia para llegar a una infinidad apenas entrevista. Pero nada más (111).

De modo muy semejante a Schmaus, Rahner indica como vía de solución el hecho de que en la Escritura se promete la inmortalidad al hombre entero; para la antropología bíblica el hombre es hasta tal punto unidad que la promesa de vida no puede limitarse a una relación entre Dios y el alma inmortal. La adquisición de esa vida es designada como "resurrección de la carne" (significando "carne" a todo el hombre), no como "inmortalidad del alma" (112). La teología

(108) TT p. 41; cuando trate del martirio, volverá nuestro autor a repetir esta idea. A la luz de todas estas consideraciones, se corrige la petición de principio denunciada más arriba.

(108 bis) Es significativo que un colega de Rahner, en la misma revista en que vio la luz su trabajo *Zur Theologie des Todes*, advierta: "ihn zu verstehen im Sinne einer Entscheidung am punktförmigen Ende des Lebens, wäre m. E. ein Uebergriff auf andere Kategorien" (J. FELDERER, recens. a la obra de L. BOROS *Mysterium Mortis*, ZKTh 86 (1964) p. 466). Cuando más adelante tratemos del martirio, se despejará, creemos, todo resto de ambigüedad.

(109) *Geist und Leib...*, p. 31. Más adelante (p. 202), dialogando con N. Luyten, Rahner acude al testimonio de Cayetano, que dudaba de la demostrabilidad filosófica de la inmortalidad del alma.

(110) III p. 89, nota 1. Idéntica postura en Pieper (a. c. pp. 325, 328).

(111) *Kleines Kirchenjahr*, pp. 53ss., 127.

(112) VI p. 176; cf. *ibid.* p. 174, 193; VII p. 163 ("wenn wir "leibliche" Auferstehung sagen, so sagen wir nur, dass wir den ganzen Menschen vollendet denken und ihn... nicht in einen immer schon gültigen "Geist" und eine bloss vorläufige "Leiblichkeit" spalten können"). A este propósito, téngase presente lo que Rahner piensa sobre la reciprocidad de atributos entre el cuerpo y el alma: nada puede decirse de ésta que, en cierto modo, no pueda afirmarse de aquél, la doctrina de la inmortalidad del alma, como la de la resurrección, se refieren al hombre uno (IV p. 435).

platonizante del medievo rompió el equilibrio, desplazando el centro de interés hacia la visión intuitiva anterior a la resurrección (113).

En qué situación se encuentre el alma entre la muerte y la resurrección es problema que Rahner trata de resolver con su tesis de la pancosmicidad. Para él no ofrece duda (contrariamente a la opinión de Althaus y Brunner) la existencia objetiva del estado intermedio: "tiene sentido decir: este hombre ha resucitado ya, aquél no ha resucitado todavía" (114). Y ello porque la eternidad participada no se identifica pura y simplemente con la de Dios, igualmente inmediata a cada instante temporal (115).

Sin embargo, no se le oculta a nuestro autor la dificultad de un tal estado. "Mi espiritualismo —dice tratando de la Ascensión— no llega hasta el extremo de pensar que sea más fácil representarse la existencia celeste del alma que la del cuerpo. ¡Cuán ridículos son a mis ojos los cristianos para quienes la presencia en el cielo del alma de María es más fácilmente concebible que la de su cuerpo! Incluso *estaría tentado a dar la razón* a ese puñado de católicos (¿sería preciso llamarles heréticos?) que colocan en el cielo *inmediatamente, en cuerpo y alma,* a todos los que han muerto en gracia de Dios" (116). Confesión, a nuestro juicio, de suma importancia, pues pone de relieve la existencia de una dificultad seria, ya sentido por Schmaus, y el carácter hipotético de la tesis de la pancosmicidad del alma separada.

Recapitulemos en breve lo conseguido hasta aquí. Rahner trata el tema de la muerte humana en general a partir del binomio naturaleza-persona. En cada una de estas vertientes, una idea fundamental preside el desarrollo: a) la muerte del hombre como naturaleza se resuelve en la pancosmicidad del alma separada; b) la muerte del hombre como persona es acción y pasión. Que ambas vertientes estén recíprocamente involucradas para nuestro autor, se insinúa en sus reflexiones sobre la universalidad de la muerte; ésta, como hecho natural, será siempre efecto de una historia personal.

Estas dos ideas fundamentales, que se harán presentes en todo lo que sigue, no son pensamientos nacidos del contacto con el tema de la muerte; ambas arrancan de la antropología profesada por su autor. La primera es la previsible consecuencia de la caracterización del

(113) II pp. 214s.

(114) Rahner cree, con A. ZELLER (*Corpora sanctorum. Eine Studie zu Matth.* 27, 52-53, ZKTh 71 (1949) 385-465), que algunos santos, además de María, se encuentran ya en el cielo en cuerpo y alma: I pp. 244s; *Mariologie,* Innsbruck 1959 (dactil.), pp. 128ss.

(115) I pp. 248s; cf. IV p. 436.

(116) *Kleines Kirchenjahr,* p. 96. El subrayado es nuestro.

hombre como "Geist in Welt". La segunda es la aplicación al caso singular de la muerte del factor prospectivo (la "prógnosis") inherente a la temporalidad humana, que se resuelve en la presencia axiológica de aquélla en la vida. Es sobre todo en esta segunda idea donde emerge con mayor claridad el profundo surco trazado por la filosofía de Heidegger en el pensamiento de su antiguo discípulo.

(*Continuará*)

JUAN L. RUIZ DE LA PEÑA