

Experiencia trascendental y experiencia personal en el enfoque metodológico de Karl Rahner

Luz Marina Barreto G.

Escuela de Filosofía. Universidad Central de Venezuela

Resumen: El propósito de mi artículo es explorar los presupuestos de índole epistemológica y, en general filosófica, que subyacen al pensamiento de Karl Rahner. Me propongo, entonces, reconocer la deuda de Rahner con el pensamiento de Heidegger pero, aún más, me propongo examinar la suerte de teología oculta al interior del concepto heideggeriano de la ontología fundamental. Dicha teología hizo posible los esfuerzos sistemáticos de Rahner a favor de una fundamentación de una teología que es, a la vez, racional y mística; en suma, una teología a tono con el espíritu del Concilio Vaticano Segundo. El artículo consta de cuatro partes: «Antecedentes teóricos de la teología de Karl Rahner», «Bultmann y Heidegger», «El planteamiento de Rahner» y «Una dificultad de tipo epistemológico».

Summary: The purpose of my article is to explore the epistemological and, in general, philosophical presuppositions that underline Karl Rahner's theology. Thus I aim to recognize Rahner's debt with the thought of Martin Heidegger but, more importantly, to examine the sort of hidden theology in Heidegger's fundamental ontology, one that made possible Rahner's systematical efforts towards a foundation of theology that is, at the same time, rational and mystical; in sum, a theology in tune with the spirit of the Second Vatican Council. The article entails four parts: «Theoretical Presuppositions in Karl Rahner's Theology», «Bultmann and Heidegger», «Rahner's Original Point of View» and «An Epistemological Difficulty».

«Hoy aprendemos en el libro de la experiencia. Volveos a vosotros mismos y que cada uno dirija su propia conciencia hacia lo que tiene que ser dicho. Investigar querría si a alguno de vosotros le ha tocado alguna vez en suerte decir lo que dice esta sentencia: 'me besaré con el beso de su boca'. Pues no es cosa de cualquiera decir

esto desde su propio sentimiento; sino que, si alguien ha recibido sólo una vez de la boca de Cristo el beso espiritual, esa experiencia totalmente peculiar le espolea con naturalidad y consigue gustoso repetirla. Creo que nadie puede saber qué es esto, sino quien lo recibe. Es el maná oculto y sólo quien lo come seguirá teniendo hambre de él. Es la fuente sellada, de la que el extraño no participa; sino sólo el que bebe de ella seguirá teniendo sed. Escucha a quien ha hecho la experiencia cómo pide: dame otra vez la alegría de tu salvación».

Bernardo de Claraval, *Sermón III del Cantar de los Cantares*¹.

INTRODUCCIÓN

El siguiente trabajo se propone examinar los rasgos más importantes de la teología de Karl Rahner y presentar algunos puntos interesantes y problemáticos que pudieran animar una discusión más detallada al interior de la reflexión sobre la epistemología implícita en dicha teología. Consta de cuatro partes. En la primera, «Antecedentes teóricos de la teología de Karl Rahner», presento el marco conceptual dentro del cual se mueve la propuesta rahneriana y sus antecedentes teóricos en la filosofía y la teología del s. XX. En la segunda parte, «Bultmann y Heidegger» me detengo en algunos documentos que ponen en evidencia la influencia mutua en el desarrollo de ambos autores, un teólogo luterano de Marburgo y su colega filósofo de la misma universidad. Esta recíproca influencia me parece crucial para entender algunos aspectos enigmáticos del pensamiento ontológico de Heidegger que, a su vez, resultarán importantes para el desarrollo del propio pensamiento de Rahner. He intentado, en este apartado, reconstruir la deuda que Heidegger tiene con la teología a fin de comprender el interés que su pensamiento despierta en el joven Rahner y las licencias que éste se tomó al reinterpretar las categorías heideggerianas en beneficio de una teología debidamente informada por la reflexión ontológica de su época. Mi tesis es que esto, desde luego, no habría sido posible sin

¹ Citado por H. Ott, «Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger», en J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez (eds.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid 1993. Disponible en <http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/ott.htm>. Consultado el 28 de enero de 2011.

un fundamento teológico oculto en la pretendida fundamentación «atea» de la ontología de Heidegger.

En el tercer apartado, «El planteamiento de Rahner», me adentro en el pensamiento teológico de Rahner, que examino a la luz de lo ganado en los apartados anteriores. La influencia de las ontologías de tipo trascendental en su pensamiento es, como ya resulta obvio, notable. En este apartado, trato de reconstruir la concepción del método de la teología en Rahner a la luz de lo que, con toda probabilidad, él veía como ventajas del enfoque de las ontologías fenomenológicas. El cuarto apartado, «Una dificultad de tipo epistemológico», intenta poner en evidencia algunas dificultades de tipo teórico que se desprenden del enfoque elegido por Rahner. Al mismo tiempo, intento ofrecer, reflexionando desde el interior del pensamiento de Rahner, posibles soluciones a las dificultades planteadas y apuntar, brevemente dado que este ya no sería el lugar para desarrollar estos argumentos, hacia una eventual fecundidad del enfoque metodológico de Rahner en la epistemología de las ciencias, en general.

1. ANTECEDENTES TEÓRICOS DE LA PROPUESTA METODOLÓGICA DE RAHNER

En lo que pudiéramos considerar su libro más conocido sobre el método de la teología, *Hörer des Wortes (el Oyente de la Palabra)*, el teólogo alemán Karl Rahner escribe que la fundamentación o justificación teórica de la interpretación de la palabra revelada, que es justamente el objeto señalado de la teología, exige que comprendamos nuestra apertura a la revelación, y nuestra posibilidad de interpretarla desde la fe, ante todo, como una posibilidad del ser del hombre, es decir, como una *determinación ontológica* del mismo.

Esta es una concepción de un importante alcance epistemológico. En primer lugar, descarta de antemano que algo así como una «teoría de la verdad como correspondencia», en boga en los círculos positivistas de la primera mitad del siglo XX (recuérdese que la primera versión del *Oyente de la palabra* es de 1941), pueda concebirse como un método para la teología. En segundo lugar, ubica a Rahner en el horizonte filosófico que compite con mayor ahínco con el positivismo. Nos referimos a las ontologías fenomenológicas del s. XX u ontologías de tipo trascendental, que oponen de diversas formas el método hermenéutico a la concepción de objetividad neutral de la perspectiva positivista: se trata de afirmar sin complejos la fecundidad epistemológica de la filosofía kantiana y de su radicacilización

en la filosofía de la identidad de Hegel, conforme a la cual no existe un objeto que pueda ser constituido ni comprendido sin el concurso de la actividad del sujeto. El mayor exponente de esta perspectiva en Alemania, para el momento de la primera edición del *Oyente*, es, por supuesto, Martin Heidegger.

En *Hörer des Wortes* la idea que acabamos de esbozar está formulada como la necesidad de desarrollar, partiendo del hombre que conoce de forma natural, «normal», una:

«analítica de la posibilidad de percibir la revelación de Dios, considerada como posibilidad ontológica que constituye fundamentalmente en el pleno desarrollo de su ser»².

Esto significa que Rahner se inserta plenamente en la tradición epistemológica que inaugura la ontología fundamental de Heidegger. Inspirado en esa tradición, Rahner intenta igualmente poner de relieve cuáles son las estructuras a priori que hacen posible que el hombre pueda oír, atender, una eventual revelación de Dios, así como, en Heidegger, las estructuras a priori del Dasein le hacen posible comprender el ser en general o tener un sentido del ser en general.

Esto implica igualmente, por un lado, que la metafísica u ontología que fundamentaría, como filosofía de la religión, a la teología, tendrá la estatura de quien la realiza: el ser humano. Pero, por el otro, la referencia a aquel que es capaz de escuchar la palabra de Dios ofrece al teólogo, en su densidad óptica, en su existencia dada, el camino para la fundamentación racional (como fundamentación ante una comunidad de teólogos) de sus enunciados, lo que sostendría la legitimidad de su interpretación. Rahner ofrece, pues, al teólogo una fundamentación de la teología como ciencia que, siendo rigurosa, evita sin embargo las dificultades que presenta el positivismo tradicional a la justificación epistemológica de las ciencias no estrictamente objetivas (como las ciencias humanas o la teología, dado que Dios no es en modo alguno un «objeto» en sentido estricto).

² K. Rahner, Karl, *El oyente de la palabra*, Barcelona 1967, 25. En el original (que traigo aquí a colación para resaltar el parentesco de la formulación con la de Heidegger), se lee: «Analytik der Möglichkeit, die Offenbarung Gottes zu vernehmen, als der Seinmöglichkeit, die eigentlich erst den Menschen grundsätzlich in seinem vollen entfalteten Wesen konstituiert» en K. Rahner, *Hörer des Wortes*, en *Sämtliche Werke*. Benzinger y Herder, 1997, 25.

«Esta estructura fundamental del hombre, afirmada por él implícitamente en cada uno de sus conocimientos y en cada una de sus acciones, es lo que con una palabra designamos como su espiritualidad, su naturaleza espiritual. El hombre es espíritu, es decir, el hombre vive su vida en un continuo tender hacia lo absoluto, en una apertura hacia Dios. Y esa apertura hacia Dios no es una mera incidencia que pueda, por decirlo así, darse o no darse en el hombre a discreción, que pueda darse aquí y allá, o no darse, sino que es la condición de posibilidad de lo que es y ha de ser el hombre y lo es efectivamente siempre, aun en la más oscura vida de todos los días»³.

La idea de una «analítica de la posibilidad de percibir la revelación de Dios» sugiere que el conocimiento de Dios sólo es posible si el individuo creyente lo posee de forma previa o precientífica.⁴ Esta idea de una «analítica» refiere de inmediato al lector a la idea heideggeriana de la necesidad de emprender una «*existenziale Analytik des Daseins*», una «analítica existencial del Dasein», del ente existente (el ser humano), como paso previo para el desarrollo de una ontología general⁵. En este sentido, y en forma análoga a la reflexión de la ontología de Heidegger, el análisis ontológico de Rahner trataría de formular en conceptos lo que ya el ser humano hace desde siempre y esto es: tener una idea de Dios y tener una experiencia de su presencia señalada en el fundamento de su ser⁶. La metafísica general en Rahner es una «analítica del ser humano en cuanto es capaz de escuchar la revelación»⁷.

Como en Heidegger, también para Rahner toda pregunta por el sentido de ser tiene un punto de partida previo: una comprensión del ser «promedio», ya presente en el ser del hombre.

Veamos ahora algunas características generales de la antropología metafísica de Rahner. En ella, el ser del hombre es «apertura absoluta al ser»⁸. Siguiendo a Tomás de Aquino, Rahner sugiere que esta «apertura» define a la «cognoscibilidad» del ser (es decir, a su susceptibilidad de ser conocido) como la nota característica del hombre que reflexiona sobre su comprensión del ser. De esta manera, en la antropología metafísica de Rahner, en su analítica

³ K. Rahner, *El oyente...*, 89.

⁴ *Ibid.*, 52.

⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main 1977, § 4, 17.

⁶ Cf. K. Rahner, *Hörer der...*, 53.

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibid.*, 61.

del ser humano en cuanto es capaz de escuchar la revelación, es un principio a priori su ordenación al conocimiento del ser en general, que, en Rahner, no es el ser en general de Heidegger, sino una Persona: el ser absoluto o Dios.⁹

Rahner insiste, al mismo tiempo, en que la posibilidad de conocer el ser de los entes no es ontológicamente distinta al ser de los entes. Ser en general y conocer son idénticos, lo que expresa del siguiente modo: «El ser de los entes está en sí mismo iluminado» («Das Sein der Seienden ist an sich selbst gelichtet»)¹⁰, es decir, es constitutivo del ser absoluto que pueda llegar a ser conocido por nosotros los seres humanos. Pero, más importante aún, esta nota ontológica del ser en general, entendido como un «estar en sí mismo iluminado» excluye, de antemano, que lo que se denomina conocimiento ontológico pueda considerarse «irracional», es decir, no una forma de conocimiento en el sentido ordinario del término.¹¹ Como hemos ya señalado, la concepción tomista excluye también de su seno la teoría de la verdad como correspondencia, en el sentido de que conocer sea concebido como un «toparse» con algo que estaría «ahí afuera». Al contrario, la tesis defendida sería que:

«...el conocer, en su concepto primero y primigenio, es el estar consigo el ser del ente, y que por tanto algo es conocido en la medida en que se muestra 'ónticamente' idéntico al cognoscente»¹².

Lo que implicará que si ser y conocer son, de alguna manera, lo mismo, el ser absoluto tiene siempre, de forma constitutiva, la posibilidad de darse a conocer. Es por ello que Dios puede llegar a ser en Rahner «autocomunicación»: un darse a sí mismo en la medida en que es (por lo tanto: no es una «cosa» inerte encerrada en sí misma).

Ahora bien, cuando uno examina estas complejas notas ontológicas en el pensamiento de Rahner, tan alejadas de la teología escolástica tradicional, surge inevitablemente esta pregunta: ¿cómo es que la fundamentación filosófica del conocimiento de un pensador ateo, Martin Heidegger, pudo llegar a ofrecer un marco de referencia teórico fiable a la fundamentación de la teología de Karl Rahner?

⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 63.

¹⁰ *Ibid.*, p. 65.

¹¹ *Ibidem.*

¹² K. Rahner, *El oyente...*, 61.

Una respuesta posible a esta pregunta, me parece, es que el pensamiento de Heidegger está vinculado profundamente con los intereses religiosos que marcaron su infancia y su juventud. Obligado, en 1911 y por razones de salud, a abandonar los estudios dirigidos a la ordenación sacerdotal, sus inclinaciones hacia las matemáticas y las ciencias naturales, que finalmente lo condujeron a la filosofía, estarían marcadas profundamente por una confesión pública de carácter católico¹³. De hecho, su primera posición como docente se trató de una sustitución temporal o *Vertretung* para una cátedra de la Universidad de Freiburg en filosofía católica, posición, sin embargo, que no le fue posible asegurar.

Los intereses filosófico-teológicos del Heidegger temprano estuvieron centrados en la apropiación de la filosofía escolástica medieval (un modo preferido de fundamentación del conocimiento teológico) desde el punto de vista del tipo de filosofía que causaba sensación y dominaba el escenario filosófico europeo: la fenomenología de Husserl¹⁴. Como lo mostrará un Heidegger ya maduro en su *Kant und das Problem der Methaphysik*, el proyecto kantiano de fundamentación del conocimiento científico es, ante todo, una reformulación de lo que el Kant de la *Crítica de la Razón Pura* engloba bajo los propósitos de una «metafísica de la naturaleza», la cual tendría dos partes. La una, analizaría todo en cuanto *es* a partir de conceptos puros a priori de la razón y, por tanto, puede entenderse como una *filosofía trascendental*¹⁵. La otra, consideraría los objetos en tanto que están dados empíricamente.

Aunque en Kant ambos aspectos de la pregunta de la metafísica están arrojados bajo el concepto de una *metaphysica naturalis*, mantiene en el horizonte de su comprensión de ese concepto la distinción que había hecho Christian Wolff en el s. XVIII entre *filosofía primera o metafísica general* y *metafísica especial* (que Kant, en la Dialéctica trascendental define como «ontología», en el sentido que Husserl da al concepto de «ontología regional o material»). Así

¹³ Cf. J. Caputo, «Heidegger and Theology», en *The Cambridge Companion to Heidegger*, editado por Charles B. Guignon, Cambridge 1993, 270-288.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, 271. Sobre la influencia de la fenomenología husserliana en las primeras décadas del s. XX en Europa véase F. Fellman, *Fenomenología y Expresionismo*, Barcelona 1984.

¹⁵ Cf. I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*. Madrid 1984, 655. Esta especificación, que aparece con toda claridad en el capítulo III de su «Dialéctica trascendental del método», está esbozada como el horizonte de la *Crítica* ya desde su inicio, en particular en la «Introducción» y en el «Prefacio a la segunda edición».

como para Wolff la filosofía primera o metafísica general es aquella disciplina de la cual todas las demás ciencias toman sus principios, sin que ellos puedan ser fundamentados por una ciencia segunda o derivada, así la metafísica natural como filosofía trascendental se ocupará de los principios que fundamentan el conocimiento en la razón pura, en la medida en que ellos son puros a priori y hacen posible la experiencia, es decir, fundamentan el conocimiento de las ciencias naturales y formales (como la matemática)¹⁶.

La reflexión importante que hace Heidegger en su *Kant und das Problem der Metaphysik* es que insiste y retoma el proyecto de Kant de una fundamentación de la metafísica –olvidado por las interpretaciones psicologistas que imperaban entre los sucesores del kantismo alemán a finales del s. XIX e inicios del s. XX– para recordar a sus contemporáneos el verdadero alcance del proyecto de fundamentación del conocimiento científico que impulsaba Kant. En contra de la comprensión de la arquitectónica kantiana de la razón como mera gnoseología o teoría del conocimiento de carácter psicologista, Heidegger señala que de lo que se trata aquí es de una fundamentación ontológica no sólo de las ciencias teóricas («la metafísica especial»), sino de nuestra comprensión total de la realidad en tanto que tal (la metafísica general o teoría del ente en tanto que ente).

La insistencia heideggeriana en el carácter ontológico de la *Crítica de la razón pura* está en sintonía con los signos de los tiempos por dos razones. La primera es que, gracias a la publicación del libro seminal de Franz Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, en 1862, había habido en Alemania una

¹⁶ De todos modos, las distinciones de Wolff son menos claras de lo que parezco insinuar aquí. Parte de esta falta de homogeneidad, en mi opinión, también afecta al pensamiento de Kant y no se resuelve sino hasta la formulación del proyecto de las ontologías de corte trascendental del siglo XX, como veremos enseguida. Para Wolff, la filosofía es una ciencia que está conformada por una suerte de sistema de ciencias entre las que se encuentra la ontología como «ciencia del ente en tanto que ente» y que equivale más o menos a la metafísica aristotélica. Luego le seguirían la psicología, la teología y la cosmología o «ciencia del mundo como tal». La *philosophia prima* en sentido amplio estaría constituida por estas cuatro ramas del saber, aunque está claro que la primera de todas ellas se opone a las otras tres como metafísica general. De acuerdo con Torretti, esta será la división de la metafísica universalmente aceptada en los compendios alemanes del s. XVIII que estudiará Kant y que enmarcan su intento de reconducir a la metafísica «por el camino seguro de la ciencia», como declarará en el Prólogo de la Segunda Edición de la *Crítica*. Cf. R. Torretti, *Kant*, Buenos Aires 1980, 25 y ss.

revitalización del interés de la filosofía por la metafísica aristotélica. La segunda es que semejante interés responde, en el fondo, a la necesidad de fundamentar el conocimiento científico del s. XX sobre una base más segura que la de una teoría del conocimiento kantiana de corte psicologista.

En efecto, las ciencias naturales evidencian a inicios del s. XX un desarrollo espectacular y totalmente inesperado. Por ejemplo, 1905 es el así llamado «año milagroso» de Albert Einstein, en el que publica cinco artículos que cambiarán para siempre la faz de la física teórica de su tiempo¹⁷. Otros desarrollos muy importantes en distintas disciplinas científicas, como la biología, o la matemática, que siguen al aparente estancamiento del s. XIX, impulsan una reinterpretación de la metafísica aristotélica a la luz de su capacidad para fundamentar metafísicamente la validez del conocimiento empírico, que aparenta, por la razones aducidas, estar sujeto a «crisis» periódicas. La búsqueda de una fundamentación última buscaría detener esos períodos de estancamiento y revolución conceptuales asentado las ciencias sobre bases seguras.

Central en estos esfuerzos es el proyecto de diseño de un sistema de «ciencias eidéticas» u ontologías regionales, destinadas a dar cuenta de la esencia del dominio de objeto de una disciplina científica. Un tal sistema constituye la alternativa que Husserl ofrece a la *Crisis de las ciencias europeas* (un título suyo) que resultaría de estos desarrollos espectaculares de inicios del s. XX. Pero quizás es el § 3 de *Sein und Zeit* el lugar en el cual Heidegger define con mayor claridad en qué consistiría ese proyecto: allí insiste Heidegger en reiterar la pregunta que interroga por el sentido del ser en general porque en ello se resume el problema de la fundamentación última de tipos de conocimiento susceptibles de crisis o cambios radicales de paradigma.

A Heidegger y sus contemporáneos no se les escapaba que la «crisis» que afectaba el dominio de fundamentación de las distintas

¹⁷ Estos cinco artículos son: su tesis doctoral en la Universidad de Zurich «Una nueva determinación de la dimensiones moleculares»; «Sobre el movimiento de las partículas pequeñas suspendidas en líquidos en reposo exigido por la teoría cinético-molecular del calor»; «Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento»; «¿Depende la inercia de un cuerpo de su contenido de energía?» y, finalmente, para terminar de sentar las bases de su teoría especial de la relatividad, «Sobre un punto de vista heurístico concerniente a la producción y transformación de la luz». Cf. R. Penrose y J. Stachel (eds.), *Einstein 1905: un año milagroso. Cinco artículos que cambiaron la física*. Barcelona 2001.

disciplinas científicas también afectaba a la teología. En su libro de 1941, *Hörer des Wortes*, Karl Rahner formula con claridad cómo el problema de fundamentación se extiende a los enunciados teóricos de la teología, lo que se evidencia, en particular, en los modos como la teología fundamental trata justamente el problema de la fundamentación:

«En efecto, por lo pronto en esta teología fundamental suele tratarse sólo muy someramente la relación entre el saber acerca de Dios logrado por la metafísica natural y los posibles contenidos de una revelación. Se da la impresión de que los misterios revelados se agregan sencillamente al saber natural como un nuevo fragmento del saber»¹⁸.

Se trata de una formulación enigmática por el uso del vocablo *natürlich* en dos contextos diferentes: uno que alude a una metafísica natural de corte kantiano y el otro que se limita a ser un «*natürliches Wissen*», un conocimiento empíricamente adquirido por la revelación histórica. Pero lo que Rahner quiere decir es que ambos no deben ponerse a un mismo nivel, o integrarse al otro sin ninguna mediación, como si la validez del «*natürliches Wissen*», del conocimiento empíricamente adquirido que proviene de la revelación histórica, no necesitase de alguna forma de justificación de su validez y pudiese ser admitido, sin más, como una forma legítima de conocimiento. Pero no nos adelantemos.

Un par de décadas antes, Heidegger se había enfrentado al problema de la fundamentación de la teología como teoría científica de dos maneras distintas. Por una parte, como ya hemos señalado, Heidegger intentaba proyectar sobre la fundamentación de la teología recibida, la filosofía tomista, las novedosas categorías y punto de vista de las ontologías «de tipo trascendental», de aquellas que, como lo dirá años después de *Kant und das Problem der Metaphysik* reinterpretan el alcance de la crítica kantiana en clave metafísica.¹⁹ Desde esta perspectiva, se trata de identificar aquella lógica del len-

¹⁸ K. Rahner, *El oyente...*, 33. «**Es wird nämlich zunächst in dieser Fundamentaltheologie gewöhnlich nur sehr obenhin das Verhältnis der Wissen der natürlichen Metaphysik über Gott zu den möglichen Inhalten einer Offenbarung bestimmt. Es sieht so aus, als ob die geoffenbarten Geheimnisse sich eben als neues Stück Wissen an das natürlichen Wissen anreiheten.**» Rahner, *Der Hörer...*, 33.

¹⁹ Para una definición de las ontologías de tipo trascendental véase el clásico e iluminador libro de filósofo venezolano-catalán Federico Riu, *Ontología del siglo XX*, en *Obras Completas de Federico Riu*. Caracas 1997.

guaje que permita iluminar «formas universales de pensamiento» (*modus intelligendi*), que, a su vez, reflejen al ente en tanto que tal (*modus essendi*), precisamente como lo hace la ontología formal de Husserl²⁰.

Pero su otra estrategia de renovación es la más interesante y la que tendrá consecuencias más duraderas y fecundas para la teología. Se trata no de buscar una suerte de lógica formal trascendental o *Mathesis Universalis*, como lo habría hecho Husserl, uno de sus maestros, sino de profundizar en el lado «vital» de la relación con Dios. Siguiendo a Dilthey, el foco de su atención se concentrará en la *Lebenserfahrung*, la experiencia concreta de vida, que los abstractos conceptos de los teólogos medievales, en el fondo, dejan traslucir sin revelarla del todo. De hecho, en el epílogo de su trabajo de habilitación *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus (Las categorías y la teoría del significado en Duns Scoto)*, Heidegger insiste en que, más que atender a las categorías lógicas, es en la enseñanza moral y en el misticismo de los teólogos medievales (en particular en Meister Eckhart) en donde hay que buscar las fuentes de la afinidad entre el «alma» del creyente y Dios, afinidad que fundaría en definitiva la validez del pensamiento teológico sobre Dios:

«Esta noción de que el pensar ‘pertenece’ (gehört) al ser, Heidegger, de un modo u otro, la mantendrá siempre como constituyente de su visión más tardía»²¹.

Al invocar la importancia de la experiencia mística en la constitución de los conceptos teóricos de la teología, Heidegger destaca el importante papel que desempeña la experiencia personal en la fundamentación de la teología. Esta idea es también enormemente importante en el método teológico rahneriano. Ella ocupará un lugar central, si no el más nuclear, en la teología de Karl Rahner. Recuérdense, por ejemplo, su famoso *dictum*:

«El cristiano del futuro o será un ‘místico’, es decir, una persona que ha ‘experimentado algo’, o no será cristiano, porque la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicción uná-

²⁰ Cf. J. Caputo, «Heidegger and...», 271. Sobre el sentido de la ontología formal de Husserl véase Riu, en particular el capítulo: «El planteamiento de la ontología en Husserl».

²¹ Caputo, *ibid*, 271.

nime, evidente y pública, ni en un ambiente religioso generalizado, previos a la experiencia y a la decisión personales»²².

El giro de Heidegger que parte del proyecto de las ciencias eidéticas husserlianas y las distinciones formales de la ontología y lo conduce, más bien, a una filosofía que acentúa los aspectos «vitales» (Dilthey) de la relación del hombre con el mundo, es fundamental para el planteamiento ontológico del s. XX y, como veremos, también lo es en la constitución de la teología de Rahner. El nuevo énfasis en la comprensión pre-teorética que tendría el ser humano, el *Dasein*, del ser en general, por contraste a una epistemología puramente «cognitivistista», centrada en las relaciones sujeto-objeto de la metafísica tradicional y, por lo tanto, desligada de la cotidianidad de la relación *práctica* del hombre con un mundo no simplemente pleno de «cosas» que estarían «ante los ojos» (*vorhanden*) y no disponibles como útiles, pone literalmente de cabeza el orden de la fundamentación del conocimiento teológico. Es desde la experiencia vivida del hombre de fe, y no desde la validez incuestionada de los contenidos doctrinales transmitidos por la tradición, como puede tener sentido hablar de la verdad o falsedad de los enunciados de la teología.

2. BULTMANN Y HEIDEGGER

Estas son precisamente las intuiciones que Heidegger desarrollará en su *Sein und Zeit* y que, en 1919 y a la edad de treinta años, provocan su ruptura definitiva con la fe católica en la que había sido educado. Ellas explican que en una carta dirigida a Engelbert Krebs, el joven sacerdote que los había casado a él y a su esposa Elfride y que habría bautizado a su primer hijo, Heidegger declare que ha llegado a considerar el *sistema* del catolicismo (el subrayado es del mismo Heidegger) «problemático e inaceptable para mí –pero no el cristianismo y su metafísica (esta última entendida, desde luego, en un nuevo sentido)»²³. A raíz de ellas, se embarca en lo que llama una «hermenéutica de la facticidad».

²² K. Rahner, «Espiritualidad antigua y actual», en *Escritos de Teología*, Tomo VII, Madrid 1969, 25.

²³ Citado por Caputo, «Heidegger and...», 272.

Krebs no era, sin embargo, simplemente un sacerdote amigo. Era también un profesor de Dogmática en Friburgo cuyos cursos sobre mística gozaban de gran prestigio. Aunque, de acuerdo con Hugo Ott, Heidegger omite cualquier referencia a Krebs en sus notas biográficas de la madurez, lo cierto es que desde 1912 existía una profunda amistad y colaboración entre ambos. Krebs era un autor y pensador prolífico y Ott supone que, en la formación científica temprana de Heidegger, Krebs debió haber ejercido una influencia muy importante, compartiendo un interés común por la iglesia primitiva, la mística alemana y la filosofía y teología escolásticas²⁴. El joven sacerdote, como ya hemos indicado, casó a los Heidegger en la capilla universitaria de Friburgo en 1917 y dos años después Krebs anota en su diario que ha recibido de Heidegger la «carta de despedida» que hemos referido más arriba. Pero esta ruptura con el «sistema» del catolicismo, como se ha indicado, no supone una ruptura con la cosmovisión cristiana o con la teología. Entre los años 1919 y 1922 un Heidegger que incluso se identificó a sí mismo ante Karl Löwith, en 1920, como «un teólogo cristiano», emprendió un estudio de lo que llamó «la experiencia fáctica de la vida» de las primeras comunidades cristianas, en un intento de rescatar la experiencia cristiana auténtica²⁵.

Es en este contexto en el que se inicia su amistad con el distinguido teólogo de Marburgo, Rudolf Bultmann. En la idea de una hermenéutica de la facticidad reside un aspecto común a ambos pensadores: la persuasión de que en la existencia humana deben encontrarse los fundamentos que hacen posible la revelación histórica de Dios, si es que ella ha de tener sentido para el hombre.

²⁴ Cf. H. Ott, «Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger».

²⁵ Ibidem. Sobre la fecha y otros detalles de esta confesión de Heidegger véase también María del Águila Solá Díaz, «Metafísica y teología: dos caras de la ontificación de Dios en Heidegger», en Revista *Thémata*, 38 (2007): 255-264. Disponible en <http://www.institucional.us.es/revistas/revistas/themata/pdf/38/art17.pdf> (Consultado el 7 de abril de 2009). Escribe Ott que por esa época: «Heidegger, se exponía, debatiendo, al Dios o a lo divino que se comunica de modo inmediato y se notifica en el sentimiento de la más absoluta dependencia, el cual representa, por otra parte, un elemento esencial de la autoconciencia: la mística medieval, especialmente Meister Eckhart, siguió siendo para él una base irrenunciable -y, por tanto, también el permanente diálogo con Krebs, que era uno de los mejores conocedores de esta tradición (dio en el semestre de invierno de 1917-18 un curso sobre mística que tuvo gran resonancia). Sabemos también que ambos, en esta época de búsqueda, se ocuparon de Bernardo de Claraval, el fundador de la mística medieval, concretamente con el *Sermo III in Cantico Cantorum*». Cf. Ott.

La convicción que ambos comparten es que, al igual que pensaba Kant en relación con el conocimiento objetivo o la moral, para que una experiencia de fe sea universalmente válida (expresión que es redundante, dado que la validez de un enunciado o un juicio x depende de su capacidad para «motivar racionalmente» a interlocutores desinteresados para que sean considerados también por ellos verdaderos o válidos), debe estar arraigada en invariantes antropológicos de índole apriorística. Así como en Kant todo *posible* sujeto de experiencia, es decir, el sujeto trascendental, comparte formas puras a priori del entendimiento y de la intuición que posibilitan, a su vez, que dos o más hablantes puedan compartir y entender en un mismo sentido una experiencia común, o una forma de conocimiento objetivo, de forma que todo conocimiento es racional por su carácter de ser universalmente compartido, así también en Heidegger y Bultmann la validez universal del contenido de fe no puede descansar en su carácter meramente convencional, porque haya sido así dispuesto en un concilio o por una autoridad, sino que tiene que estar arraigada en un a priori trascendental en la existencia humana.

En la medida en que se trata de la existencia humana en sus estructuras a priori, y no, por ende, de un modo concreto o particular de existencia (i.e., históricamente determinado), la aspiración de Heidegger de hallar el fundamento en la existencia humana de aquello que hace posible nuestra comprensión del ser en general y, por lo tanto, de nuestra relación primera con la realidad (de la que derivarán todas las ciencias o posturas teoréticas), fue saludada con entusiasmo por aquellos teólogos que, como Bultmann, aspiraban a «desmitologizar» los contenidos doctrinales de la fe cristiana para alcanzar aquellas fuentes ontológicas y antropológico-teológicas oscurecidas por aspectos dogmáticos accesorios y dependientes de la autocomprensión del hombre en una determinada época histórica.

En 1927, fecha de la publicación de la primera edición de *Sein und Zeit*, esta idea es formulada de la siguiente manera: es necesario reiterar la pregunta que interroga por el sentido del ser en general dado que el ser humano, el Dasein, tiene una precomprensión del ser por su condición de ser un ente ónticamente «señalado». Al Dasein le interesa particularmente el ser, dado que su ser, en particular, se decide en su condición de existir. Por esta razón, previa a una ontología del ser en general, es necesario, de acuerdo con Heidegger, desarrollar una «analítica existencial» del Dasein, es decir, un análisis de las estructuras existenciales que hacen las veces de la analítica del entendimiento puro de Kant y que, por lo tanto,

amplían el alcance del proyecto de metafísica general de Kant para incorporar en la perspectiva de fundamentación de las distintas teorías no sólo lo que es *conocido* sino lo que se *vive* concreta, realmente. De hecho, la idea de la analítica existencial de Heidegger como un paso previo de los análisis de la ontología general, es que lo vivido *fundamenta* lo conocido, lo pre-comprendido hace posible lo conocido de forma teórica.

En un ensayo publicado en 1925, y que debe haber nacido al calor de las discusiones con el colega y amigo de Marburgo, Rudolf Bultmann escribe:

«El que se mueve por razones para creer en la realidad de Dios, ése puede estar seguro de que no ha comprendido nada de la realidad de Dios; y el que pretende afirmar algo sobre la realidad de Dios, basándose en la demostración de Dios, discute sobre un fantasma. Pues todo 'hablar sobre' supone un punto de vista exterior a aquello sobre lo que se habla. Ahora bien, un punto de vista exterior a Dios no puede existir; por lo cual no es posible hablar de Dios con afirmaciones y verdades generales, que no dicen relación a la situación concreta *existentiva* del que habla.»²⁶.

El vocablo «existentivo» alude directamente al sistema que Heidegger está desarrollando en esos momentos, seguramente, como ya hemos sugerido, en intenso debate intelectual con el gran teólogo protestante. No se «comprende» nada, dice Bultmann, por «razones» (se entiende: razones puramente intelectuales, razones que se manejan al margen de lo vivido). Hablar sobre Dios, dice, sólo es posible *al interior de la experiencia de Dios*, no al margen de ella, exteriormente a ella. El que habla tiene que existir *en el punto de vista de Dios*, dado que no existe el punto de vista exterior, objetivo, en el que uno pudiera colocarse para mostrar a otros qué o quién es Dios.

Estas ideas anuncian ya los desarrollos teóricos que caracterizarán al pensamiento de Rahner y son también característicamente heideggerianos. Así como amar es algo que uno *hace* (y no algo meramente entendido, pensado o dicho), continúa Bultmann, así tampoco es posible hacer teología (hablar de Dios) limitándose a enunciar verdades doctrinales:

²⁶ R. Bultmann, «¿Qué sentido tiene hablar de Dios?» (1925), en *Creer y comprender*. Madrid 1974, 27. Subrayado mío.

«Si esto es así, no puede consistir, por ejemplo, el eventual ateísmo de una ciencia, en negar la realidad de Dios, sino que sería igualmente atea, aunque como ciencia la afirmara. Pues hablar de Dios con enunciados científicos, es decir, por medio de verdades generales, significa hacerlo con enunciados que precisamente tienen sentido porque poseen una validez universal, porque prescinden de la situación concreta del que habla. Ahora bien, cuando el que habla procede de esta manera, se sitúa fuera de la verdadera realidad de su existencia y, por tanto, fuera de Dios; habla de cualquier cosa menos de Dios»²⁷.

Son palabras reveladoras, si la vemos a la luz de las intuiciones que Heidegger y Bultmann están desarrollando en esos momentos. No se puede afirmar, fuera de una relación verdadera con Dios (recuérdese lo dicho en relación con la influencia que la mística de Meister Eckhart ejerce en nuestros autores), nada sobre Dios que tenga validez o sentido. Por esta razón, es crucial para el proyecto de Bultmann el desarrollo de una metafísica general como ontología fundamental: una tal ontología haría descansar la teología sobre una antropología teológica que explique la validez que tiene para nosotros lo que ha sido transmitido por la tradición de la Iglesia.

En Bultmann, estas ideas desembocarán en sus exhortación a favor de la «desmitologización» del cristianismo. Por «mitologización» del cristianismo Bultmann entiende no que el cristianismo sea básicamente un mito, sino que la forma cuasi-mitológica en la que tiende expresarse la verdad revelada la oscurece innecesariamente.

«Desmitologizar es la radical aplicación de la doctrina de la justificación por la fe al ámbito del conocimiento y el pensar' (4. 188)... En la base del argumento se encuentra una concepción de la mitología en general, a saber, 'que el mito se refiere a la realidad, pero de un modo inadecuado' (4.128). Esto es, revela y falsea al mismo tiempo, y su significado verdadero hay que extraerlo, no sin luchar, a través de la interpretación. Su significado verdadero, su intención real, es –en el caso de la Escritura, al menos– 'el de hablar de la realidad esencial del hombre' (4.134), es la expresión de una 'comprensión particular de la existencia humana' (4.146), una expresión cuyo lenguaje es 'metafórico' o 'figurativo' (4.147-48. P. 136 'habla de un lenguaje analógico')»²⁸.

²⁷ Ibid, 28.

²⁸ H. Jonas, «Is Faith Still Possible? Memories of Rudolf Bultmann and Reflections on the Philosophical Aspects of his Work», en *The Harvard Theological Review*, Vol. 75 No. 1 (Jan. 1982), 1-23. Cambridge University Press y Harvard

Aquí Bultmann insiste en que una verdadera y radical comprensión de la doctrina de la justificación por la fe también tiene que afectar las esferas del pensar y el conocer. El resultado de esa radicalización es un darnos cuenta de nuestra incapacidad básica para «discutir sobre Dios» (*disputare de Deo*), por ser esta discusión mera presunción y pecado: un pretender negar nuestra impotencia para hablar y representarnos la omnipotencia de Dios, lo «completamente distinto a nosotros». Como resultado, si queremos hablar de Dios sólo nos queda hablar de nosotros mismos²⁹.

Pero ¿cómo hacerlo sin quedar encerrados dentro del reducido círculo de la existencia humana? El problema para Bultmann es que la expresión de nuestra experiencia no puede ser aquello *en virtud de lo cual* nos fiamos de Dios. Porque en el momento en que hablamos de nuestra experiencia, la objetivamos, por decirlo así, nos hemos apartado de ella.

«Cuando me refiero a mí mismo, ya sea mirando hacia atrás o hacia delante, disocio en cierto modo mi yo; y el yo que se refiere a sí mismo es mi yo existensivo (*existentiel*); el otro yo al cual me refiero, al que tomo como algo dado, es un fantasma sin realidad existensiva. En cuanto al yo existensivo, que se busca a sí mismo, que pregunta, se revela precisamente en ese preguntarse y en ese buscarse como sin Dios. Por lo tanto, si queremos hablar de Dios, evidentemente no podemos comenzar hablando de nuestras experiencias y de nuestra vida interior, la cual, tan pronto como la objetivamos, pierde su carácter existensivo»³⁰.

Hay una realidad desde la cual se habla de Dios que se diluye (o que se vuelve letra inerte, «mitología») una vez que la tratamos como un dato objetivo de nuestra experiencia y la desgajamos de nuestra vida. Una cosa es que Dios determine nuestra existencia y sepamos que Él obra en su interior y otra muy distinta es nuestra metafísica sobre Dios. Esta metafísica, este conjunto de verdades etéreas, como escribe Bultmann, no son sino una huida de la realidad en la que ya nos encontramos y en cuya concreción sólo es posible captar la realidad de Dios:

Divinity School, 5 y 6. Jonas cita el Vol. 4 de la colección de ensayos de Bultmann *Glauben and Verstehen*, publicados en Tübingen por Mohr entre 1933 y 1965.

²⁹ Cf. Bultmann, «¿Qué sentido...», 28 y 29.

³⁰ *Ibid.*, 29 y 30.

«En esta piedad moderna está bien claro la razón que Lutero tenía al decir que el hombre natural huye de Dios y odia a Dios. Precisamente al intentar huir de la realidad de su existencia concreta busca huir de aquello en lo cual únicamente puede encontrar a Dios»³¹.

Por lo tanto, prosigue Bultmann, la idea de un Dios completamente otro, a la cual nos conduce la doctrina protestante de la justificación por la gracia, no significa que Dios está fuera de mí y que yo debiera salir de mí mismo para encontrarlo. Significa que aquel que determina mi existencia está frente a mí, que soy pecador, pero sólo en tanto y en cuanto soy mundo, formo parte y participo del mundo. La situación existencial del hombre es de uno que quiere hablar de Dios pero no puede. Tendría que hablar de ella en la medida en que está determinada por Dios, pero sólo puede hacerlo como aquel cuyo pecado lo ha apartado de la posibilidad de hablar auténticamente desde esa existencia³².

Bultmann es guiado aquí por una idea que comparte con su colega de Marburgo, Heidegger: la de nuestra imposibilidad de hablar de nuestra existencia con propiedad. También ella se ha visto oscurecida por la metafísica tradicional («la visión del mundo de la ciencia griega», dice Bultmann) y, por lo tanto, creemos que podemos concebir la realidad prescindiendo de la existencia. El resultado es el auge de ciencias positivas que cosifican al ser humano, que sólo lo ven como un mero conjunto de átomos, o como un primate superior, y que, en definitiva, le escamotean la posibilidad de preocuparse responsablemente por su existencia concreta³³.

Ello sólo sucede no cuando nos tratamos a nosotros mismos o a Dios como un «dato», ni cuando decimos, meramente, Dios es mi Señor. Sucede «cuando uno se siente en su propia existencia interrogado por Dios»³⁴. Pero esto sólo significa: 1. Por una parte, que nosotros debemos ver nuestra existencia como algo que está bajo nuestra cuidado y responsabilidad. Pero, al mismo tiempo, 2. Que no podemos ni asegurar nuestra existencia ni decir nada sobre ella, porque ella está determinada por Aquel sobre el que no podemos decir nada.

³¹ Ibidem.

³² Cf. Ibid., 31.

³³ Cf. Ibidem.

³⁴ Ibid., 33.

«...y no podemos decir nada sobre Dios, porque no podemos decir nada sobre nuestra existencia. Únicamente podríamos lo uno, si pudiéramos lo otro. Si pudiéramos hablar de Dios desde Dios, podríamos también hablar de nuestra existencia, y viceversa. En todo caso, nuestras palabras sobre Dios, de ser posibles, habrían de ser también palabras sobre nosotros mismos. Queda, pues, en pie que, cuando se pregunta cómo es posible hablar de Dios, es preciso responder: sólo hablando de nosotros»³⁵.

En la perspectiva del Luteranismo en la cual Bultmann se ubica, esto significa que sólo podemos saber algo de Dios en la medida en que Él obra en nosotros y que, como no podemos saber nada ni de Dios ni de nosotros, es decir, de nuestro auténtico ser existensivo, sólo nos queda tener fe, creer, que lo que hacemos es la aceptación libre, por parte de nosotros, de la acción de Dios en nosotros. La fe es, pues, la afirmación de Dios en nosotros, la respuesta a su palabra dirigida a nosotros y encaminada a nosotros³⁶, siendo la acción de Dios sobre nosotros fundamentalmente la de justificarnos, la de hacernos justos, en nuestra existencia de pecadores. No sabemos nada del sentido último de nuestra existencia en Dios, pero por fe creemos, dice Bultmann, que estamos justificados por la gracia.

«Nuestros actos y palabras únicamente tienen sentido por la gracia que perdona los pecados y de ella no podemos disponer; sólo podemos creer en ella»³⁷.

3. EL PLANTEAMIENTO DE RAHNER

La discusión sobre las relaciones entre el concepto de existencia humana y la fundamentación de la teología nos ha traído al siguiente resultado: que aunque, como insiste Bultmann, no puede haber reflexión sobre Dios sin una experiencia personal de fe, es decir, sin responder a la interpelación de Dios en nuestra propia existencia, esa experiencia personal, el modo concreto como Dios determina nuestra existencia, no puede ser objetivado por nosotros, no puede volverse un objeto para nuestra reflexión.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Cf. Ibid., 35.

³⁷ Ibid., 37.

Hay, pues, una cierta área de oscuridad en nuestra vida cristiana que nos impide, como diría Pablo, «saber cómo orar como se debe». No sabemos como relacionarnos con Dios y, sin embargo, el Espíritu «ora por nosotros con gemidos que no pueden expresarse» (Rom 8, 26). En el sistema de Bultmann, que evoca a su manera el lenguaje de los místicos cristianos, no sabemos ni podemos relacionarnos con Dios de una forma que haga verdadera justicia a su grandeza y, sin embargo, en esa «luz oscura» como decía San Juan de la Cruz, nos relacionamos efectivamente con Él.

Paralelamente, la «analítica existencial del Dasein» del Heidegger de *Sein und Zeit* que, recordemos, reinterpreta en clave existencialista la «analítica del entendimiento puro» de Kant, posee también un carácter abstracto, formalizado (en el sentido del concepto husserliano de una ontología formal). Si Bultmann creyó, como sugiere Caputo, que esta analítica arrojaría luces sobre la existencia propiamente cristiana, los resultados muestran que las esperanzas de Bultmann en relación con este aspecto del pensamiento de Heidegger se vieron, a la vez, satisfechas y frustradas.

Satisfechas, porque mostraban que el Dasein, que «en su ser comprende su ser», que está «concernido por el ser dada su índole de existencia pre-ontológica», que «posee una comprensión promedio del ser»³⁸, es decir, una comprensión todavía no acabada en la forma de una ontología general, no tematiza en su comprensión preontológica del ser ni a Dios, ni, de hecho, al Ser en general. Los resultados a los que conduce el *Ser y tiempo* son que, aunque sabemos cómo relacionarnos con el ser en general y sabemos que gracias a esa comprensión pre-teorética del ser somos capaces de delimitar los dominios de objetos de las ciencias positivas, no somos capaces de *definir* el ser, de señalarlo acabadamente. Como sugiere Heidegger, cuando distingue entre lo real y la realidad en el párrafo 43 del *Ser y tiempo*, lo que sea lo «real», bien sea entendido como ‘cosa en sí’ (Kant) o como ‘quiddidad pura’ (Peirce) a diferencia de lo que es para nosotros la realidad, no podemos *asirlo* del todo, no podemos *saberlo*. Qué sea lo real «realmente», así parece concluir Heidegger, se nos escapa: sólo podemos relacionarnos con la *realidad* que vamos constituyendo a medida que vivimos en ella como seres-en-el-mundo y sujetos a la angustia de tener que tomar nuestras decisiones en la oscuridad de no saber cuáles serán las consecuencias de nuestras decisiones.

³⁸ Cf. Heidegger, *Sein und...*, § 4.

Frustradas, porque la «analítica existencial del Dasein» no puede dar cuenta de un modo de existencia cristiano. Da cuenta de *cualquier* modo de existencia, cristiano o no. Sólo sería una analítica del ser cristiano si el concepto de ser en general heideggeriano hubiese sido concebido por él como una persona, como Dios. Pero Heidegger no da ese paso. Parece reducir el ser en general a ese concepto de la metafísica tradicional que tanto temía y del que intenta huir en vano, el de una *substancia* inerte, ciega, muda, implacable. La ontología del s. XX lo terminará definiendo, finalmente, como aquella «cosa pastosa» que Sartre describirá algún tiempo después en su novela *La Náusea* y que, a la postre, terminará siendo la peor descripción del ser que filósofos que buscaban librarse del legado de la metafísica tradicional hubiesen podido elegir. No en balde será la angustia, y no la esperanza, el concepto central de este tipo de aproximación a la ontología. O, tal vez pudiéramos decir mejor, pretender reducir la ontología general a una analítica existencial y definirla por ella (y, por lo tanto, el ser a la medida del hombre) sólo puede traer consigo los resultados desafortunados que ese tipo de reducción ha traído a la humanidad³⁹.

³⁹ Sobre la necesidad de que sea el hombre quien sea determinado por una trascendencia y no al revés, véase: G. Greshake, *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos?*, Salamanca 2007 y Ch. Taylor, «A Catholic Modernity?», en J. L. Heft SM (ed.), *Believing Scholars. Ten Catholic Intellectuals*, New York 2005, pp. 10-35. Después de haber escrito estas líneas, uno de mis estudiantes, me llamó la atención sobre el sentido de la angustia como estado afectivo que *revela* al ser y lo libera del ocultamiento y, por lo tanto, de las falsas esperanzas que ofrece la idolatría. En la extraordinaria imagen de Alain Finkielkraut, en *La sabiduría del amor*, el ser se revela en la inquietud del niño que examina los sonidos misteriosos de la oscuridad, una vez que sus padres han apagado la luz de su cuarto y la casa duerme en silencio. Entonces, el niño atisba que hay algo que no comprende del todo en la realidad, un fundamento que es, como decía San Juan de la Cruz, «luz oscura». Sin embargo, todavía en estas condiciones podemos decir que hay algo que Heidegger no termina de comprender del todo: la «luz oscura», tanto para San Juan de la Cruz como para Rahner, se comunica al hombre, es un fundamento tranquilizador. En Heidegger es, por el contrario, la nada, es decir, la amenaza de la disolución propia en un fundamento informe. Por eso la angustia en Heidegger, que borra las falsas esperanzas, no ofrece sin embargo alguna esperanza: las destruye todas.

Curiosamente, sin embargo, Rahner llegar a describir la experiencia de Dios *también* como una experiencia de una «nada». Rahner: «Cuando el hombre se encuentra de repente solo; cuando las cosas y seres que lo rodean parecen retroceder y esfumarse en una callada lejanía; cuando todo se vuelve problemático, como solemos decir; cuando el silencio retumba con más fuerza aún en el fragoso ajeteo de la vida ordinaria.

Finalmente, dejo abierta una serie de preguntas, sobre las que volveremos al final: la ruptura de Heidegger con el catolicismo, que describe en su carta, ya citada, a Engelbert Krebs, ¿tiene algo que ver con esa concepción de una existencia humana indeterminada (es decir, no encerrada en la camisa de fuerza de un estricto *sistema* normativo) que Bultmann define como lo característico de una existencia cristiana? Y, como consecuencia de ello, ¿es la analítica existencial de Heidegger un intento por formular en términos ontológicos esa existencia cristiana de Bultmann, tal y como Heidegger llegó a verla? Y, si es así, ¿era consciente Heidegger de que Bultmann pensaba desde un esquema luterano, en el cual el pecado original había dejado a la naturaleza humana *totalmente* desprovista de la gracia de Dios?

Tanto en *Hörer des Wortes* como en *Grundkurs des Glaubens*, podemos observar la enorme deuda que Rahner tenía con el pensamiento de las ontologías de tipo trascendental.

En primer lugar, para Rahner, a una introducción al *concepto* de cristianismo pertenece una reflexión sobre la existencia (*eine Reflexion auf das vorgegebene Daseinverständnis*), de forma que esa reflexión forma parte de la discusión teológica en tanto que tal: no es un elemento accesorio del que se pueda prescindir en la constitución sistemática de la disciplina⁴⁰. En *Hörer des Wortes*, Rahner señala que toda ciencia particular o empírica cuenta con una dirección a priori en relación con el rumbo que ha de tomar. Esta dirección es anterior a la constitución de la ciencia y señala su motivación básica, una motivación que ella misma como teoría no ha puesto. En el *Oyente de la Palabra*, el tipo de reflexión que la exploración de estos fundamentos requieren es, desde luego, y como ya

«Cuando nos sentimos implacablemente dominados por nuestra propia libertad y responsabilidad; cuando ésta abarcando de un solo golpe toda nuestra vida, no tolera ya ningún escape, ningún pretexto; cuando no podemos contar con el apoyo de ninguna aprobación, ni esperar reconocimiento o gratitud de nadie; cuando solos cara a cara nos hallamos ante esa responsabilidad muda, inmensa, no manipulada por nosotros, una responsabilidad que es nuestra, pero que no está ya bajo nuestro dominio, una responsabilidad que es a la vez lo más íntimo y lo más diverso de nosotros mismos; (...)» (Citado por G. Baena Bustamante S.J., «El método antropológico trascendental» en G. Baena Bustamante S.J., D. Martínez Morales, V. Martínez Morales S.J., J. A. Noratto Gutiérrez y G. A. Suárez Medina, *Los métodos en teología*, Bogotá 2007, 65).

⁴⁰ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg im Breisgau 1976, p. 26.

hemos asomado, una exploración de tipo metafísico, o en términos contemporáneos, un análisis ontológico.

«Existe, por tanto, una ciencia fundamental unitaria, que debe proporcionar por primera vez a estas ciencias particulares los objetos en sus estructuras a apriorísticas presupuestas ya en cada caso, como también los principios formales de su conocimiento que de ellas se siguen, y al mismo tiempo motivar en forma primigenia estas ciencias en cuanto acaecer *humano*, por lo que hace a su necesidad y peculiaridad. Ahora bien, esta ciencia primera –*episteme prote*– tiene el viejo nombre de metafísica. De aquí se desprende la tesis: Toda cuestión de teoría de la ciencia es una cuestión de la ciencia primera, a saber, de la metafísica»⁴¹.

Se trata, por supuesto, de la metafísica general de Kant. Pero, en consonancia con el planteamiento de las ontologías de tipo trascendental, la reflexión sobre los fundamentos metafísicos de la ciencia pasa, como en Heidegger, por una reflexión en relación a la ciencia como *quehacer humano*, de forma que quien hace metafísica de esta manera pregunta también por la esencia del ser humano. Es el ser propio del hombre el que las ciencias, como hemos visto, revelan.

Por esta razón, la capacidad de reflexión sobre los fundamentos metafísicos de toda ciencia y, en particular, de la teología, ha de venir acompañada por una originaria posesión de sí mismo (*ursprünglichem Selbstbesitz*)⁴², de forma que no es un concepto sistemático de existencia lo que le da al ser humano una comprensión de su existencia y, más bien al revés, es la autoposesión de sí mismo en la existencia lo que pudiera fundamentar cualquier concepto de existencia⁴³.

Hay, pues, un originario «estar en sí», en su existencia, que está dado, junto con la realidad, en la autorrealización libre del hombre y que es el fundamento de cualquier reflexión que el hombre pueda hacerse sobre su situación. A su vez, la reflexión objetivante y la dada culturalmente se integran a lo que vive el hombre en su existencia y ayudan a interpretarla, aunque nunca de forma acabada.

«Precisamente nosotros los teólogos estamos siempre en peligro de hablar sobre cielo y tierra, sobre Dios y el hombre mediante

⁴¹ K. Rahner, *El oyente de la palabra*, 17.

⁴² Rahner, *Grundkurs...*, 26.

⁴³ Cf. *Ibid.*, 27.

un arsenal casi ilimitado de conceptos religiosos y teológicos. En la teología hemos podido adquirir una habilidad extrema en este hablar y, sin embargo, no haber entendido realmente desde la profundidad de nuestra existencia aquello sobre lo que en verdad hablamos. Y en este sentido la reflexión, el concepto, el lenguaje, también implica necesariamente la dirección hacia el saber originario, hacia la experiencia originaria, en la que lo opinado y la experiencia de lo opinado son todavía una unidad»⁴⁴.

Como consecuencia, la existencia humana como tal está implicada en la constitución misma del conocimiento teológico. Rahner proyecta sobre la teología el esquema trascendental kantiano y, a la vez, el enfoque de la ontología de tipo trascendental. La estructura del sujeto es «apriorística». Su estructura a priorística consiste en que es, básicamente, «pura apertura» al ser.

En Rahner, lo a priori en el sujeto no es un sistema de esquemas trascendentales que le posibilitan conocer la realidad, como en Kant, o relacionarse con ella, como en Heidegger, sino que la trascendentalidad misma del sujeto de conocimiento y existencia puede *experimentarse* como una conciencia particular, un tipo de conciencia que es concomitante con el sujeto que conoce, y que apunta a una amplitud ilimitada como fundamento de toda la realidad (*auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Wirklichkeit*)⁴⁵. Se trata de una idea interesante por cuanto afirma que en la conciencia de la deuda que tenemos con nuestros esquematismos puros a priori, como condición de toda experiencia posible del mundo, no se encierra una mayor conciencia de nuestra finitud sino, más bien, una capacidad nuestra para rebasar lo infinito. Como dice Rahner, que el sujeto que afirma su finitud afirma a la vez, de forma implícita, que está abierto a algo que no puede señalar del todo, pero frente a lo cual se encuentra abierto.

Esta conciencia de encontrarse abierto a un ser en general que se evidencia como amplitud, como infinitud, es una *experiencia*, un saber no tematizado, y está dada a priori: tiene un carácter trascendental. Se caracteriza porque rebasa los entes posibles que el sujeto encuentra en su actividad intramundana. Por esta razón, «die transzendentalen Erfahrung ist die Erfahrung der *Transzendenz*», la experiencia trascendental es la experiencia de la tras-

⁴⁴ K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona, 1998, 34.

⁴⁵ Rahner, *Grundkurs...*, 31.

condencia⁴⁶. Como señala Gustavo Baena, incorpora una nueva dimensión, una «dimensión vertical», a la concepción kantiana de la trascendentalidad⁴⁷.

Esta es una idea muy interesante, que Heidegger no podía formular del mismo modo porque, como ya hemos señalado, el ser en general en su pensamiento es cualquier cosa menos una *persona*. En Heidegger el Dasein es pre-ontológico, tiene una comprensión previa y vaga del ser en general, pero sus estructuras a priori de tipo trascendental no pueden decirle nada respecto de ese ser en general porque hay una asimetría básica entre lo que se experimenta como existente y lo que se percibe como objeto de una ontología. Por esta razón, en Heidegger, lo único que puede *ser* en sentido propio es el Dasein, cuya esencia, como dice en el § 4, se decide sólo en el hacer o en el omitir. Pero si sólo el Dasein es ontológico, sólo es el existente hombre quien hace una ontología, entonces la empresa ontológica del Dasein tiene que desembocar en la angustia y en la muerte. Esto es lo que quiere decir Sartre cuando afirma que el hombre está «condenado» a ser libre. Si él es el único ente señalado porque en su condición óptica le preocupa su ser, entonces tener que decidirse por su ser, responsablemente, en un mundo en donde no lo acompaña nadie más, es una condena a la mayor de las soledades.

En Rahner, por contraste, la trascendentalidad del Dasein es, en sí misma, experiencia de lo trascendente. Bultmann decía que el hombre estaba determinado por Dios en su existencia misma. Del mismo modo, en Rahner, Dios tiene el carácter de una experiencia trascendental: el Dios que se comunica al hombre desde siempre, incluso desde antes de que se pecate de ello o se ocupe de ello, es la *dirección (Woraufhin)* a la que conduce toda su experiencia trascendental. El problema de la existencia cristiana es, por ende, no de índole moral, sino existencial-ontológico⁴⁸.

Desde el punto de vista de la tradición de las ontologías trascendentales, en la que Rahner se inserta, el problema de la existencia cristiana es, por lo tanto, no cómo vivir una existencia cristiana de forma correcta (aunque, como veremos, el método teológico de Rahner tendrá implicaciones aquí también), sino cómo fundamentar epistemológicamente la lectura que el hombre hace de la verdad

⁴⁶ Cf. Ibidem.

⁴⁷ Cf. G. Baena Bustamante SJ, «El método antropológico trascendental»..., 58.

⁴⁸ Rahner, *Grundkurs...*, 35.

revelada. Más concretamente todavía: en qué consiste y en dónde descansa la legitimidad de la pretensión del creyente cristiano conforme a la cual su experiencia de fe revela al Ser absoluto, a Dios.

Pero, al mismo tiempo, desde una perspectiva que va más allá del planteamiento trascendental hacia una suerte de mística, la fundamentación de la teología de Rahner rebasa los confines de una mera antropología filosófica.

De esta manera, la antropología filosófica de Rahner tiene un doble aspecto: va en la dirección de las ontologías trascendentales del s. XX, en la medida en que hace descansar la validez de un sistema doctrinal en la capacidad que tiene el sujeto de conocimiento, o el Dasein, para apropiarse cognitiva y vitalmente de esa realidad. Así como no podría haber ontología general si el hombre no tuviese una precomprensión ontológica del ente, así tampoco pudiera haber teología si el hombre no poseyese una precomprensión de Dios.

Pero el sujeto trascendental de Rahner no es el sujeto trascendental de Kant o el Dasein de Heidegger. Es sujeto en tanto es persona. Sólo puede haber revelación cristiana y cristianismo como lo conocemos al interior de una *relación personal* con Dios, en la recepción de la *propia, singular y eterna* salvación de cada uno de los hombres⁴⁹. Cuando Dios llama al hombre no llama al hombre en general, sino a cada uno. Este es un punto sobre el cual Rahner insiste de modo especial y que siente amenazado por enfoques generalizadores y positivistas, que dejan de lado al hombre concreto, al hombre que se experimenta a sí mismo, de nuevo, como persona y sujeto. También se trata de un punto que interesaba al Heidegger que buscaba una alternativa al «sistema» del catolicismo. Su traducción de la primera frase del *Sermón III sobre el Cantar de los Cantares* de Bernardo de Claraval que sirve como epígrafe a este escrito es: «hoy queremos movernos en el campo de la experiencia personal captándola (describiéndola)»⁵⁰.

Es en esta comprensión del sujeto trascendental donde Rahner rebasa los enfoques tradicionales y apunta a algo radicalmente distinto a lo que insinuaba Bultmann en el ensayo que hemos analizado. En los enfoques tradicionales, la experiencia personal, que descansa en un equipamiento a priori que debemos compartir con otros para que esa experiencia sea racional (es decir, comunicable, válida para

⁴⁹ Ibid., 37.

⁵⁰ Citado por Ott, «Las raíces...»,171.

todo posible sujeto de experiencia), es finalmente absorbida, por decirlo así, por el carácter colectivamente compartido de lo que es racional para cada sujeto. Si el paradigma kantiano pasase intacto a la fundamentación de la teología de Rahner, los dogmas católicos poseerían para el individuo un grado de evidencia similar a los juicios sintéticos a priori de la ciencia, por ejemplo (entendiendo por ello juicios universalizables que, sin embargo, me dicen algo nuevo sobre la realidad).

Pero, en Rahner, la experiencia personal no puede ser reducida a lo racionalmente compartido. En efecto:

«Si decimos que el hombre es sujeto y persona, esto no es un enunciado sobre una determinada pieza de él, la cual pudiera aislarse y así fuera posible excluir de ella todas las otras antropologías particulares, de tal manera que ella por su parte desarrollara la restante antropología particular. La peculiaridad de esta experiencia y de la ejercitación concreta en ella debe pensarse siempre de nuevo»⁵¹.

Siempre de nuevo al interior de cada esfuerzo de la antropología. La traducción castellana no refleja adecuadamente que se trata aquí del ejercicio concreto de pensar cómo se incorpora mi experiencia concreta en los esfuerzos de la antropología. Y, sin embargo, prosigue Rahner, lo que él experimenta personalmente se reprime y se excluye, con lo que la experiencia originaria que da lugar a una teología no pasa a primer plano y queda sin ser formulada.

La posibilidad que tiene el ser humano de traer a la luz esa experiencia basal de sí mismo que está en el fundamento de todas las antropologías particulares, y que no puede reducirse a ninguna de ellas, es un índice de su propia infinitud, es decir, de su capacidad para superar cualquier visión de su individualidad como finita. De este modo, el hombre como persona trasciende cada vez toda referencia o reducción a una parcialidad en sí mismo. La experiencia de sí que se sustrae cada vez a todo esfuerzo cognitivo o existencial de carácter reductivo es lo que Rahner llama «la experiencia trascendental»⁵².

En cuanto apertura al misterio que lo funda, la experiencia de Dios tiene un carácter trascendental, es un «existencial (*Existential*) permanente»⁵³. Pero el conocimiento de Dios como cono-

⁵¹ Rahner, *Curso fundamental...*, 47.

⁵² Cf. Rahner, *Grundkurs...*, 42.

⁵³ Cf. *Ibid*, 61.

cimiento explícito, conceptualmente tematizado, aunque basado en la experiencia trascendental que el hombre tiene de sí mismo, no puede identificarse con esa experiencia. De forma original, la experiencia trascendental es la conciencia que tiene el hombre de sí mismo como un estar abierto al misterio, mientras que el conocimiento tematizado tiene un carácter «a posteriorístico», es decir, es encontrado por cada individuo en su interacción con una cultura que venera una verdad revelada. Por esta razón, nuestro conocimiento de Dios no es sólo una suerte de suceso místico en la interioridad de la persona. Pero, sin su fundamentación trascendental, como ya lo había dicho Heidegger en relación con la ontología general, el conocimiento de Dios no tendría ningún sentido para nosotros. Sería incomprensible, inaprensible, en la medida en que sería lo totalmente otro de nosotros mismos. En efecto:

«Estamos referidos a Dios. Esta experiencia originaria está dada siempre, y no puede confundirse con la reflexión objetivante, aunque necesaria, sobre la referencia trascendental del hombre al seno del misterio. Dicha experiencia no suprime el carácter a posteriorístico del conocimiento de Dios; pero tal aposterioridad no puede tergiversarse en el sentido de que Dios sea susceptible de mero conocimiento teórico desde fuera, a la manera de un objeto más»⁵⁴.

En el original alemán, Rahner utiliza la palabra «indoctrinación», que se pierde en la traducción. El conocimiento de Dios no puede ser «indoctrinado» en el hombre, enseñado como mera doctrina, si carece de ese fundamento trascendental que lo vuelve plausible. Pero como lo evidencian las palabras que acabamos de transcribir, ese fundamento trascendental no puede reducirse tampoco a la mera reflexión de los fundamentos puros a priori de la objetividad, comunes a todo suceso de experiencia. Se trata de algo más: de una «ursprüngliche Erfahrung», de una experiencia original, profundamente personal y única, que apunta a un misterio. En este sentido, podemos decir que, en Rahner, la experiencia trascendental del hombre como apertura a un misterio infinito que lo funda vuelve para nosotros razonable (racional en el sentido de Karl Popper) la teología.

«Por ello, todo conocimiento explícito de Dios en la religión y en la metafísica sólo es comprensible y realizable auténticamente

⁵⁴ Rahner, *Curso fundamental...*, 75.

en lo que quiere decir si todas las palabras que allí construimos son referencias a la experiencia no temática de nuestra referencia al misterio inefable. Y lo mismo que la esencia del espíritu trascendente en su constitución objetiva y mundana ofrece siempre, junto con esta objetividad, la posibilidad –teórica y práctica– de zafarse de esta subjetividad propia, confiada a sí mismo con libertad, así también el hombre puede ocultarse a sí mismo su referencia trascendental al misterio absoluto –llamado «Dios»– y retener así su verdad más auténtica, como dice la Escritura (cf. Rom, 1,18)⁵⁵.

Por eso, toda verdadera metafísica sobre Dios debe volver a la experiencia del misterio que la funda. Sin embargo, al mismo tiempo, esto es imposible. Rahner insiste, en conformidad con la idea misma de lo trascendental, que vivimos como a espaldas de la experiencia trascendental. Ella sólo podemos vivirla como la experiencia de estar referidos a un misterio respecto del cual nos ha sido dada la libertad para «ejercitar existencialmente»⁵⁶. Y ¿en qué consiste esa aceptación libre?:

«Esa aceptación se produce en la obediencia incondicional a la conciencia, en la oración y silenciosa quietud por la que aceptamos y nos confiamos al carácter indisponible de la propia existencia»⁵⁷.

De esta manera, aun cuando no podemos decir qué sea Dios, por estar sustraído completamente a nuestra mirada escrutadora, de alguna manera Dios es también «para nosotros». Dios se entrevé en aquella disposición fundamental de la existencia humana (*Grundbefindlichkeit des menschlichen Daseins*) por la cual se tiene a sí mismo y está radicalmente sustraído a sí mismo (*in der sich der Mensch selber hat und sich selbst radikal entzogen ist*)⁵⁸.

Así pues, en Rahner, esa trascendentalidad que es, al mismo tiempo, trascendencia que nos funda (Dios), es un fundamento con el cual podemos establecer un tipo particular de relación. Y esto es sólo posible porque aquello que nos rebasa y arroja nuestra finitud en una trascendencia infinita es también una *persona* que se comunica con nosotros, cuya palabra podemos escuchar y obedecer, o aceptar confiadamente.

⁵⁵ Ibid., 76.

⁵⁶ Rahner, *Grundkurs...*, 63.

⁵⁷ Rahner, *Curso fundamental...*, 77.

⁵⁸ Rahner, *Grundkurs...*, 64.

Rahner insiste en la necesidad de concebir el ser absoluto como persona porque sólo una persona, entendida en grado sumo, es decir, como aquella que exhibe la mayor libertad, la mayor capacidad de conocimiento y acción, puede fundar capacidades análogas en la existencia humana. Pero hay algo más. No es simplemente que necesitamos encontrar el fundamento de nuestra libertad en algo análogo a nosotros mismos, aunque insondable y misterioso. Rahner sugiere también que el hombre ha hecho la experiencia de relacionarse con «alguien» libre, tanto en la experiencia personal de la oración, como en la historia personal y de los pueblos y en la historia de la verdad cristiana revelada, en los evangelios. Por lo tanto, el ser humano ha hecho la experiencia de que el ser personal absoluto existe y se le ha comunicado con él como una persona. Y sabemos que es una persona y no una cosa porque en esa comunicación con nosotros hacemos la experiencia y se revela como alguien libre, «indisponible», que se sustrae, que está más allá de nuestros esfuerzos instrumentales.

«La representación de que el fundamento absoluto de toda realidad es algo así como una ley objetiva del mundo inaccesible para sí misma, una estructura objetiva a manera de cosa, no dada para sí misma, una fuente que se vacía a sí misma sin que ella sea espíritu y libertad –una representación por así decir de un ciego fundamento originario del mundo, el cual no puede mirarnos, incluso en el caso de que quiera hacerlo–, es una concepción cuyo modelo está tomado del contexto de las cosas objetivas del mundo y no procede de allí donde tiene su lugar auténtico una originaria experiencia trascendental, a saber: la propia experiencia del espíritu finito como sujeto libre, de un espíritu que como tal se experimenta siempre en esta constitución suya como el procedente de otro y el dado a sí mismo desde otro, o sea, desde otro que sería mal entendido si fuera interpretado como un principio representado a manera de una cosa»⁵⁹.

El ser absoluto se experimenta así como fundamento de mi libertad y como libertad. En *Hörer des Wortes* Rahner llama a ese Dios que se experimenta como libertad «der freie Unbekannte», «el Desconocido libre».⁶⁰ Esa posibilidad que tenemos de experimentar nuestro fundamento trascendental es igualmente la condición de posibilidad de la revelación cristiana, es decir, de que el Dios-hombre se haya revelado en la historia como una persona, la persona

⁵⁹ Rahner, *Curso fundamental...*, 100.

⁶⁰ Rahner, *Der Hörer...*, 25. También véase el capítulo 7.

de Cristo. La reflexión antropológico-filosófica es, pues, en Rahner, reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia recta de aquello con lo cual nos hemos encontrado ya⁶¹.

4. UNA DIFICULTAD DE TIPO EPISTEMOLÓGICO

La experiencia trascendental del ser humano, que en Rahner se identifica con la trascendencia de Dios, es propiamente experiencia de Dios. Implica para el hombre que la totalidad de su existencia «está abarcada por el uno e incomprensible que llamamos Dios y que confesamos como el Padre de amor eterno y Padre de nuestro Señor Jesucristo»⁶². Pero, entonces, esto quiere decir que somos abarcados por Él y no al revés. No es posible tratar de determinar o delimitar a Dios desde nuestra perspectiva finita.

La consecuencia más importante de esta concepción, a efectos de la vida práctica y moral del cristiano, es que ninguna perspectiva finita puede tomar una posición totalizadora. Por lo tanto, el cristiano está obligado a asumir y a aceptar la pluralidad de las formas a través de las cuales la experiencia trascendental de Dios se constituye a través de la historia.

Rahner sugiere que esta pluralidad es un atributo de Dios, es puesta por Dios en el mundo. De otro modo, todo lo que se le pudiera ocurrir al cristiano pudiera ser considerado experiencia trascendental de Dios. Es Dios, pues, quien puede poner en la realidad «una pluralidad incalculable»⁶³. Pero, si la persona piensa que la pluralidad de su existencia, es decir, aquello que él como individuo experimenta en su experiencia de la realidad, ha sido puesto por Dios, entonces él o ella tienen la obligación de, primero, no pretender convertir su experiencia en norma para otras formas que pueda tomar el pluralismo de la existencia humana y, segundo, de vivir responsablemente aquella circunstancia y aquella forma de existencia en las que ha sido colocado por Dios⁶⁴.

En consecuencia, el cristiano vive su libertad moral como un aceptarse a sí mismo tal como se experimenta a sí mismo, en su

⁶¹ Cf. *Ibid.*, 179.

⁶² Rahner, *Grundkurs...*, 391.

⁶³ Cf. *Ibid.*, 392.

⁶⁴ Cf. *Ibidem.*

diferencia radical con otros individuos. No puede simplemente aplicarse a su vida sin más un decálogo de mandamientos objetivos, culturalmente dados. En efecto:

«La diferencia entre lo que simplemente somos de hecho y lo que debemos ser es, ante todo, una experiencia que nos fundamenta como seres morales... cabe decir que cada hombre en su experiencia se encuentra siempre en la situación de la mencionada *diferencia*. Y esta diferencia tiene que ser aceptada. El aceptar y sostener serenamente con confianza en Dios y en su gracia la diferencia entre lo que somos y lo que debemos ser, es a su vez una tarea del cristiano que debe valorarse positivamente»⁶⁵.

Ahora bien, con esta idea, que explora las consecuencias de su postura para la vida moral o práctica del cristiano, Rahner ha salido, al mismo tiempo, fuera del esquema trascendental hacia algo diferente, cuyo valor o eficacia epistemológica es más problemática. Veamos esto ahora.

Como ya lo hemos visto al inicio de estas páginas, el esquematismo trascendental kantiano, tal y como se ofrece en Kant, pero también en las ontologías fenomenológicas de tipo trascendental (como la de Husserl o la de Heidegger de *Sein und Zeit*), intentan mostrar cómo es posible que una experiencia *individual* pueda dar lugar, sin embargo, a la *unanimidad* racional que caracteriza, por ejemplo, al saber científico. Fiel a este modo de ver la racionalidad de una forma de conocimiento, Rahner señala que lo mismo tiene que aplicarse al conocimiento de la teología, si ella ha de ser considerada un conocimiento racional y no una suerte de empresa babélica en la que cada quien dice una cosa por su lado, hasta que una autoridad parece poner las cosas en su sitio y acallar las voces e interpretaciones diferentes (prohibiendo, por ejemplo, que la gente que piensa distinto a lo que ha sido decidido por la autoridad dé clases en facultades teológicas católicas).

Por lo tanto, el objeto de la teología, que es la verdad revelada en las Sagradas Escrituras y el acervo de conocimiento transmitido por la tradición, en particular la tradición de los primeros Padres, tiene que estar sujeto a algún tipo de marco trascendental si ha de tener legitimidad su pretensión de ser una ciencia. Ahora bien, el objeto de la teología tiene una peculiaridad: no es una realidad exterior inerte que yo puedo manipular (experimentalmente, por

⁶⁵ Rahner, *Curso fundamental...*, 469.

ejemplo) para mostrar que mis conjeturas respecto de ella son válidas. Criterios epistemológicos de tipo pragmático, que son los que más fortuna han tenido en la epistemología contemporánea, no pueden aplicarse aquí, por razones que son obvias.

Pero, entonces, ¿cuál es el criterio que muestra la racionalidad de mi interpretación de la verdad revelada en el caso de la teología cristiana? En un sentido, una fundamentación trascendental de la teología sólo pudiera poner de relieve algunas estructuras existenciales generales que apuntarían a la universalidad de una suerte de «sentido del ser absoluto», común a todos los hombres y *nada más*. Por una parte, la noción misma de un fundamento trascendental *prohíbe una apropiación puramente personal del mismo*. Antes bien, lo trascendental sólo puede concebirse como una condición, general y común a todos los hombres (por eso Kant lo llama, precisamente, «metafísica general») que hace posible la constitución de la experiencia personal. Por esta razón, un marco trascendental hace posible que mi experiencia personal pueda ser comprendida por otros, por ejemplo, por nuestros pares en una comunidad científica, pero ella misma no puede ser reducida al marco trascendental por cuanto se perdería el fundamento que hace que ella sea compartida por otros o comprendida incluso por nosotros mismos. O pudiéramos decir también: mi experiencia personal individual se pierde como tal en cuanto gana objetividad, posibilidad de ser compartida por otros. El tránsito de la experiencia personal al marco trascendental es, pues, siempre una forma de reducción⁶⁶.

En otras palabras: un marco trascendental que se vuelve una «experiencia de lo trascendente» (recordemos que ambos conceptos son equivalentes en Rahner, pero no en Kant o Heidegger) requiere un marco trascendental que la vuelva racional y así *ad infinitum*.

Por otro lado, otra objeción posible a la propuesta de Rahner es que tiende a reducir lo trascendente al marco trascendental. Esto tiene como consecuencia una disminución de la riqueza de lo trascendente en beneficio de un ontologismo formal. Es por esto que se le puede reprochar a Rahner el exponer a la teología a un peligro de empobrecimiento de la reflexión, en especial a través de una reducción de la teología dogmática a la fundamental, y en el dejar de lado los desarrollos empíricos de la hermenéutica cris-

⁶⁶ Es por esta razón y no por otra que Wittgenstein escribe en la proposición 7 de su *Tractatus* «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen»: Es menester guardar silencio acerca de lo que no se puede decir.

tiana en beneficio de los desarrollos formales de una antropología metafísica.

En efecto, una teología trascendental expone a la fe cristiana al peligro de perderse en el interior de una filosofía de la religión que pone en un mismo saco experiencias de lo trascendente diferentes a la cristiana.

Unas páginas atrás nos preguntábamos si Heidegger era consciente de que su alejamiento del catolicismo, seguramente influido por el contacto y la amistad con Rudolf Bultmann, vinculaba sin darse cuenta la formalidad de un enfoque trascendental con la aridez del punto de vista del luteranismo de Bultmann, conforme al cual la naturaleza caída del hombre quedaba desprovista de toda gracia por el pecado original y, por lo tanto, de toda posibilidad de entrar en un contacto genuino con Dios, como hemos analizado unas páginas atrás. Por esta razón, cabe preguntarse si alguna vez fue necesario pasar por una filosofía trascendental de tipo kantiano los esfuerzos de fundamentación de la teología, es decir, si era necesario sustentar la validez del conocimiento teológico en una antropología metafísica de tipo trascendental para satisfacer las aspiraciones de una teología que no se dejaba convencer por la hermenéutica de la revelación ni por sus contenidos. Si esta pregunta tiene sentido, entonces nunca hubiera sido posible derivar una teología verdaderamente «desmitologizada» de una antropología de tipo trascendental puesto que, como lo muestra el pensamiento de Heidegger, la analítica existencial del Dasein no da lugar a esperanza cristiana sino, antes bien, a la angustia de saberse un ser «para la muerte», un ente enfrentado a la nada.

Podemos, pues, hacernos esta pregunta: ¿era realmente necesario fundamentar la validez del conocimiento teológico en una antropología metafísica de tipo trascendental? Sabemos que Rahner emprende este camino animado por la posibilidad, ofrecida por la fenomenología, de encontrar una epistemología alternativa al positivismo. Pero nos damos cuenta de que la alternativa ofrecida rinde resultados que se quedan cortos respecto a lo que el cristianismo ofrece como experiencia de fe para quienes creen en Cristo y viven en Él.

Para resolver esta dificultad, Rahner postula la presencia de un «existencial sobrenatural» en el hombre, que le permitiría entenderse a sí mismo, «de forma dada y experimentada realmente», como aquel que está abierto a la autocomunicación divina. De este modo, cada hombre, escribe Rahner en su *Curso fundamental sobre*

la fe, puede entenderse a sí mismo «como el evento de una autocomunicación sobrenatural de Dios»⁶⁷.

Pero, con esta idea, Rahner da un paso que rebasa los alcances de una fundamentación trascendental de la teología en la dirección de una epistemología de la teología que se apoya en la *construcción de sentido teológico a partir de la experiencia personal de cada creyente*. Este paso nos aleja tanto de la perspectiva trascendental como del proyecto de «desmitologización» de Bultmann que inspiró a Heidegger. Se trata de algo diferente: de una concepción del conocimiento teológico que se basa en una epistemología que incorpora *la experiencia personal como un índice de la validez universal del conocimiento teológico*.

Que Rahner se mueve en esta dirección lo evidencian palabras como las que transcribo a continuación:

«La fe vive en un mundo secularizado, ateo, técnicamente racionalizado; un mundo en el que, para aparecer como sensato, uno debe justificar racionalmente todos los pasos y decisiones personales que dé; un mundo en el que la expresión de la fe y la mística se ven obligadas a callar. Hoy es más necesaria que nunca la decisión personal. De ahí que pertenezca a la espiritualidad actual del cristiano el *valor para la decisión personal en solitario*, en contra de la opinión pública. En esto se parece al valor de los primeros siglos del cristianismo, la época de los mártires... Ahora bien, tal valor personal sólo es posible a partir de una profunda experiencia individual de Dios y de su Espíritu. Podemos decir, pues, que el cristiano del futuro será un místico o no será cristiano. Pero debemos entender bien el significado que damos a la palabra 'místico'. No se trata de un fenómeno parapsicológico sino de una auténtica experiencia existencial de Dios. La fe no proviene de una indoctrinación exterior, no es producto de la publicidad, no es fruto de una argumentación teológico-fundamental. Por el contrario, nace de una experiencia de Dios, de su Espíritu, experiencia que surge en el interior del hombre y que es difícil de ser objetivada verbalmente. Se trata, pues, de una verdadera posesión interior del Espíritu: el cristiano, en la oración del silencio, en la decisión definitiva tomada en conciencia que nadie va a recompensar, en la esperanza ilimitada que no se puede apoyar en ninguna garantía calculable, en la impotencia de la muerte, en la noche del espíritu, etc., hace la experiencia de Dios, incluso si no la puede etiquetar teológicamente, en la medida en que la acepta y no huye de ella –culpablemente– por miedo. Sólo a partir de esta experiencia de

⁶⁷ Cf. Rahner, *Curso fundamental...*, 159-160.

Dios, cobra sentido el mensaje teológico de la escritura y de la iglesia, y se hace digno de su fe»⁶⁸.

Estas ideas sugieren que Rahner, pese a sentirse seguro en una epistemología fenomenológica de tipo heideggeriano, se aleja cada vez más de ella cuando insiste en que, en última instancia, la validez del mensaje cristiano reside en su capacidad para dar sentido a una experiencia personal interior.

Para terminar, sólo quiero sugerir que esta postura rahneriana es una genuina postura metodológica que se adentra en la idea de que no sólo la fe, sino *toda* la ciencia, tiene sus fuentes de su validez en la experiencia personal del individuo racional. Tal vez es posible todavía decir que esa experiencia personal, para sea comprendida por los demás, tiene un fundamento trascendental. Pero será un fundamento trascendental muy diferente al que pensaron Kant o Heidegger o, incluso, el propio Husserl. Se trata de la posibilidad de construir una experiencia personal de forma que ella constituya un sentido compartido intersubjetivamente, un poco como Heidegger, al final de su vida, pensó que podían hacer el arte y la poesía.

Karl Rahner era una hombre de oración. La oración es una súplica a Dios que expresa nuestros modos de concebir y experimentar nuestra relación con Él. En este sentido, la oración de Rahner que transcribo ahora es reveladora del horizonte último al cual estaba orientada su teología. Se trata, de hecho, de una oración dirigida al «Dios del conocimiento»:

«Solamente algo experimentado, vivido y sufrido es un saber que no sufre decepción, terminando en aburrimiento y olvido, sino que llena el corazón con sabiduría henchida de ciencia y de un amor experimentado. No lo excogitado, sino lo vivido y sufrido ha de llenar mi espíritu y corazón. Y todo el saber aprendido no es más que una pequeña ayuda para la experiencia de la vida, única que da sabiduría para salir al encuentro del mundo con espíritu despierto y preparado. Gracias a tu misericordia, Dios infinito, yo te conozco no sólo con conceptos y palabras, sino que te he experimentado, vivido y sufrido... Tu palabra y tu sabiduría están en mí, no porque te conozco mediante mis conceptos, sino porque soy conocido por ti como hijo y amigo tuyo» (en *Palabras al silencio*).

⁶⁸ Karl Rahner, «Ser cristiano en la Iglesia del futuro» (Christsein in der Kirche der Zukunft en *Orientiung* 44 (1980), 65-67. Cito la traducción castellana que apareció en *Selecciones de teología*, Vol. 21, Octubre-diciembre 1982, N° 84, p. 284.

5. REFERENCIAS

- Gustavo Baena Bustamante SJ, «El método antropológico trascendental» en G. Baena Bustamante SJ, D. Martínez Morales, V. Martínez Morales SJ, J. A. Noratto Gutiérrez, G. A. Suárez Medina, *Los métodos en teología*, Bogotá: Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana, 2007, pp. 53-80.
- Rudolf Bultmann, «¿Qué sentido tiene hablar de Dios?» (1925) en *Creer y comprender*. Madrid: Editorial Studium, 1974.
- John Caputo, «Heidegger and Theology» en *The Cambridge Companion to Heidegger*, editado por Charles B. Guignon, 270-288. Cambridge University Press, 1993.
- Ferdinand Fellman, *Fenomenología y Expresionismo*, Barcelona, Editorial Alfa, 1984.
- Alain Finkielkraut, *La sabiduría del amor*, Barcelona: Editorial Gedisa, 1993.
- Gisbert Greshake, *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos?*, Salamanca: Sígueme, 2007.
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1977.
- Hans Jonas, «Is Faith Still Possible? Memories of Rudolf Bultmann and Reflections on the Philosophical Aspects of his Work. En *The Harvard Theological Review*, Vol. 75 N^o. 1 (Jan. 1982), pp. 1-23. Cambridge University Press y Harvard Divinity School.
- Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Ediciones Alfaguara, 1984.
- Hugo Ott, «Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger» en Navarro Cordón, Juan Manuel y Ramón Rodríguez (eds.). *Heidegger o el final de la filosofía*. Madrid: Editorial Complutense, 1993, pp. 163-174.
- Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1976. Traducción castellana, *Curso fundamental de la fe*, publicada por Herder de Barcelona.
- Karl Rahner, «Ser cristiano en la Iglesia del futuro» (Christsein in der Kirche der Zukunft en Orientiung 44 (1980) en *Selecciones de teología*, Vol. 21, Octubre-diciembre 1982, N^o. 84, p. 284.
- Karl Rahner, «Espiritualidad antigua y actual» en *Escritos de Teología*, Tomo VII, Madrid: Taurus Ediciones, 1969.
- Karl Rahner, *Hörer des Wortes*. En *Sämtliche Werke*. Benzinger y Herder, 1997. Edición en español: *El oyente de la palabra*. Barcelona: Herder, 1967.
- Federico Riu, *Ontología del siglo XX*. En *Obras Completas de Federico Riu*. Caracas: Editorial Monte Ávila Latinoamericana, 1997.

María del Águila Sola Díaz, «Metafísica y teología: dos caras de la ontificación de Dios en Heidegger» en Revista *Thémata*, 38 (2007): 255-264. <http://www.institucional.us.es/revistas/revistas/themata/pdf/38/art17.pdf> (Consultado el 7 de abril de 2009).

Charles Taylor, «A Catholic Modernity?». En Heft S.M., James L. (ed.). *Believing Scholars. Ten Catholic Intellectuals*. New York: Fordham University Press, 2005, pp. 10-35.

Roberto Torretti, *Kant*. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1980.