

CARACTERÍSTICAS GENERALES DEL PENSAMIENTO DE K. RAHNER

La importancia del influjo del pensamiento de Rahner apenas puede compararse con la de ningún otro teólogo. Buena parte del nuevo estilo de la Iglesia tiene sus raíces en los estudios de Rahner. De ahí el interés de una introducción a su pensamiento.

El artículo que presentamos puede servir de introducción al modo teológico propio de Rahner y a la pregunta siempre viva de las relaciones de la Teología con la Filosofía. No se nos da en él un resumen de la Teología de Rahner sino que nos muestra su modo peculiar de hacer teología, de teologizar. Por eso es estrictamente una introducción a su pensamiento.

Además ofrece el artículo dos características bien claras de Rahner. Una, su intelección de la Teología como una Antropología; otra, el modo propio de conectar la Teología con la Antropología en virtud de un método y de un modelo, que deben llamarse estrictamente transcendentales.

Creemos que el artículo, escrito por un muy buen conocedor de todo el pensamiento de Rahner, el filósofo y el teólogo, prestará grandes servicios a quien quiera introducirse en ese pensamiento. Su aparente dificultad puede superarse con una detenida lectura. De todos modos no es una dificultad pretendida, sino simplemente ne-

cesaria y exigida por la complejidad del objeto del estudio.

El autor, Ingeniero, Licenciado en Filosofía y Teología, Profesor de Filosofía en la Universidad de San Luis (Estados Unidos) y en la Universidad "José Simeón Cañas" (El Salvador), reside actualmente en Alemania donde prepara su doctorado en Teología.

No se puede comprender el pensamiento de un autor en cuanto a su contenido, sin comprender su metodología. El modo de preguntar determina siempre en cierto modo el contenido de la respuesta. La visión antropocéntrica de la filosofía moderna, en oposición a la visión cosmocéntrica de la antigüedad, ha favorecido el considerar la unidad de método y contenido. El sujeto que pregunta está incluido ya en la misma pregunta; contenido de la respuesta y estructuras del sujeto preguntante se condicionan mutuamente.

Naturalmente es siempre posible que el contenido no se deduzca lógicamente de la metodología empleada. En ese sentido abundan hoy las críticas al "Hörer des Wortes" de Rahner. Sin embargo en los escritos recientes de Rahner, como ha notado Puntel,¹ aparece con más claridad la unión interna de método y contenido. La nueva problemática tratada por Rahner a propósito de la lógica y ética existenciales, de la superación del platonismo, del problema de la muerte, concepción de la libertad, trascendencia, causalidad, etc., no es meramente la elaboración de nuevos temas con el método antiguo, sino que la novedad del tema y la novedad del método se ven mutuamente condicionadas.

FILOSOFIA Y TEOLOGIA

Una lectura extensiva de las obras de Rahner produce en seguida la impresión de que en él la filosofía y la teología aparecen unidas de manera muy peculiar y personal suya.

En una primera impresión, el pensamiento de Rahner aparece como pensamiento circular, más cercano al método de correlación de Tillich o a la interpretación existencial de Bultmann que al positivismo teológico de Barth.² El extenso contenido del dogma católico, que Rahner conoce como pocos, es siempre aclarado a partir de alguna concepción filosófica. Y en los temas más estrictamente filosóficos, como la posibilidad de la revelación o el concepto metafísico del símbolo, su pensamiento es dirigido siempre por la problemática teológica.

Esta circularidad de su pensamiento la ha llevado a cabo y justificado sobre todo en su obra más reciente "Einführung in den Begriff des Christentums". El hombre aparece como el lugar de la irreducible unidad de pregunta y respuesta, de autonomía y dependencia.

De ahí que una comprensión del hombre y del ser que en él se revela no puede ser alcanzada desde ningún punto de partida concreto, sino sólo asintóticamente en una mutua compenetración de filosofía y teología.

La razón antropológica de la posibilidad y mutua compenetración de ambos puntos de partida aparece en una de las tesis fundamentales de la

Artículos

antropología rahneriana: autonomía del hombre y dependencia de Dios no se excluyen, sino que ambas crecen en la misma medida.³

Así como estas dos magnitudes del hombre no se pueden comprender independientemente la una de la otra, sino en su mutua relación, así la filosofía y la teología no son dos quehaceres del hombre adecuadamente distintos, sino dos momentos del pensar del hombre sobre su única realidad.

En su artículo "Filosofía y Teología" ha intentado pensar Rahner más concretamente la relación entre ambas. Esta fundamental **relación entre filosofía y teología se puede describir así: la teología es una reflexión sobre la revelación y exige como condición de posibilidad una filosofía autónoma.**⁴ Con esto se intenta superar definitivamente el esquema del Vaticano I, que considera a la filosofía y teología como extrañas la una a la otra, y la concepción tradicional en la que la teología es norma negativa para la filosofía y puede en lo positivo oxigenarla al presentarle nuevos problemas. El modelo intelectual para considerar esta relación es el mismo modelo intelectual con que se describía tradicionalmente la relación entre naturaleza y gracia: dos estratos adecuadamente separados, no contradictorios y unidos desde fuera por positivo decreto de Dios. Un nuevo modelo de la relación naturaleza y gracia proporciona a Rahner una nueva comprensión de la relación filosofía y teología. "Igual que la realidad de la gracia incluye en sí a la naturaleza como momento suyo, así es también en nuestro asunto: la filosofía es un momento interior de la teología".⁵

Esta relación puede iluminarse desde dos perspectivas.

Filosóficamente hay que afirmar que si el hombre es una unidad radical y que no deja de ser el que es al recibir la revelación; es decir, si la revelación no trae consigo totalmente la condición de posibilidad de su comprensión, entonces se entiende sin más que **la teología, como reflexión de la revelación, presupone la filosofía.** "El que admita que en la unidad del sujeto uno todo conocimiento es **también** función de los otros conocimientos del sujeto, el que en eso no afirma que todo conocimiento es revelación, ese debe admitir que el conocimiento de la revelación es también función de la filosofía".⁶

Pero Rahner da un paso más, ahora con ayuda de su **instrumentario teológico.** Esa filosofía, que es condición de posibilidad de la teología, es autónoma y sólo así es su condición de posibilidad. La **ancilla theologiae** solo puede serlo siendo a su vez **domina.**

Tenemos aquí un caso particular de la ley general: autonomía de la creatura y dependencia de Dios crecen paralelamente. En este caso concreto la autonomía de la filosofía es necesaria para que la revelación pueda aparecer como gracia. Así como la gracia, para aparecer como tal, tiene que presuponer un destinatario que puede ser pensado aun sin la autocomunicación de Dios.⁷ "Dios ha querido la verdad de la filosofía sólo porque quería la verdad de su autocomunicación. . Pero esa verdad divina, dicha desde sí mismo hacia afuera, pudo sólo quererla en cuanto declarada por gracia, indebidamente, en y por amor. Por eso tuvo que crear a aquél al que podía hurtarse en el silencio, tuvo que crear al filósofo, que podía recibir como gracia la revelación, ya que experimenta a Dios como el que guarda silencio".⁸

Lo dicho hasta aquí muestra cómo el mero hecho de "teologizar", como quehacer que el hombre experimenta en gracia, presume la posibilidad de un "filosofar" autónomo. Pero eso se puede afirmar también sobre el **contenido.** La antropología, por ejemplo, es condición de posibilidad de la **cris-**

teología. En cuanto que en la cristología aparece como pregunta y respuesta en unidad, sólo puede ser comprendida como gracia, a partir de una antropología filosófica del hombre como pregunta.⁹

Si la filosofía es la condición de posibilidad de la teología, tanto esencial como existencialmente, entonces en toda teología hay necesariamente filosofía. ¿Podemos, sin embargo, afirmar lo contrario: en toda filosofía hay teología? ¿Existe una filosofía pura? La respuesta a esta pregunta depende de la comprensión de la relación naturaleza y gracia. En el orden actual no existe la naturaleza pura.¹⁰ Todo hombre está ordenado de hecho al único Dios real, y esa determinación no hay que considerarla sólo como una intención de Dios que dejaría a la creatura intacta en su estado de naturaleza pura. Esa determinación es real-ontológica, existencial, que Rahner ha descrito con el nombre de "existencial sobrenatural".¹¹ Si esto es así, entonces, por una parte, la filosofía no es teología en el sentido en que puede haber un pensar humano independiente de todo conocimiento y uso de una revelación eclesial y temáticamente expresada. Pero, por otra parte, no puede entenderse esa independencia de la filosofía de la teología como si "la iluminación del ser de la cual vive (la filosofía) y la cual no puede ni integrar adecuadamente ni sustituirla, sólo contuviese elementos que proviniesen de la esencia natural del hombre".¹² Por lo tanto es correcto decir: "En cada filosofía se ejerce ineludiblemente, no temáticamente, teología, ya que ningún hombre tiene en su mano, lo sepa reflejamente o no, querer o no querer ser perseguido por la gracia que revela a Dios".¹³

Con esto hemos descrito un primer rasgo fundamental del pensamiento de Rahner: Rahner hace teología filosofando; el lugar de la filosofía en su pensamiento no es posterior al dato revelado, sino que filosofa para comprender el dato revelado como revelado. La filosofía no es una mera traducción de los datos de las fuentes de la revelación a otro lenguaje más asequible, sino lo que posibilita que esos datos sean comprendidos por el hombre como revelados por gracia.

La interacción mutua de la filosofía y teología ocurre a veces de tal manera que es difícil decidir si un punto de partida de Rahner es, en sentido estricto, filosófico o teológico.

Aclaremos esto con un ejemplo. El dato dogmático de que los sacramentos actúan "ex opere operato" es comprendido por Rahner de modo que la causalidad sacramental es simbólica. Para comprender este dato teológico crea Rahner un modelo intelectual filosófico, el modelo de causalidad simbólica. Y este concepto filosófico le ayuda a comprender otro dato revelado: la relación entre la voluntad salvífica universal de Dios y el acontecimiento redentor de Cristo.¹⁴

Este movimiento dialéctico es típico en Rahner, y lo iremos observando más claramente a lo largo de este trabajo. Basta aquí con consignarlo y apuntar que de ahí proviene, en nuestra opinión, uno de los puntos fuertes de su pensamiento y también en parte de su oscuridad.

Una primera consecuencia que se desprende de esta concepción es el rechazo decidido de lo que Rahner llama "positivismo teológico", tanto en la forma de biblicismo como de un positivismo de tradición y magisterio. El fallo del positivismo no consiste en que la filosofía no esté en modo alguno presente, sino en que llega demasiado tarde. No se puede pretender oír el dato revelado o interpretarlo por sí mismo, o a lo sumo por medio de conceptos obtenidos de las otras fuentes de revelación, como sería la historia del dogma. En el oír el dato revelado tiene que encontrar el hombre

Artículos

una respuesta a una pregunta de él, más o menos temáticamente puesta. El filosofar en la teología no significa una tarea académica para hacerla científica, sino para hacerla existencial, es decir, para hacer que sea reflexión sobre la fe del teólogo, y no sobre una fe en general.¹⁵

CRITICA DE ESTA INTERACION

Diversas críticas han surgido a esta interacción existencial entre filosofía y teología, pretendida por Rahner. Como ejemplos presentamos dos opiniones, poco matizadas y demasiado apasionadas, pero que ponen de relieve la problemática de la concepción de Rahner de mutua interferencia de filosofía y teología.

Desde una **filosofía existencial** Gaboriau ha intentado analizar y demoler la concepción rahneriana, al tratar lo que para él es la piedra de toque de todo pensamiento: la muerte. De ahí la temática y el título de su libro: "Interview sur la mort avec K. Rahner".¹⁶ La interacción de filosofía y teología la ve Gaboriau como una mezcla que Rahner hace de propósito para no enfrentarse de frente con el problema filosófico de la muerte, como un círculo vicioso.¹⁷ La filosofía de Rahner, lejos de ser existencialista como él pretende, es deductiva¹⁸ resolutamente idealista,¹⁹ transcendental,²⁰ es decir en oposición a una metafísica concreta; su filosofía está en los antípodas del realismo de Tomás; Rahner trabaja con conceptos, no con fenómenos;²¹ el hombre no es comprendido existencialmente, sino a partir de un intelectualismo unilateral.²² En resumen, Rahner usa la teología cuando le fracasa la filosofía y ésta no es una filosofía existencial, sino que está desconectada de la realidad por moverse en un círculo especulativo.

Desde una **teología existencial** ha criticado **Urs von Balthasar** la interacción de la teología y filosofía rahnerianas. Para von Balthasar la filosofía de Rahner es filosofía kantiana,²³ que cada vez se aparta más de la pura doctrina del evangelio; la cristología rahneriana levanta fuertes sospechas de no ser más que una cristología evolutiva: con lo cual la inmanencia le gana la mano a la transcendencia, y así se posibilita lo que Rahner ha llamado "cristianos anónimos", que Balthasar critica.²⁴ Rahner ha encadenado la teología a una filosofía unilateral,²⁵ la del idealismo alemán.

A todo esto opone Balthasar un existencialismo teológico: el hombre se salva por la cruz de Cristo, no por el acto moral de amor al prójimo; el cristiano es el que está bajo la cruz y la lleva él mismo incluso para aquellos que no son en modo alguno, ni siquiera anónimamente, cristianos. En resumen, si para Gaboriau lo que peligra en el fondo es la filosofía de Rahner, haciéndose inauténtica por su relación con la teología, para Balthasar lo que está en peligro es la teología. Rahner pretende con su filosofía quitar el escándalo propio de toda teología cristiana, reducir el abismo insalvable entre fe y autocomprensión del hombre.²⁶

PLURALISMO DE FILOSOFIAS Y TEOLOGIAS

Hasta ahora nos hemos preguntado por la necesidad de "filosofar" en el mismo "teologizar". **Nos preguntamos ahora por la relación que existe entre filosofar y filosofía y entre teologizar y teología.** Rahner ha tratado en profundidad este tema en sus últimos artículos.²⁷

Su primera y fundamental tesis es que "la teología filosofante" se encuentra hoy —a diferencia de tiempos pasados— enfrentada con un plura-

lismo de filosofías, ante las cuales se tiene que presentar, con las que tiene que trabajar, y que sin embargo no pueden ser sintetizadas ni por sí mismas ni por la teología.²⁸ La teología experimenta hoy reflejamente lo que Rahner ha llamado situación gnoseológicamente concupiscente. De aquí se desprende que tiene que haber muchas teologías,²⁹ que no significa meramente la existencia de "escuelas" teológicas dentro de un marco más o menos comúnmente aceptado, como era el caso en la teología escolástica.

Este pluralismo de teologías no es sino una expresión más de la historicidad radical de la teología. "La teología debe contar con cambios que son condicionados por la situación general en la que vive históricamente".³⁰ Sólo la fe es, en último término, la última aclaración abarcadora de la existencia humana; esa misma fe tiene una historia,³¹ y por lo tanto a fortiori la teología. De la situación histórica de la teología de hoy en presencia del pluralismo de teologías, se desprende en primer lugar un cierto eclecticismo. "La teología es... teología ecléctica y siempre lo ha sido".³²

En segundo lugar, hoy se pone de mayor relieve que el teólogo se encuentra siempre **sistemizado**, pero nunca puede construir un sistema definitivo, ni siquiera con la relativa definitividad que se ve expresada en los manuales de teología en uso hasta hace pocos años. Hoy hay que admitir humildemente que "no existe ninguna fórmula que lo diga todo de una vez, ninguna idea, a partir de la cual todo pudiera ser deducido".³³

Este relativo eclecticismo filosófico-teológico presenta un **segundo rasgo** del pensamiento de Rahner, sobre todo en sus últimos escritos. Ya en "Hörer des Wortes", donde ciertamente predomina el método transcendental de corte marechaliano, se ve éste "eclécticamente" matizado por el existencialismo de Heidegger y la comprensión medieval del ser, sobre todo en la línea tomista.³⁴ Pero es, sobre todo en sus obras últimas, donde aparece el "eclecticismo" de Rahner, que no es ciertamente, como veremos, un eclecticismo desorganizado, sino con fuertes líneas directrices. En sus obras últimas aparece cierto modo de pensar que no puede deducirse de su punto de partida transcendental, aunque Rahner sea maestro en integrarlos con el método transcendental. No se trata de que Rahner incorpore al suyo sistemas de pensamiento ya estructurados, sino de una disposición de ánimo de dejarse fecundar por la problemática y enfoque de esos sistemas. La evolución, por ejemplo, está marcadamente presente en su cristología y antropología; el hegelianismo le ofrece una base conceptual para tratar la trinidad y la cristología; la filosofía de la historia le hace superar posiciones radicales anteriores; las ciencias sociológicas no dejan de influir en su concepción comunitaria, por ejemplo de los sacramentos, sin que se pueda deducir de su punto de partida original de "Hörer des Wortes"; el marxismo y la filosofía de la esperanza han dejado su huella en conceptos como el "futuro absoluto" aplicado a Dios.

En general se puede afirmar que el pensamiento actual de Rahner está más en contacto con el pluralismo de cosmovisiones actuales, y no sólo de lo que tradicionalmente se ha entendido como "filosofías", sino también de las ciencias "no-filosóficas".³⁵ En esta línea se le critica a Rahner que su "eclecticismo" no es todavía suficientemente radical, sobre todo al no haber realizado una teología política y cosmológica.³⁶

TEOLOGIA "ANTROPOLOGICA"

El eclecticismo de Rahner no es un eclecticismo de tabula rasa, sino estructurado y con claras líneas directrices. La línea directriz de su teolo-

Artículos

gía, el lugar metodológico donde la revelación cobra sentido —tercera característica— es el hombre. Por eso Metz ha caracterizado con acierto la teología de Rahner como teología antropológica. La tarea de esta teología es “la determinación del lugar categorial adecuado para la palabra de revelación, a partir del cual tienen que ser encontradas e iluminadas todas las afirmaciones teológicas, y a partir del cual puede ser explicada la histórica disponibilidad del hombre hacia Dios (es decir, precisamente el teocentrismo de su existencia) en toda seriedad y decisión”.³⁷

La teología antropológica no es en el fondo el fruto de una intuición filosófica, sino que proviene de la misma razón teológica, para la cual “la antropología como afirmación teológica sobre el hombre no puede ser una disciplina cualquiera, junto a otras disciplinas teológicas”.³⁸ Esta característica fundamental del pensamiento rahneriano ha sido explicada por el mismo Rahner en un artículo reciente.³⁹ Dada su importancia para la comprensión de la metodología rahneriana, vamos a exponer las principales ideas del artículo.

“La teología dogmática debe ser antropología teológica”.⁴⁰ La pregunta por el hombre y su respuesta no es teología “regional”, sino el todo de la teología.

Esta atrevida afirmación no implica la desaparición del teocentrismo de la teología, siempre que el hombre sea comprendido como el ser de la absoluta transcendencia hacia Dios; ni la desaparición del cristocentrismo, pues antropología y cristología se condicionan mutuamente: sólo si el hombre es concebido como la “potencia oboedientialis” para la unión hipostática se hace comprensible la cristología.⁴¹

Esta antropología, si ha de ser el “lugar” de la teología dogmática, y no meramente una serie de enunciados dogmáticos sobre el hombre, ha de ser **antropología transcendental**. “Una pregunta transcendental pregunta de tal modo por algo que se pregunta por las condiciones necesarias de posibilidad de conocimiento y acción en el sujeto mismo”.⁴²

Supone que el sujeto no es una cosa más, sino que está presente en toda afirmación sobre cualquier cosa. “Si se quiere hacer toda la dogmática como antropología transcendental, esto significa que en todo objeto dogmático se pregunta juntamente por la condición necesaria de su conocimiento en el sujeto teológico; prueba que se dan tales condiciones a priori para el conocimiento de este objeto; muestra que estas mismas implican y afirman ya algo sobre el objeto, el modo, el método y los límites de su conocimiento”.⁴³

En el método transcendental se afirma desde el principio una cierta unidad de sujeto cognoscente y contenido conocido. Pero esta unidad hay que analizarla más a fondo. “La pregunta transcendental en general no supone... ni que el contenido material del objeto afirmado se deja deducir adecuadamente de las condiciones transcendentales de su conocimiento, ni que tal contenido del objeto, sólo experimentable a posteriori, carezca de importancia para el sujeto, para su existencia (su “salvación”) y para la verdad de su conocimiento”.⁴⁴

Esta tensión de unidad y diferencia, entre estructura del conocimiento y objeto conocido, aparece en su radicalidad en la teología. Rahner rechaza la tesis modernista de la revelación como mera auto-explicación del sujeto, pero por otra parte rechaza también toda concepción de la revelación que

no puede iluminarse a partir de las estructuras del sujeto. Su antropología transcendental acentúa sobre todo esto último y es justificada por la relación entre gracia y conocimiento teológico. "En la teología, la última condición a priori en el sujeto del conocimiento teológico, es decir, la gracia (que en último término es el Dios que actúa libre e históricamente y que se comunica a sí mismo) es a la vez el contenido propio y el fundamento objetivo de lo conocido e histórico a posteriori; por lo tanto en teología la aprioridad del sujeto y la aposterioridad del objeto histórico mantienen una relación única, que no acaece en ningún otro caso".⁴⁵

Esta relación entre objeto de la teología y estructura del sujeto teológico puede definirse al afirmar que todo objeto-en-sí de la teología lo es en cuanto es objeto-para-el sujeto de la teología, como Rahner lo ha repetido incansablemente al referirse a la Trinidad. Una comprensión de la trinidad immanente que no sea la económica es un sacrificium intellectus irrealizable, sin ningún significado salvífico para el creyente.

El método transcendental, sin embargo, nos capacita para comprender la identidad de la trinidad económica e immanente. "Supongamos, en efecto, que nuestra relación con Dios fundada en la gracia, en inmediatez, tiene una estructura trinitaria; que esta relación permanece siempre como la relación con el Dios inabarcable; que es mediada por la absoluta autoafirmación en Jesús, aparecida históricamente; que esta auto-afirmación realmente, sin perder su estricta divinidad, "llega" como amor a lo más profundo de nuestro ser; que la estructura trinitaria, dada con esto, de esta relación con Dios graciosa e inmediata le "pertenece" a Dios "en sí mismo", entonces es posible una relación del misterio permanente de la Trinidad "inmanente".⁴⁶

Si la concepción de la gracia, como lo que también constituye al sujeto teológico en su condición de sujeto, es ya una fundamentación a priori de la antropología transcendental como el lugar de toda teología, una investigación a posteriori justifica sin lugar a dudas, según Rahner, la ecuación de teología y antropología transcendental.

Rahner parte del supuesto de que hay tres misterios originarios: Dios trino, unión hipostática visión beatífica, juntamente con la gracia como su incoación.⁴⁷

En primer lugar, una pregunta es teológica "sólo si considera al objeto singular en su origen y orientación a Dios. Pero Dios no es un objeto entre otros en la región de la experiencia del hombre, sino el fundamento original y el futuro absoluto de toda realidad. En cuanto tal, sólo puede ser comprendido como el Hacia-Dónde de la transcendentalidad del hombre. Tal teología es por lo tanto necesariamente antropología transcendental".⁴⁸

En segundo lugar, la cristología, como ya hemos indicado más arriba, no puede reducirse a una cristología óptica. La naturaleza que asume el Logos no puede ser pensada como algo cósmico, sino de antemano como espiritualidad transcendental. Si se quiere evitar toda impresión de mitología, hay que concebir desde el principio la naturaleza humana de Cristo realmente como historia y transcendencia,⁴⁹ lo cual es imposible si el hombre no se comprende a sí mismo como la apertura radical a lo transcendente, como potencia oboedientialis para la unión hipostática.

Por último, la gracia, si es en verdad autocomunicación de Dios al hombre, no puede ser tratada sino en el horizonte transcendental-antropo-

Artículos

lógico. "Lo más objetivo de la realidad salvífica es al mismo tiempo necesariamente lo más subjetivo: la inmediatez del sujeto espiritual con Dios a través del mismo Dios".⁵⁰

Con esto se ha dicho muy rápidamente que los misterios fundamentales de la fe necesitan de un punto de partida antropológico transcendental, pues por definición el **contenido** de esos misterios es **también** una explicación de lo que es el hombre. Este breve análisis de los misterios originarios presupone naturalmente una concepción de revelación, que Rahner resume así: "Revelación es revelación salvífica, y por lo tanto teología es teología salvífica".⁵¹ No se ha revelado cualquier cosa, sino lo que tiene significado para la salvación. Pero esto, de nuevo, exige una antropología transcendental. "El significado salvífico de un objeto de la teología, el cual es un momento necesario de todo objeto teológico, puede sólo ser puesto como pregunta en cuanto que se pregunta también por la **receptividad** salvífica del hombre **para** este objeto".⁵²

Si la teología tiene que ser esencialmente antropológica entonces no ha podido faltar de algún modo en la historia de la teología. Hoy, sin embargo, su necesidad es evidente para Rahner. El hombre actual, conocedor de la problemática de la historia de las religiones, siente en un primer momento que las realidades del cristianismo aparecen como mitos venidos de fuera. Sólo si se muestra que tales realidades están enraizadas en el hombre y que le explican a él lo que él es, pueden seguir teniendo un sentido. La teología transcendental es, en sentido profundo, teología pastoral; es por definición teológica para el **hombre**. Y una prueba a posteriori de su validez y necesidad es, por ejemplo, la supremacía de la teología de Bultmann (que en su interpretación existencial tiene un arranque antropológico transcendental) sobre la de Barth, más positivista y desantropologizada.

LA OBRA "HÖRER DES WORTES"

El método transcendental está presente en toda la obra de Rahner, como esperamos esclarecer a lo largo de este trabajo. Sin embargo, el ejemplo más claro y sistemático del método transcendental aparece en su obra "Hörer des Wortes". Es cierto que en la segunda⁵³ edición de esta obra Rahner y Metz han intentado matizar considerablemente esta metodología; pero en lo fundamental "Hörer des Wortes" sigue siendo el punto de partida de la obra de Rahner, como se puede ver, por ejemplo, en el uso que de él hace en su última obra "Einführung in den Begriff des Christentums". No es de extrañar, por lo tanto, que las numerosas críticas al pensamiento de Rahner sean críticas al punto de partida de "Hörer des Wortes".

Pretendemos ahora dar una pequeña visión del "Hörer des Wortes" desde el punto de vista de las críticas. Con ello se podrá apreciar mejor lo positivo del método rahneriano, y también las correcciones necesarias para su uso fructífero en teología.

Presentamos esquematizado el contenido del "Hörer des Wortes", subrayando los conceptos claves, tal como van apareciendo por orden cronológico.

Punto de partida: la **pregunta** por el ser en cuanto que es hecha **necesariamente**.

PREGUNTA

1. Se pregunta por el ser en general cap. 3-5.

METAFISICA

De la posibilidad de preguntar por el ser en general se deduce:

1. tesis: la esencia del ser es conocer y ser conocido en unidad primigenia, a lo que queremos describir como ser-cabe-sí o luminosidad del ser. *Omne ens est verum* conocer es ser-cabe-sí.

El hombre que pregunta tiene que ser "ser" para poder preguntar; no puede ser "el" ser, pues si lo fuese no preguntaría. Por lo tanto el hombre no es simplemente "ser", sino que tiene "ser" (participación).

2. hay que Preguntar por el ser cap. 6-8.

El ser a pesar de su luminosidad aparece escondido.

Contingencia:
Se debe preguntar.

Necesidad:
Se debe preguntar.

Libertad de Dios con respecto a lo finito.

Dios como persona:
a partir de la preguntabilidad y cuestionabilidad del ser.

2. tesis: el ser absoluto de Dios es libre con respecto al ser finito.

ANTROPOLOGIA METAFISICA

El hombre no es "un" objeto más en el mundo; puede distanciarse del mundo y hacerlo objeto (juicio). En todo juicio se comprende a sí mismo como estante en sí mismo, e. d. como sujeto.

En la independencia del objeto al juzgarlo y en la acción aparece la libertad.

El juicio versa sobre algo concreto y esto es posible por la abstracción.

La abstracción es posible porque el conocimiento de lo concreto aparece en un horizonte que posibilita conocer lo concreto como tal.

Este "más" de conocimiento no es del mismo orden que el objeto: es el ser como horizonte y fundamento del objeto y de su encuentro (anticipación). El objeto propio de ese conocimiento es la totalidad — Dios.

1. tesis: el hombre "es" la apertura absoluta al ser simplemente. La revelación como planificación especial de esa apertura es fundamentalmente posible.

El hombre, como espíritu, es finito, pues necesita preguntar.

El hombre tiene la relación necesaria de una posición absoluta a su existencia finita y contingente. En la posición absoluta de algo casual, experimenta voluntad.

2. tesis: el hombre es el ente que en libre amor se halla ante el Dios de una posible revelación.

Artículos

3. hay que preguntar por el ser de un ente, en diferenciación entre ser y ente.

Como cognoscente receptivo el hombre es ser de la materia. De ahí la sensibilidad.

Materia, como principio de la posible repetición de la misma quidditas: espacialidad.

Las posibilidades de la materia no son colmadas por una quidditas determinada: temporalidad.

El ser sólo aparece en el fenómeno y todo ser puede ser determinado a partir del fenómeno.

Un ser extramundano sólo puede aparecer en el fenómeno a través de la negación. La negación sólo aparece en la palabra (=signo conceptual del espíritu para sí mismo).

3. tesis: la posible revelación del ser absoluto sólo se podrá efectuar en forma de palabra humana, que, como unidad de fenómeno y apertura transcendental al ser en general, puede darse por una negación de todo ente.

Esta palabra reveladora de Dios acontece en la historia humana.

Para ser espíritu, el hombre debe entrar en la alteridad, en la materia.

El hombre es repetible; está ordenado a una multiplicidad. Necesidad de la humanidad para que llegue a su plenitud la esencia hombre.

Por razón de su materialidad (espacialidad y temporalidad), de su sociabilidad y de su libertad, el hombre es histórico.

3. tesis: el hombre es el ente que en su historia debe prestar oído a la revelación histórica de Dios, posiblemente efectuada en forma de palabra humana.

JUICIO DE "HOERER DES WORTES"

El método transcendental de Rahner, sobre todo como aparece en "Hörer des Wortes" está hoy sujeto a abundantes críticas. Entre ellas escogemos tres, que podemos caracterizar como la tesis (O. Muck), la antítesis (E. Simons) y la síntesis (B. Puntel), como posturas críticas a Rahner.

1.—SIMONS.

A partir de la filosofía fichteana ha criticado Simons la deducción transcendental de la posibilidad de la revelación, llevada a cabo en "Hörer des Wortes" y más generalmente el método transcendental tal como lo practica Rahner. Según Simons el método de Rahner carece de rigor y "limpieza".

Rahner no comienza con un análisis del conocimiento como realización de la unidad del ser, sino que mezcla la deducción transcendental con otros momentos ya establecidos a priori.⁵⁴ El fallo radical de la metodología de Rahner consiste en que este considera el conocimiento sensible co-

mo "punto de partida", "principio directivo", "hilo conductor" del análisis de "Hörer des Wortes".⁵⁵

Pero la sensibilidad no puede, según Simons, fundamentar ninguna "alteridad", y el espíritu queda encerrado en una pura "reflektividad en sí".⁵⁶ Rahner considera al ente sólo desde un punto de vista teórico-fáctico, no a partir del encuentro —que es el punto de partida de Simons—, y así Dios, la libertad y el ser son mal entendidos objetivísticamente; el ser es empobrecido. Finalmente, la revelación histórica, como posibilidad, no es fundamentada en Rahner; pues la historia hay que comprenderla —según Simons— a partir del espacio vital interpersonal, mientras que en Rahner la historia aparece, no a partir de la interpersonalidad, sino a partir de la materia. **Resumiendo: el método transcendental, tal como lo usa Rahner, no permite al hombre salirse de sí mismo, y la posibilidad del diálogo entre Dios y el hombre en una posible revelación, queda sin fundamentar.**

2. — O. MUCK

O. Muck ha presentado una apreciación positiva del pensamiento de Rahner en su libro "Die transzendente Methode". Como en toda la escuela transcendental también en Rahner está presente la pregunta de Kant por la posibilidad de una metafísica, dado que el conocimiento humano es conocimiento de un espíritu en el mundo. Finalmente, Rahner toma de Heidegger el punto de partida fundamental-ontológico. Lo original del método de Rahner consiste en introducir en el análisis transcendental la consideración fundamental-ontológica.

Con Maréchal comparte Rahner el problema fundamental de mostrar "cómo la actividad inmanente de un ente puede ser conocimiento de otro". Pero, a diferencia de Maréchal, "el ser no aparece sólo al final del análisis transcendental de la acción cognoscitiva como su condición de posibilidad, sino que se muestra ya desde el comienzo fenomenológicamente en su función para el conocimiento".⁵⁷ Es cierto que en "Hörer des Wortes" el análisis del ser aparece paralelo al análisis del conocimiento, y en ese sentido se puede hablar —como veremos más adelante— de un empobrecimiento fáctico del concepto del ser rahneriano; pero es de importancia notar que el ser aparece en la realización del conocimiento, y no añadido posteriormente.

A estas consideraciones generales corresponde según Muck las siguientes características del método de Rahner.

En primer lugar, si el ser aparece en la luminosidad del hombre, entonces la ONTOlogía es ontoLOGIA.⁵⁸ Una afirmación es meramente óptica cuando abstrae de su fundamentación metafísico-cognoscitiva; y es ontológica cuando es una afirmación metafísico-cognoscitiva. Lo decisivo en el pensamiento de Rahner es que ambas afirmaciones se corresponden. Es decir, no se puede afirmar nada ópticamente que no pueda ser traducido ontológicamente.⁵⁹

Una segunda característica está en la comprensión dialéctica entre a priori y a posteriori, la relación entre el conocimiento explícito a posteriori

Artículos

y el conocimiento que lo posibilita. En el mismo comienzo de "Hörer des Wortes" afirma Rahner categóricamente: "la metafísica habla siempre sobre cosas que siempre se saben y se han sabido".⁶⁰

Existe por tanto una relación dialéctica entre lo sabido siempre a priori e internáticamente y lo conocido categorialmente a posteriori. Esta relación aparece frecuentemente, y es descrito el conocimiento a priori como lo "implicitamente afirmado",⁶¹ "confirmado",⁶² "co-conocido"⁶³ "elemento constitutivo" contenido en el objeto conocido que "le pertenece como conocido",⁶⁴ "saber directo, inexpresado y reflejo"⁶⁵, "co-sabido",⁶⁶ etc.

Si el pensamiento de Rahner se mueve dialécticamente entre lo a priori y lo a posteriori; lo a posteriori encontrado tiene que ser relacionado con el a priori en el que se encuentra ya el todo, y este a su vez tiene que ser descubierto en el a posteriori. De ahí se sigue lo que Muck describe acertadamente como el movimiento de abstracción e integración en el pensamiento de Rahner.

Abstracción significa "dejarse guiar en los pasos concretos del desarrollo transcendental de la condición de posibilidad de la realización (Vollzug) —de la que se parte— sólo por un momento... pues no todos pueden ser considerados simultáneamente".⁶⁷ El movimiento de integración significa que "el sentido y la justificación de las condiciones de posibilidad, desarrolladas después de cada momento, se determinan a partir de la relación de este momento con los otros momentos de la realización (Vollzug), de la cual toma el análisis transcendental el punto de partida".⁶⁸

Esta relación de ambos movimientos para unir dialécticamente, tanto el apriori como el aposteriori, hacen del pensamiento de Rahner "una especulación concreta".⁶⁹ Y éste es precisamente, para Muck, lo fuerte del pensamiento de Rahner: "la unidad y fenomenología existencial, especulación transcendentalmente fundada y retrorrelación a lo vivido concretamente".⁷⁰

3. — PUNTEL

Si Muck es la tesis de la comprensión crítica del pensamiento de Rahner y Simons la antítesis, queremos presentar la crítica clarividente de Puntel como la síntesis. Puntel ha criticado el pensamiento de Rahner en tres artículos,⁷¹ que giran sobre la problemática fundamental de "método y contenido" en el pensamiento de Rahner. La crítica fundamental va dirigida a una última inadecuación entre método y contenido en Rahner: el contenido de la obra de Rahner sobrepasa en algunos puntos claves a lo que se puede obtener a partir de su método.

Esta inadecuación se desprende en principio del hecho de que Rahner, aun a pesar de los esfuerzos de sus discípulos por conseguirlo, no ha presentado todavía una reflexión metódica sobre su sistema,⁷² ni siquiera en el artículo comentado "Teología y Antropología". El contenido de Rahner es más rico que lo que estrictamente le permite su metodología filosófica. El Rahner teólogo supera al Rehner filósofo. Por eso no es de extrañar que el pensamiento de Rahner haya evolucionado, aun filosóficamente, al dejarse fecundar por la problemática teológica.

En tres puntos podemos ver la insuficiencia del punto de partida transcendental de "Hörer des Wortes" y su superación a partir de la teología.

En primer lugar, la historicidad aparece en "Hörer des Wortes" como "conseguida a partir de una característica transcendental del espíritu del hombre mismo como una deducción transcendental".⁷³ Es decir, el espíritu humano debe crearse una historicidad para llegar a la plenitud de su esencia. La historicidad aparece cuando ya se ha obtenido un concepto adecuado de espíritu. Pero, "esta comprensión de historicidad en las primeras obras de Rahner no es lo suficientemente radical; aparece demasiado tarde".⁷⁴ Es una historicidad derivada⁷⁵ que no tiene en cuenta que la misma noción de "espíritu" es un concepto desarrollado históricamente,⁷⁶ Un concepto de historicidad más primigenia —historicidad **original**— no se puede conseguir si no es superando el método transcendental puramente formal y puntiforme.⁷⁷ El mismo Rahner, sin embargo, a partir de la problemática teológica supera ese concepto derivado de historicidad. Al tratar de la encarnación, de la relación entre creación y redención, de la historia de la salvación, del desarrollo del dogma, etc., Rahner supone una historicidad original. La historicidad aparece con la misma ultimidad y radicalidad que el espíritu, de modo que no puede ser adecuadamente deducida de éste.

En segundo lugar en "Hörer des Wortes" la "alteridad" aparece determinada "sólo como mundo objetual sensible".⁷⁸ El bonum, como lo radicalmente otro, lo que fundamenta el concepto de libertad, voluntad, persona y comunidad, aparece también como **derivado** a consecuencia de una unilateralidad del punto de partida.

De este modo prueba Puntel la intención crítica de Simons, que no ve en "Hörer des Wortes" una fundamentación adecuada de la "alteridad". Sin embargo Simons, según Puntel, se equivoca al poner como pecado capital de "Hörer des Wortes" el conocimiento sensible como punto de partida del análisis de Rahner, de modo que la alteridad sólo puede ser determinada a partir de la sensibilidad y dejar sin fundamentar la alteridad **personal**.

Para Puntel el fallo de Rahner no está en el punto de partida, sino en no haberlo desarrollado consecuentemente. El punto de partida no es el conocimiento sensible, sino la **unidad** originaria, que Rahner desarrolla a partir del axioma tradicional de la unidad de ser y verdad: el todo acaece como ser y como verdad. Ciertamente el desarrollo de "Hörer des Wortes" no corresponde a este grandioso punto de partida".⁷⁹ La unidad original que Rahner desarrolla en la unidad de ens y verum tenía que haber incluido ya desde el principio el bonum. Por eso el bonum (alteridad personal, voluntad, etc.), aparece hacia el final de la obra, como derivado y no primigenio. Rahner afirma ciertamente que "ser es ser-cabe-sí, conocer, luminosidad; y ser es autoafirmación, voluntad, y bondad".⁸⁰ Pero lo último no ha aparecido en la unidad originaria de ser y conocer, sino posteriormente.

Nuevamente ha sido la problemática teológica la que ha hecho superar a Rahner en la práctica esa concepción derivada del bonum y de la alteridad personal. El concepto de gracia, de salvación, de mediación de la salvación, de la unidad del amor a Dios y al prójimo, del aspecto social de la Iglesia y de los sacramentos, presuponen la radicalidad del amor, de la libertad y de la sociabilidad, aunque tal ultimidad no haya sido todavía fundamentada filosóficamente".⁸¹

Artículos

Finalmente en "Hörer des Wortes" no hay una reflexión adecuada sobre la relación entre método y contenido en general. La fundamentación hecha por Rahner en su artículo "Teología y Antropología" es todavía para Puntel insuficiente. Toda teología debe ser antropología, según Rahner, porque en el sujeto y sólo en él aparece el "todo" en el horizonte de su transcendencia. Eso es cierto pero no resuelve sin más el problema de la relación entre sujeto y contenido, aprioridad transcendental y aposterioridad categorial-histórica, aspecto formal y material de la teología. Esta relación es explicada por Rahner a partir de la subjetividad y con ello la subjetividad transcendental se convierte en el "lugar" y "criterio", a partir del cual "todo lo demás" es en un sentido determinado. Lo "otro" es por lo tanto lo aposteriori. El problema fundamental resulta de que el pensamiento de Rahner se mueve "entre" la diferencia de objeto y sujeto, transcendencia y categorialidad, aprioridad y aposterioridad, formalidad y contenido, "sin que esta diferencia sea en verdad pensada".⁸² Con ello se critica que "el lugar, a partir del cual es tratada la cosa teológica, no es apropiado para esta cosa, pues la cosa domina y abarca el nivel de consideración "transcendentalidad-categorialidad"... en cuanto que ella no se deja agarrar en este nivel".⁸³ La transcendentalidad no es el lugar donde se determina el sentido del todo, sino que aparece como el "reverso" del todo y en el todo.

El mismo Rahner realiza de hecho esa comprensión de la relación de la subjetividad con el todo. Nuevamente es la consideración teológica sobre la unión hipostática y sobre el hombre lo que le mueve a afirmar, aun sin decirlo en palabras, la insuficiencia del método transcendental. Puntel cita como ejemplo, al que podríamos añadir otros muchos, el artículo "En torno a la teología de la Navidad", donde Rahner describe al hombre como el misterio hacia el misterio de Dios, como lo definible a partir de lo indefinible; y afirma claramente que "hay que hacer teología para haber hecho antropología".⁸⁴ Con esto se supera la subjetividad como punto de partida metodológico. Si el hombre es un "ser-remitido-a", la misma subjetividad sólo puede ser comprendida a partir de lo "otro", a partir del todo.⁸⁵

El mismo Rahner es consciente de la ambigüedad de la filosofía transcendental. Existe una filosofía transcendental proveniente de la filosofía moderna que hace al hombre autónomo; en este sentido el hombre es punto de partida, real y metodológicamente, de toda reflexión; pero esta concepción del hombre es profundamente anticristiana. Pero existe otra filosofía transcendental en la que el sujeto "se experimenta a sí mismo como el permanentemente regalado, como proveniente-de y llegando-a".⁸⁶ En este sentido el hombre es punto de partida pues es concebido desde el principio en relación al todo.

Resumiendo: la crítica de Puntel toca un punto neurálgico del pensamiento de Rahner, pone de relieve la tensión entre el contenido y el método rahnerianos, entre el Rahner teólogo y el Rahner filósofo. El método transcendental, en sentido estricto, tiene significado en cuanto hace comprender al hombre "desde dentro", lo que como meramente "externo" y fáctico no tendría sentido, pero para que no acabe en pura inmanencia —que sería el fin de toda teología cristiana—, tiene que comprender al hombre al mismo tiempo como el definible a partir de lo externo a él, y en ese sentido deja de ser método transcendental.

NOTAS

- 1) Puntel, 98 y sigs.
- 2) Paul Tillich, "Systematische Theologie" I, 73-80; II 14-22; Rudolf Bultmann, "Glauben und Verstehen" I, 294-312; II 79-104; 117-132; 211-235; Karl Barth, "Dogmatik" II/1.
- 3) I 182; E I 101. 4) VI 89. 5) VI 90. 6) VI 92. 7) VI 93. 8) VI 93-94.
- 9) E II 31. 10) I 342; IV 234; SM I 1298-1299.
- 11) cfr. más abajo pp. 349 y sigs.
- 12) VI 97. 13) VI 98. 14) cfr. más abajo pp. 349 y sigs. 15) VIII 68-71.
- 16) Gaboriau 30. 17) ibid. 38. 18) ibid. 52. 19) ibid. 45. 20) ibid. 55.
- 21) ibid. 21. 22) ibid. 23. 23) Balthasar, 92. 24) ibid. 86 y ss.
- 25) ibid. 69. 26) Una crítica a las críticas de Gaboriau y Balthasar a Rahner puede verse en Elcher I, pp. 35-37; 40-42.
- 27) "Zur Gesichtlichkeit der Theologie", VIII 88-110; "Philosophie und Philosophieren in der Theologie", VIII 66-87; "Problemas teológicos urgentes" IDOC n. 13, dic. 1969, 51-63; "Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche", Concilium V (1969) 462-471.
- 28) VIII 73. 29) VIII 76. 30) VIII 98. 31) "Orientierung" 19 (1962) 215-9.
- 32) VIII 99. 33) VIII 177. 34) Puntel 98. 35) VIII 84.
- 36) Puntel 128; Metz en "Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Portraits". Hrsg. v. H. J. Schultz (1966), pp. 517-518).
- 37) Metz 8. 38) ibid. 9. 39) "Theologie und Anthropologie", VIII 43-65.
- 40) VIII 43. 41) ibid. 42. VIII 44. 43) ibid. 44) VIII 43-44.
- 45) VIII 45. 46) VIII 48. 47) IV 89-90. 48) VIII 50-51. 49) VIII 52.
- 50) VIII 53. 51) VIII 51. 52) VIII 52.
- 53) En las notas de Metz se observa la intención de interpretar más originariamente la relación entre la transcendencia e historia. Véanse, por ejemplo, las notas de las páginas 87, 99, 137, 139, 184, 187, 193, 195 y 219.
- 54) Simons 27, 66. 55) ibid. 17, 19. 56) ibid. 84. 57) Muck, 200.
- 58) VIII 51. 59) Muck, 201. 60) HW 47. 61) HW 60. 62) HW 190.
- 63) GW 223. 64) ibid. 65) HW 47. 66) ibid. 67) Muck 206. 68) ibid. 206-7.
- 69) GW 223. 64) ibid. 65) HW 47. 66) ibid. 67) Muck 206. 68) ibid. 206-7.
- 69) ibid. 207. 70) "Gott in Welt" I, 96.
- 71) Estos artículos están recogidos en sus tesis doctoral de teología: "Transzendentalität, "Metaphysik & Gesichtlichkeit", pp. 96-115; "Die Problematik einer Gleichsetzung von transzendentaler Anthropologie und Theologie", pp. 115-128; "Zur Rahnerinterpretation & Kritik E. Simons", pp. 130-138.
- 72) Puntel, 99; 73) HW 178; 74) Puntel 101. 75) ibid. 102. 76) ibid. 103.
- 77) ibid. 102. 78) ibid. 137. 79) ibid. 135. 80) HW 182. 81) Taborda, 14-24.
- 82) Puntel, 119. 83) ibid. 84) III 42; cfr. más abajo pp.
- 85) Puntel, 123. 86) VIII 56.