

LA «EXPERIENCIA TRASCENDENTAL» DE KARL RAHNER
Y EL CONOCIMIENTO FILOSOFICO DE DIOS

Entre las investigaciones que se van haciendo sin cesar en el campo de la Metafísica fundamental, hay una de especial importancia, que es la que expone Karl Rahner con la que él llama «experiencia trascendental» en su obra *Curso fundamental sobre la fe* (1).

Como en esta obra hay parte filosófica y parte teológica, dejo por completo para un teólogo el examen de esta última. Aquí examinaremos únicamente el aspecto filosófico que está subyacente a su teología.

Por lo demás, el lector advertirá que en su conjunto K. Rahner repite en este *Curso* gran parte de las ideas que ya en años anteriores había expuesto en diversas obras.

PARTE PRIMERA: EXPOSICION

I. *Posición fundamental*

Da mucha importancia Karl Rahner a la filosofía: «Si intentáramos formular una vez más la unidad de filosofía y teología en este curso fundamental, podríamos decir: en el curso fundamental hay que reflexionar *primeramente* sobre el hombre como pregunta universal para él mismo, o sea, hay que filosofar en el sentido más auténtico» (2).

Y ¿de qué manera filosofa? Observa que hay dos maneras distintas de captar algo: una es la «originaria posesión» y otra es la

(1) RAHNER, Karl: *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg i. Breisgrau 1977: Traducción castellana: *Curso fundamental sobre la Fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona, Editorial Herder 1979; 535 pág., 14 x 21,5 cms.

(2) Para citar la obra de Rahner me refiero a la edición española antes aducida. Primero citaré con las palabras de «Primer gado», «Segundo gado» lo que equivaldría a capítulo; la cifra siguiente se refiere al párrafo con que están numerados estos capítulos; la tercera cifra nos da la página. — Este texto, en: Introducción, 2; 28. — He de añadir que para mayor claridad me he permitido algunas veces subrayar algunas palabras que en el texto original no están subrayadas.

«reflexión» que se hace partiendo de aquella posesión originaria.

Si pusiésemos una comparación (que desde luego no es de Rahner) diríamos: una cosa es por ejemplo que uno *radicalmente* capte luminosidad (que ni los ciegos, ni los minerales pueden captar) y otra cosa es que ejercite esta captación radical en *tal percepción* luminosa, de un árbol, de una casa, de un hombre. El buscará, diríamos, el ejercicio radical (que llama «trascendental» porque se dará en todos y siempre) que estará coafirmado en cualquier ejercicio particular. En lo referente al conocimiento, y por tanto en su filosofía, éste es el punto de vista en que Rahner se coloca: la relación entre el «saber originario» y el «concepto» sobre lo sabido: a esto apuntará lo que llamará «experiencia trascendental», que ni es una mera «aprioridad» formal de formas vacías, ni es el «ejercicio particular» de la actividad ejercitada según aquella estructura trascendental, sino, digamos, es la primera apertura o el primer ejercicio originario.

Por tanto, según Rahner, no se trata aquí de lo que Kant llama «fenómeno», ni de las meras formas «a priori» del conocer: «Más bien, la estructura del sujeto es apriorística, es decir, ella constituye una ley previa de sí y como algo puede mostrarse al sujeto cognoscente» (3). Si pudiera emplear una acertada nomenclatura que en cierta ocasión expuso J. Lotz, diría que se trata de un «a priori *manifestativo*», no de un «a priori *constitutivo*», o meramente formal u ocultativo.

Mirando así las cosas, Rahner definirá al hombre: «el sujeto humano es fundamentalmente y de suyo la pura apertura para todo en absoluto, para le ser en general». Con otras palabras: quien se pregunta si conoce, ya manifiesta en ello que conoce, pues de lo contrario ni se haría posible su pregunta; quien se pregunta si es capaz de rebasar la finitud, ya está rebasándola, pues sin una estructura superior a lo finito, sino enteramente sumergida en él, no podría hacerse esta pregunta.

Así con esta captación fundamental o primer auto-conocimiento, se tiene lo que llama Rahner, un saber *no-temático*; es decir, no se trata de aquel otro saber que será el resultado de aplicar esta estructura fundamental al ejercicio particularizado de tal o cual cosa, mediante conceptos, sino «experiencia trascendental»: «se llama *trascendental* porque pertenece a las estructuras necesarias e insuprimibles del sujeto cognoscente mismo y porque consiste precisamente en rebasar un determinado grupo de objetos posibles, de categorías» (4).

Claro está que no aplica esto solamente al conocimiento, sino también proporcionalmente a la voluntad y a la libertad.

(3) Introducción, 3; 36.

(4) *Ib.* 38.

Ahora bien, como esta estructura fundamental es la apertura al ser (que como tal es ilimitado y absoluto) también lo es a aquello que lo fundamenta: es decir, Dios.

No es que se conozca con ello algo ya conceptualizado sobre Dios, sino una captación radical, que requerirá su fundante: «con esta experiencia trascendental se da un *saber* por así decir *anónimo* y *no temático de Dios*» (5), es decir, que en este estadio o momento, no aprehendemos a Dios como pretenderían los ontologistas, pero tampoco como algo que nos es expresado conceptualmente, sino como consignificado en el indicador del «hacia dónde» apunta esta experiencia, es decir, la trascendencia, que será lo que después llamará Rahner el «Misterio sagrado», Dios.

Quizá podría expresarse lo dicho con más claridad así: si no hubiese en el hombre esta captación radical del ser, no tendría para él significado la pregunta y la demostración de que existe este Dios o término de lo apuntado, señalado, indicado, por esta experiencia que Rahner llamará «experiencia trascendental».

O todavía quizá podría expresarse con mayor claridad así: si no hubiese en el hombre esta captación radical, es decir, si no hubiese en el hombre la capacidad de captar y decir «ser», no podría decir que esto, esto, aquello «es»: porque *uno se capta de algún modo a sí mismo como estando en posesión de esta experiencia radical del «ser»* y por ello podrá decir que «tal cosa es», «tal otra es», etc., lo cual nunca podrá hacerlo el animal. Las palabras de Rahner son éstas: si la trascendencia «es la más sencilla, evidente y necesaria condición de posibilidad de *todo* entender y comprender espiritual, entonces propiamente el misterio sagrado [Dios] es lo único evidente, obvio, lo único que *en sí* mismo, fundamenta también para nosotros» (6).

II. Primer grado. Especificidad de la filosofía

Si alguien advierte bien el sentido de lo que antes hemos dicho, comprenderá ahora con facilidad lo que se sigue.

Porque hay aquí dos concepciones muy distintas:

1.^a Una de ellas sería ésta: distinguir netamente entre una prueba «racional» y otra prueba dada «por testimonio» (de Dios revelándose), es decir, entre filosofía y teología. Dentro de esta concepción la teología y la fe influirían en la filosofía del creyente: pero influirían «extrínsecamente», es decir, por cuanto dispondrían al sujeto «hombre» para que estando con una actitud recta y buena,

(5) Ib. 39.

(6) Ib. 40.

alcanzase no solamente las verdades «racionales» que «de suyo» son alcanzables, sino también aquellas que hasta siendo «de suyo» alcanzables, sin embargo «de hecho» no lo son por la gran dificultad que en ellas hay; y además este influjo extrínseco se da también para que el hombre esté rectamente dispuesto para admitir el hecho de la revelación y todas sus consecuencias. Este es el sentido que podemos llamar tradicional.

2.^a Otro sentido es el que habrá en Rahner presuponiendo su antropología: «nuestra preocupación no tiene que ser la de una separación metodológica lo más nítida posible entre filosofía y teología. Incluso la filosofía más originaria de la existencia humana, la que se funda en sí misma y la más trascendental, siempre se produce solamente en la experiencia histórica» (7). Es decir, aquí se difuminan los límites entre dependencia «extrínseca» e influjo «intrínseco» o especificativo: «Una filosofía absolutamente libre de teología no es posible en nuestra situación histórica» (8). No distingue entre una situación meramente «de hecho» (que no niegue la especificidad del objeto formal) y una situación «de derecho» (que integre la historia como parte del objeto formal de la filosofía y teología), lo cual sería una posición algo afín al historicismo; lo cual, por otra parte se seguiría de lo dicho anteriormente, si fuese la estructura humana no sólo condicionante para que «se diera de hecho» tal verdad, o se callara; se diera más profundamente o menos; etc., sino para que se diese «de derecho» *tal*, verdad, es decir, para la especificación de lo afirmado.

Pero en este punto ahora no me extenderé para pasar a lo más fundamental del asunto que tratamos.

III. *Experiencia de persona, responsable y libre*

No obstante Rahner intenta salvar algo en medio del peligro del historicismo: «En medio de esa procedencia que aparentemente disuelve al hombre, que parece convertirlo por completo en producto del mundo, y de la cual no debe ni puede exceptuarse nada de antemano, el hombre se experimenta a sí mismo como *persona y sujeto*» (9). Es como si dijese: en medio del flujo histórico de ideas, no todo es fluyente: hay experiencias fundamentales, las de aquella apertura radical de que se habló al principio.

Con esto ya se ve que hay una neta contraposición entre la actitud de Rahner y la de la teología tradicional. Pues ésta se ayuda,

(7) Primer grado, 1; 43.

(8) Ib. 43.

(9) 2; 47.

se complementa, con una filosofía empírico-racional, la cual, así como estudia por ejemplo un animal, cuyas actividades ceñidas al límite de lo material, no requieren explicarse por un espíritu o alma inmortal, en cambio advierte que en el «hombre-objeto estudiado» hay por el contrario actividades que rebasan totalmente la materia: y concluye racionalmente que el hombre además del «elemento-materia» tiene en su ser otro «elemento-espíritu» o alma; el cual consecuentemente será inmortal; y siendo aquello que propiamente existe como sujeto último de todas sus determinaciones, también tendrá su término teleológico propio, el cual por estar con la moralidad puesto en Dios (único que puede saciar su tendencia finalística a la felicidad) será también capaz de lo que llamamos derechos y obligaciones, es decir, será persona: hipóstasis racional. Estas verdades serán objeto de una deducción y demostración racional; y después armonizarán perfectamente con los datos de la Revelación presentados por la reflexión teológica sobre ellos.

Pero no habrá nada de esto dentro de la concepción rahneriana, que brota únicamente de lo que antes he expuesto. Procedería de aquel otro modo —dice Rahner— la «teología escolástica cuando habla del espíritu o del alma inmortal del hombre, como si lo indicado con ello fuera un elemento en el *todo* del hombre [elemento] que puede ser hallado de manera inmediata por sí mismo y puede distinguirse de modo nítido en el plano empírico» (10). Pero Rahner no comparte esta posición que llama con desdén «dualismo primitivo», porque «el hombre *uno* en cuanto uno está situado siempre ante sí mismo en una pregunta que ha rebasado ya todas las posibles respuestas empíricas parciales —no en el contenido positivo, sino en el radicalismo de la pregunta—, entonces el hombre es experimentado como un sujeto, como subjetividad de estas objetividades plurales con las que tienen que habérselas las ciencias empíricas humanas» (11). No niega, pues, la realidad de lo que llamamos «persona» y «espíritu», sino que quiere admitirlas *únicamente* en función de su método propio, que me ocurriría llamar «teología trascendental».

Entonces, evidentemente, su definición de persona no será la clásica de «hipóstasis racional», entendiendo por «hipóstasis» la substancia completa, existente en sí, sujeto último de *atribución* de todo que le predicamos, porque es sujeto último de su *producción* y *posesión*. Para Rahner «ser persona significa así autoposesión de un sujeto como tal en una referencia sabedora y libre al todo. Esta referencia es la condición de posibilidad [es decir, la condición «a priori»] y del horizonte previo para que el hombre en su experiencia

(10) 2; 49.

(11) Ib.

particular empírica y en sus ciencias particulares pueda comportarse consigo como una unidad y totalidad» (12).

Así el hombre es «el ser que trasciende»; finito, sí, pero «como el ser de un horizonte infinito» (13).

Con esto ya sale a la pluma de Rahner la frase famosa: «experiencia trascendental», por la que el hombre se capta como precisamente *apertura* a esta infinitud, que si en cierto modo no poseyera, dejaría de preguntarse incansablemente por ella, pero que si poseyera totalmente, tampoco podría seguir preguntándose por ella. Lo cual no impide que muchos hombres lejos de «preguntarse por su pregunta» se cierren a esta experiencia trascendental y se encierren en la predicamental del quehacer cotidiano, sin más, viviendo una vida poco humana.

Dentro de este primer grado todavía anotar Rahner que el hombre, como ser que trasciende, tiene una acción cognoscitiva que está «fundada en una *anticipación* del ser en general, en un saber no temático, pero ineludible acerca de la infinitud de la realidad» (14).

Así se acpta el hombre a sí mismo como *responsable* y como *libre*. No procede en esto —según decíamos— como la tradicional filosofía escolástica, o la de Tomás de Aquino, de la que opina Rahner que «quiere descubrir inmediatamente la libertad como dato particular concreto dentro del espacio de la trascendentalidad y personalidad humanas» (15) y cree él que en esto habría contradicción, aunque no muestra en qué estaría esta contradicción.

Según su propio método «la auténtica experiencia trascendental de la libertad no tiene que interpretarse en esta forma primitiva como una experiencia de un dato descubierto inmediatamente dentro de la conciencia humana, pues en todas estas preguntas *yo me experimento* ya a mí mismo como el sujeto encomendado a sí mismo» (16); «la responsabilidad y la libertad es una realidad de la experiencia trascendental, o sea, es una experiencia allí donde el *sujeto* se experimenta *como tal*, es decir, no precisamente allí donde él se *objetiva* en una posterior reflexión científica» (17).

IV. Segundo grado: el hombre ante el Misterio absoluto

Gracias a haber expuesto la actitud intelectual de la doctrina de Rahner en todos los puntos que anteceden en lo dicho hasta aquí,

(12) Ib.

(13) 3; 51.

(14) 3; 52.

(15) 3; 55.

(16) 3; 56.

(17) 3; 57.

ahora se comprenderá mucho mejor lo que según esta misma actitud y según este proceso que sigue, dice Rahner cuando afirma que el hombre llega a Dios por medio de la «experiencia trascendental».

Muchas veces llama a Dios con el nombre de Misterio Absoluto. Pero no vamos a discutir sobre el nombre que se le dé. Lo que interesa es ver cómo, según él, llegamos al conocimiento de Dios y a afirmarlo con certeza.

Copiemos unas palabras tuyas que son breves en la formulación de su contenido, pero densas. Son éstas: «El hombre sólo sabe de manera explícita lo significado con la palabra Dios en cuanto trae ante sus ojos esta trascendentalidad, más allá de cualquier objeto indicable, y así acepta y objetiva de manera reflexiva lo que está puesto siempre con esta trascendentalidad» (18).

Es decir:

1.º El hombre tiene un conocimiento que podríamos llamar *implícito* de Dios (él lo llama «atemático»).

2.º Por medio de la *trascendentalidad* o experiencia trascendental; lo cual significa que su actividad intelectual-volitiva sólo se ejercerá bajo esta aprehensión absoluta, ilimitada, del ser, que esencialmente *remite a una transcendencia*.

3.º Los objetos particulares sobre los que el hombre enuncia algo, lo capta, lo quiere, de modo humano (esto es, gracias a esta aprehensión fundamental) serán particularizaciones que llevan en sí *la impronta de esta captación trascendental*.

4.º La cual sólo tiene sentido si se da al término trascendente *de que viene y adonde* va dirigido, es decir, la transcendencia infinita y absoluta (Dios).

5.º Por tanto cuando el hombre vuelve su reflexión sobre esta trascendentalidad de que es portador, « acepta y objetiva » reflexivamente lo que está siempre importado en esta trascendentalidad. Pero aquí hay que tener bien en cuenta que la palabra «objetivar» no significa lo que significaría dentro de un plano de idealismo, como si el hombre proyectase un «contenido» en virtud de una forma a priori, quedando en una zona semejante a la de Hegel; parece que aquí, en la intención de Rahner «objetivar» significa lo mismo que decimos en toda la Filosofía de la tradición cristiana al decir que el juicio, a causa del «est» que hay en él, «ponit in esse». Santo Tomás diría que con el juicio el hombre no sólo «conoce» (como con la simple aprehensión o concepto) sino «conoce que conoce»; es decir, «pone» en el nivel existencial.

(18) Grado segundo, 65.

V. *La palabra «Dios»*

Todos usamos la palabra «Dios»: hasta el ateo cuando dice que Dios no existe, la usa. Sin contenido de cosa particular colocada entre las que percibimos a mano, nos remite a que «tenemos que habérmolas con el todo fundamentador como tal». Si hiciésemos la hipótesis de que un día desapareciera esta palabra, entonces el hombre «no notaría que él ya sólo piensa preguntas, pero no la pregunta por el preguntar en general; ya no notaría que no hace sino manipular siempre de nuevo, momentos particulares de su existencia, pero ya no se plantearía su existencia como unidad y totalidad» (19).

Es decir, el hombre dejaría de ser hombre: «El hombre habría olvidado el todo y su fundamento, y habría olvidado a la vez —si es que así puede decirse— que él ha olvidado. ¿Qué sería entonces? Sólo podemos decir: dejaría de ser un hombre. Habría realizado una evolución regresiva para volver a ser un animal hábil» (20). «Por tanto el que pueda plantearse la pregunta por la muerte de la palabra “Dios”, muestra una vez más que el vocablo “Dios” se sigue afirmando incluso a través de la protesta contra tal palabra» (21).

Efectivamente, no podemos suprimir la palabra «es»: «Esta palabra *es*, pertenece en manera especial y singular a nuestro mundo lingüístico y con ello a nuestro mundo, es ella misma una realidad, una realidad ineludible para nosotros. Esta realidad puede estar dada más clara u oscuramente, hablar con voz queda o alta, pero está ahí, por lo menos como pregunta» (22), es decir, se nos impone, de suerte que hasta quien la niegue, la coafirma en su negación: «Está siempre expuesta a la protesta de Wittgenstein, que mandó guardar silencio de aquello sobre lo que no se puede hablar» pero entonces el mismo Wittgenstein rompió su regla: «infringió esta máxima por el hecho de expresarla» (23).

VI. *La prueba de la existencia de Dios*

Así como decíamos al empezar en los dos párrafos anteriores, que lo expuesto sobre la actitud intelectual de Rahner nos iba a servir después para comprender mejor qué quiere decirnos cuando nos habla de la «experiencia trascendental» con que el hombre se pregunta y habla sobre Dios, asimismo nos servirá ahora para com-

(19) Ib. 1; 69.

(20) 1; 70.

(21) 1; 71.

(22) 1; 71-72.

(23) 1; 73.

prender en qué radica la fuerza de la prueba de la existencia de Dios, según la presenta Rahner, que la hace radicar en esta «experiencia trascendental».

Ante todo es un proceso «a posteriori», no «a priori» (ni «a simultáneo»). De modo que Rahner se opondrá en esto, tanto al argumento anselmiano, como al ontologismo intuicionista. Y muy acertadamente, sin duda.

Tomemos de nuevo un ejemplo que nos sirva para comprender lo que quiere decir Rahner; pero ahora un ejemplo ya más preciso. Este será nuestra captación de la *sucesión matemática* de la *serie natural* de los números. Si a un niño cuando empieza a desarrollarse, le digo señalando cada uno de los dedos de mi mano: «uno, dos, tres, cuatro, cinco», y después señalando las sillas de su habitación, los árboles del jardín, los niños de su escuela, voy repitiendo en cada caso «uno, dos, tres...» captará perfectamente que aplico este proceso a *todos* los objetos designados o designables, y que podré seguir la numeración *sin fin*, obteniendo siempre el mismo resultado.

Ahora bien, esta captación de la esencia matemática, 1.º Es muy fácil al hacerse de un modo espontáneo, como hacen todos los niños; 2.º Pero si yo pregunto al niño de un modo reflejo o reflexivo sobre ella el por qué, sobre su fundamentación (en la que hay tantas teorías matemáticas y filosóficas que intentan justificarla) el niño ya no sabrá darme la razón: lo ve y no sabe por qué lo ha de ver; 3.º No obstante si aplico aquella captación *fundamental* a cualquier caso *particular*, verá en seguida esta aplicación que es un resultado de lo primero: verá que siempre podré decir que dos manzanas de un cesto y tres de otro me darán cinco, lo mismo que si tomo cuatro y una, aunque antes él no haya sabido decirme por qué siempre ha de ser así.

Pues bien, de modo semejante digamos ahora:

- 1.º Supuesta la captación fundamental del Ser, ilimitada y absoluta.
- 3.º Podré no solamente aplicarla a todos los juicios particulares con que el hombre es hombre al conocer, pensar, hablar, hacer ciencia.
- 2.º Sino que además podré buscar cuál es la fundamentación requerida, con un proceso reflexivo, que me hará explicitar la palabra de «Dios».

Pero esto no supone que aquella captación de la serie numérica haya sido un proceso «a priori», ni «a simultáneo». Tampoco podría decirse «a posteriori» en un sentido (de que no tratamos, ni habla de él Rahner): como si esta captación no rebasase *la mera empiria*

obtenida en el singular en cuanto singular, del material en cuanto material, del contingente en cuanto contingente, pues precisamente el carácter *absoluto* de esta captación rebasa este nivel meramente psicológico. Pero puede decirse «a posteriori» en otro sentido: en cuanto esta captación *absoluta* (universal, necesaria...) rebasa la mera colección o costumbre; pero el niño ha saltado a este nivel «absoluto» al desarrollarse «en el encuentro con el mundo y sobre todo con el mundo concomitante» (24). En este sentido es «a posteriori».

Tampoco es ontologismo, porque esta captación fundamental o radical, no expresa al niño nada de lo que decimos conceptualmente sobre la naturaleza de la serie numérica, ni de su existencia de tal o tal manera (aunque el niño por razón de aquella captación fundamental, objetivará los actos sucesivos sobre contenidos particulares con que dirá siempre: «estos dos y estos dos *deben* ser cuatro», «estos dos y estos tres *deben* ser cinco»). Pues de modo semejante, aquella «experiencia trascendental» del ser, no nos da de modo inmediato un conocimiento *conceptual*, ni intuitivo, de Dios, pero sin ella no conoceríamos nada de lo que se quiere decir, cuando se nos habla de Dios. Lo que nos da, eso sí, es una captación cuyo fundamento veremos después reflejamente que es precisamente lo que llamamos «Dios», como término trascendente «de dónde viene» y «a dónde» va esta captación que por su naturaleza es esencialmente trascendente.

Con otras palabras, pero que —según creo— expresan lo mismo, dice así Rahner: «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» (25).

Claro está que esto no impide que el hombre pueda, si quiere, negar explícitamente a Dios, de modo semejante a como podría decir (si sólo quisiese admitir una posición psicologista, o empirista) que al enunciar «*todo* grupo de dos y todo grupo de tres *siempre* serán cinco» sólo se quiere decir: «tengo *costumbre* de verlo así, pero a lo mejor mañana podrían resultar siete»: de modo paralelo Rahner dice muy bien: «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, cfr. Rom. 1,18» (26).

Rahner se propone una objeción muy interesante. No obstante, para no alargar ahora esta exposición, solamente remitiré a un escrito mío en que traté sobre esto y añadiré unas breves palabras de resumen. Escribí en 1969 que contra Husserl podría objetarse, ya

(24) 2; 74.

(25) 2; 75.

(26) 2; 76.

que él cree que el principio de No-contradicción —expresión de la unidad del ser— es meramente formal, que si fuera sólo analítico, no podría *extender* su vigencia (y por tanto la inteligibilidad o verdad del objeto cognoscible) para «*otros yo*» fuera de mi «yo trascendental» (27). Las esencias fenomenológicas sólo valdrían para su inmanencia trascendental. Rahner de modo semejante se objeta: «¿Entonces sólo podremos decir sobre Dios algo que él es *para nosotros* y no algo que él es *en sí?*» (28). A lo cual Rahner (que no queda encerrado en la «inmanencia trascendental» de aquel Husserl de las formas del idealismo monadológico) contesta acertadamente: «Pero si hemos entendido lo significado con una trascendentalidad absolutamente *ilimitada* del espíritu humano, entonces cabe decir que no es legítima tal alternativa de una diferencia radical entre un enunciado sobre “Dios en sí” y “Dios para nosotros”». Y da la razón: que en esta experiencia original se presenta el espíritu humano —libre y contingente— como aquel a quien «se le promete el misterio absoluto y lo mantiene lejos de él» (se le promete y se lo mantiene lejos, a la vez) como lo fundamentado y lo fundamentante: «El concepto en su fundamento originario y la realidad misma, significados como tal en este concepto, se abren o se ocultan juntamente» (29). Es decir, no se queda Rahner con una filosofía de *mera* intuición eidética, sino que admite la *inferencia* hacia la fundamentación trascendente.

VII. *El nombre de Dios*

¿Qué nombre le daremos a Dios? Responde así Rahner: «Todavía no queda superada la dificultad de cómo hemos de llamar a este “hacia dónde” y “de dónde” de nuestra experiencia originaria de la trascendencia. Apoyándonos en una tradición venerable —a la que todavía estamos obligados— de toda la filosofía occidental, podríamos darle simplemente el nombre de “el ser por excelencia”, “el ser absoluto”, “el fundamento del ser” que pone toda la realidad en una unidad originaria. Pero si hablamos así del “ser” y del “fundamento

(27) A propósito del libro de Ernst TUGENDHAT: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlín 1967, escribí en «Selecciones de Libros» (= «Actualidad bibliográfica»). Facultad de S. Francisco de Borja, Sant Cugat (Barcelona) 6 (1969) 66-71, las siguientes palabras: «Para Husserl en la verdad del juicio no es vivido ni expresado el *ser*, o sea, no coincide nunca con el ser vivido y mentado en el *es* del enunciado. Entonces, ¿por qué para otra conciencia «en sí» ha de ser evidente que «*a* es evidente», partiendo sólo de que en *mi* conciencia tengo como evidente la universalidad de que «*A* es evidente»? (pág. 67); y expongo ahí con detención esta contradicción fundamental de la concepción de Husserl.

(28) Grado segundo, 2; 77.

(29) *Ibid.*

del ser", nos hallamos ante el peligro mortal de que muchos hombres actuales sólo pueden oír la palabra "ser" como una abstracción vacía y accesoria de la experiencia plural de las realidades particulares que de manera inmediata nos salen al encuentro. Por eso primeramente intentamos denominar con otra palabra este "hacia dónde" y "de dónde" de la trascendencia, con una palabra que, naturalmente, no puede tenerse por clave universal, pero que quizá esclarece lo que queremos significar eludiendo en cierto modo la problemática del ser a que hemos aludido. Daremos a ese "hacia dónde" y "de dónde" de nuestra trascendencia el nombre de "el misterio sagrado", aunque esta palabra debe entenderse, profundizarse y luego ponerse poco a poco a manifiesto en su identidad con el vocablo "Dios", por más que hayamos de recurrir reiteradamente a otras palabras que se nos ofrecen en la tradición humana y filosófica» (30).

VIII. *La realidad de la trascendencia*

Pero de nuevo preguntémosnos: ¿será algo solamente «pensado» o también «real» lo que captamos cuando llegamos por fin al concepto de «Dios»? Responde Rahner: «Sobre esto hemos de decir inmediatamente que sería la mayor tergiversación —la cual caería por completo fuera de la experiencia originaria— el que este "hacia dónde" se interpretara como algo pensado, como una *idea*, acuñada por el pensamiento humano como su hechura. Este "hacia dónde" es lo que abre y potencia para un acto de trascendencia, aquello que soporta este acto y no su posición» (31).

No «experimentamos a Dios» con nuestro conocimiento; decirlo sería caer en el ontologismo (32) admitiendo equivocadamente que lo experimentamos como si se tratara de una experiencia categorial de cualquier ente corpóreo. Se trata, por el contrario, de aquella captación fundamental que nos «posibilita» las captaciones particulares.

Resumamos ya, reduciéndola a sus rasgos esenciales, la prueba de Rahner: «Si no estuviéramos situados ineludiblemente ante nosotros mismos, si pudiéramos prescindir del acto de la trascendencia, entonces desaparecería para nosotros la necesidad de afirmar la realidad absoluta del "hacia dónde" de la trascendencia; pero con ello también caería por tierra la necesidad de un acto en el que pueda negarse o dudarse la realidad de esta trascendencia» (33).

(30) 2; 83-84.

(31) 2; 90-91.

(32) 2; 91.

(33) Ib.

Es decir (con otras palabras): nuestros conocimientos particulares o categoriales son posibles por aquella «experiencia trascendental», que los funda, que es la captación del ser; la cual sólo tiene sentido si este sentido es rebasar lo categorial finito, con un «hacia dónde» trascendente, ilimitado, absoluto; pero negar esto último sería negar los mismos actos de experiencia trascendental, gracias a los cuales podemos afirmar esta nuestra negación.

IX. *Las otras pruebas de la existencia de Dios*

Ante todo, lo que Rahner ha realizado no lo llama «prueba» por la razón de que lo más originario es aquella experiencia trascendental, mientras que «la ciencia refleja» es algo «derivado y accesorio». Sin embargo, dice, «es de todo punto necesaria y obligatoria» (34), por más que este conocimiento «de Dios, reflejo, tematizado, representado objetivamente, que trabaja con conceptos, no es lo primero y más originario, ni puede sustituirlo» (35).

Con esto ya se ve que ante sus ojos, todas las otras pruebas de la existencia de Dios serán *derivadas* de aquella fundamentación radical que tiene la suya, en la anticipación no-temática, cuya unidad originaria «es a la vez condición del conocimiento y de lo conocido objetivamente en particular, y como tal condición es afirmada siempre de manera no temática, incluso en el acto que cuestiona esto en forma explícita» (36).

Si uno se pone a buscar qué razones aduce Rahner para hacer ver que aquella experiencia fundamental es siempre coafirmada implícitamente en toda otra afirmación, y por tanto que «prueba», encontraré en resumen estas razones: — «la inabarcable claridad luminosa de su espíritu»; — «la cuestionabilidad absoluta... en la que se rebasa radicalmente a sí mismo»; — «la angustia aniquiladora... la alegría, que ya no tiene ningún nombre»; — «la obligación moral de tipo absoluto»; — «la impotencia de la muerte, en la que se sabe a sí mismo como impotencia absoluta». El hombre se experimenta a sí mismo como finito que capta que «no puede identificarse con este fundamento que se da en tal experiencia como lo más íntimo y, a la vez, sobre todo como lo absolutamente diferente» (37).

Por consiguiente: «En este sentido las diversas pruebas de la existencia de Dios propiamente no pueden sino esclarecer la única prueba de la existencia de Dios desde las diversas plataformas de lanzamiento de la misma experiencia trascendental» (38).

(34) 2; 92.

(35) Ibid.

(36) 2; 93.

(37) 2; 94.

(38) 2; 95.

X. *Negación de la Analogía y de la Causalidad*

Pero de lo dicho también se infiere lo que Rahner opinará sobre la analogía, a la que llama «producto híbrido» intermedio entre univocidad y equivocidad; no hace más que tematizar de modo particular aquella experiencia fundamental, de un modo «conceptual»: la trascendencia «es lo más originario» y nuestro «movimiento trascendental del espíritu es lo originario y él es lo que es designado de otra manera con la analogía» (39). La analogía que Rahner admite, no es la conceptual, sino que se debería entender como la oscilación entre un nivel categorial de que partimos y por otra parte la incomprensibilidad del término, Dios.

Esto también está en conexión con la noción de persona que se da conceptualmente. El hombre —al modo como dijimos en el párrafo III— se capta a sí mismo como persona, y por tanto lo será Dios: «es evidente que el fundamento de una realidad, la cual existe, debe poseer de antemano en sí esta realidad fundada por él con absoluta plenitud y pureza, porque de otro modo el fundamento no podría ser el fundamento de lo fundado; será la nada vacía, que [...] no diría nada, no podría fundar nada» (40).

Finalmente, veamos el enunciado de un apartado interesante para comprender la mentalidad de Rahner. Dice así el mismo título: «Ningún caso particular de una relación *causal*» (41).

Es decir, Rahner envía (con mentalidad kantiana) la causalidad al mero nivel de las ciencias naturales (no al de la Metafísica): y eso no tiene nada que ver con aquella su aprehensión de trascendentalidad. Pero tiene graves consecuencias, que habremos de discutir.

PARTE SEGUNDA: VALORACION CRITICA

XI. *El acceso a Dios: proceso auténtico, pero ya conocido de antiguo*

El punto central de la concepción de Rahner, punto de donde él parte y adonde converge todo su proceso, es sin duda auténtico: la posesión consciente del ser, sin la cual no seríamos hombres y con la cual exigimos su fundamentación existencial en un trascendente. Pero este proceso en el fondo es el mismo proceso platónico-aristotélico-tomista, que Rahner, quizá sin advertirlo, lo expone desde otro punto de vista que él llama «trascendental» y los aristotélicos lla-

(39) 2; 97.

(40) 2; 98.

(41) 2; 101.

marán «de tercer grado de abstracción» o Metafísica, cuyo correlato es el Acto Puro; pero en ambos casos hay en el fondo lo mismo.

Bastaría que para advertirlo nos fijásemos en el siguiente esquema de corte y estilo aristotélico:

1.º Las afirmaciones que formulan el relativismo son —como demuestra ampliamente Aristóteles contra los escépticos, lo mismo que contra Heráclito— son en sí mismas, afirmaciones contradictorias. Su mismo enunciado hace que se autodestruyan.

2.º Entonces, si la verdad «relativística» es falsa, es preciso admitir (teniendo alguna verdad) la proposición contradictoria de la anterior, que es la verdad no«relativística», es decir, «absoluta».

3.º La formulación «absoluta» es la de la verdad cuya concordancia con el objeto significado, en cuanto significado, no depende de ninguna condición contingente, ni singular: «absolutamente lo que *ha sido*, en cuanto ha sido, ha sido»; «absolutamente lo que *es*, en cuanto es, es», etc., que es la *formulación* en forma de Primer Principio, de Identidad (o Cpp), o de No-contradicción (NKpNp) de la *Unidad del ser*, identificada con el ser, como Propiedad suya.

4.º Pero si el objeto existencial que da soporte a esta absolutez fuera «meramente» limitado (mudable, material, contingente, finito...) entonces también lo sería esta expresión de la absolutez del ser: por tanto podría en el mismo sentido ser y no ser verdadero si enunciase algo; podría ser en el mismo sentido ser verdad y no ser verdad decir que en esta fecha de hoy he estado leyendo, escribiendo; lo cual ya antes (en el n.º 1) he comprobado que es falso.

5.º Luego se requiere este correlato existencial trascendente, que según los diversos grados de inferencia, o de trascendencia, será la radicación *substancial* del ser mudable, y en última instancia el Acto Puro, Ser absolutamente Necesario, Ser Infinito, Dios.

Si en vez de seguir este proceso aristotélico echase mano de Platón, me bastaría acudir a los libros VI y VII de la *República*, a la segunda parte del *Parménedies*, al *Sofista*, etc., para encontrar en la captación fundamental de una unidad trascendente la justificación racional del pensamiento humano, la fundamentación de la moral, todo el saber humano.

Para Platón «los grandes saberes» (tà mégista mathémata) están radicados en «el gran conocimiento» (mégiston máthema), gracias al cual podrá uno derivarse hacia la pedagogía mostrando «el Bien», clave de todo, que será lo que podríamos llamar en lenguaje post-kantiano «el supremo a priori», que fundamenta «el valor» moral de modo «trascendental» y por tanto también (en esto ya se separa radicalmente de Kant) de modo «trascendente».

Por lo que se refiere a San Agustín y a Santo Tomás, es tan conocido el tema, que no parece necesario ahora detenerme en ello.

Concluyo: el proceso de Rahner que llama de «experiencia tras-

«cendental» ciertamente es auténtico: llega a Dios. Sólo que es un proceso un poco más oscuro y enredado en su concepción y expresión. Es evidente que a un lector avezado a la lectura de Kant y de los post-kantianos, le será más sugerente la terminología y el punto rahneriano de sistematización. Para un lector corriente, le será mucho más oscuro (lo cual a veces puede tener el encanto especial ¡de algo misterioso y profundo!) Para el lector que conozca la tradición platónico-aristotélico-tomista, fácilmente brotará de sus labios la frase: «no hay para tanto: ¡ya lo sabíamos!»

XII. *No conoce la Analogía ni la Causalidad*

En cambio un punto de separación radical entre las dos líneas de pensamiento, será que el proceso aristotélico-tomista desemboca en un resultado que es: 1.º Radicar lo inteligible en lo *sensible*; 2.º Explicar lo sensible por lo *meta-sensible* (primer paso a la trascendencia: substancia, Acto-Potencia, etc.); 3.º Consiguientemente la elaboración *conceptual* que se aplicará a los existentes sensibles, portadores de formas o actos, que «participarán» de la plenitud del Acto Omnifundante (por la Causalidad, que nos da la analogía conceptual, hasta en la misma noción de ser); 4.º Es decir, aplicando el proceso de la analogía hasta llegar a la plena trascendencia del Acto Puro.

Estos nos da la base para toda la elaboración filosófica conceptual que hallamos en Aristóteles y también en el desarrollo posterior de Santo Tomás. Pero Rahner (quizá como víctima de un resto de kantismo) corta este proceso: quiere quedar meramente en la «experiencia trascendental» con el pretexto de que es la captación «fundamental». Fundamental sí, pero no «excluyente» de la reflexión que por hacerse en el *ámbito trascendental de los Atributos del Ser*, no es una derivación «categorial» como él imagina, y que es precisamente la Metafísica tradicional.

Por ello, al cortar Rahner este proceso de reflexión sobre la captación primaria o «experiencia trascendental» del ser, se encuentra en toda la doctrina de Rahner una gravísima deficiencia:

a) No da a la *Causalidad* más que un alcance empírico de ciencia natural, como hace Kant que rebaja la Causalidad al nivel de mera categoría con que las ciencias tratan de los fenómenos; por el contrario para nosotros, el ser tiene su atributo de «unidad» (tan trascendental como el ser, según demuestra tan ampliamente Aristóteles), la cual es la raíz de la «inteligibilidad» o «verdad» trascendental, cuya formulación da el Principio que en tiempos posteriores hemos llamado de Razón Suficiente, y cuando se aplica a buscar la

razón suficiente del existente contingente es el de Causalidad. Principio netamente metafísico.

b) Como Rahner no conoce esto, consecuentemente tampoco conoce la *analogía* del ser. Quiero decir, la analogía en sentido de toda la tradición filosófica aristotélico-tomista, pues el sentido que Rahner da a la palabra analogía, no tiene nada que ver con esto: es meramente el equilibrio entre la reflexión sobre lo «trascendental» y lo «predicamental».

Para nosotros, puesto que la causa da algo de su propio acto al efecto, y por tanto funda con este género de «participación» la analogía del concepto con que abarcamos a ambos (causa, que tiene aquella forma o acto con más plenitud: efecto, que la tiene en menor grado, pues la ha recibido de la causa), por ello la analogía nos permite pasar con la estricta inferencia de la Razón Suficiente y de la Causalidad, desde los existentes sensibles, móviles, contingentes, al que funda esta analogía por su plenitud con que identifica consigo todo el ámbito del ser: su esencia es el mismo «existir actualmente», es decir, Dios.

Con otras palabras: nuestra Metafísica, después de admitir la absolutez de nuestra pre-captación del ser, saca de ahí los atributos o propiedades del ser: la unidad (que expresamos por el Principio de No-contradicción), la verdad o inteligibilidad (que expresamos por el de Razón Suficiente y Causalidad), bondad (que formulamos por el de Finalidad); consecuentemente nuestra Metafísica aplica la causalidad al cosmos físico existente, lo cual le da un camino fundado ciertamente en el ser, para llegar así a su último fundante, Dios, del cual conoceremos no solamente que existe, sino muchísimo sobre «quid sit», aunque no aprehendamos «el modo diferencial» propio con que se da cada uno de sus atributos.

Por tanto, es verdad que el factor fundamental subyacente está en la captación del ser: ¿no dice Suárez que a toda prueba de la existencia de Dios (por causalidad, por finalidad, por finalismo deontológico, etc.), hay que añadir un «término medio» *metafísico* para que no sólo quede en un Motor Inmóvil, un Inteligente, etc., sino que llegue al Ser Necesario?) Pero creo que se equivoca Rahner cuando imagina que de tal modo lo abarca todo su «experiencia trascendental» que todo lo que se diga reflejamente será «derivado»: y entonces entiende «derivado» como si ya fuese «categorial», cuando en verdad los atributos o propiedades del ser son en cierto modo «derivados», pero no «categoriales», sino «trascendentales». Por tanto distingamos: toda esta elaboración de la reflexión sobre el ser será «derivada» en un sentido, no en otro: en el sentido de que sin aquella captación fundamental del ser no podría hacerse nada más; pero no será un proceso derivado como si fuese «categorial», puesto que los atributos o propiedades del ser son tan trascendentales como el ser.

La formulación de los atributos del ser en forma de Primeros Principios nos permite no sólo admitir y explicar sin contradicción la realidad del mundo sensible, movable, contingente, que observamos, sino que nos hará explicarlo en un primer grado de trascendencia pasando de lo sensible a lo meta-sensible (la noción de substancia) y de ahí finalmente llegar al último nivel más radical, que será Dios. Entonces tiene todo su sentido y *fuerza metafísica* el proceso de causalidad y el de la analogía. Rahner en cambio da un decreto-ley, que corta al modo kantiano, todo este proceso (de modo que para Kant la Física, no contiene raíces metafísicas): pero Rahner no solamente no demuestra por qué puede proceder así (no da ningún género de pruebas), sino que empobrece lastimosamente toda la filosofía y teología.

Podríamos ahora concretar brevemente algunos puntos de crítica que dirigimos a Rahner:

1.º ¿Imagina Rahner que con cuatro o cinco líneas que escribe él en tono algo burlón, ya ha aniquilado todas las demostraciones y análisis tan laboriosos y profundos de Aristóteles y Tomás de Aquino?, ¿y cree que con ello ya ha eliminado todo Aristóteles y Tomás de Aquino? Vamos, por favor, que esta pretensión daría risa y no podemos atribuirlo a una persona como Rahner. Pues entonces, el hecho es que Rahner no da ninguna prueba contra lo que han elaborado ellos de un modo tan genial.

2.º No solamente esto, sino que parece que en el modo de proceder de Rahner hay una contradicción fundamental.

En efecto, tenemos el nivel A) de experiencia «a posteriori» con las realidades del mundo existencial, material, movable, con cuyo contacto nos encontramos que aparecerá en nosotros la apertura al nivel superior siguiente, el nivel B). En este nivel B) tenemos la «experiencia trascendental», a-temática del ser; y de ahí pasamos al nivel C), en el cual ya no meramente aplicamos la noción de ser para formular juicios, sino que aplicamos los juicios al nivel anterior B, que ahora es tomado como «objeto», juicios que están dotados de la absolutez B) del ser, que la aplican al nivel B) tomado ahora como objeto de la reflexión. Es decir, cuando ya no consideramos el nivel B) meramente como «dado», como captación a-temática del ser, sino que escudriñamos en nuestra reflexión qué se requiere para su fundamentación; y así llegamos al Fundante, Dios. Esto es lo que hace Rahner.

Ahora bien, si Rahner ha procedido rectamente en el nivel C) de modo que toma o emplea el nivel B) como *objeto* de examen para deducir su Fundante último, Dios, entonces ha de admitir que también si nosotros tomamos el nivel B) como «objeto» de reflexión asimismo podremos deducir lo que es su *primera fundamentación*: podremos deducir que no es contradictorio, sino inteligible el ni-

vel A), ya que a partir de A) ha aparecido en nosotros la captación B). Esto es lo que hace Aristóteles, el cual tras esta reflexión infiere que la *primera fundamentación* del nivel A) será la noción de substancia, «ousía», la de su composición potencia-acto, las causas, la analogía, lo cual es ya un nivel primero de trascendencia, un nivel primero de fundamentación [que empieza por el nivel A), naturalmente]; de suerte que esto no impide que en un proceso ulterior finalmente desemboque también en el último Omnifundante, Dios, pero *sin anular todo el proceso anterior, conceptual*, que es el de la filosofía de la tradición secular.

Por tanto, si Rahner *anula este proceso primero o anterior*, por el mismo motivo debería también anular el suyo propio; y si no lo anula es inconsecuente al no admitir todos estos grados previos y complementarios de reflexión que le están implicados: porque sin el nivel A), ni siquiera se daría en nosotros el nivel B).

Además creo que hay mucha fantasía al creer Rahner que por una pura reflexión sobre la captación del ser cualquier persona advertirá la noción precisa de persona, la de libertad, la de lo que es natural, etc. Lo deducirá él, que creyendo hacer una mera «experiencia trascendental», hace en realidad además una «experiencia escolástica subconsciente» de sus años de estudio, lo cual una persona no formada como él, no podría suplir para llegar a estas nociones. De modo que en conjunto creo que la innovación de Rahner no parece tener en cuenta la elaboración conceptual secular filosófico-teológico occidental y así resulta, quizá por el influjo de Kant sobre él, un gran empobrecimiento del patrimonio secular recibido, especialmente por no contar con las nociones fundamentales de causalidad y analogía, colocadas en un nivel metafísico.

XIII. Otros puntos sujetos a duda y crítica

Con la exposición que he hecho al principio de las ideas de Rahner, ya habrá advertido el lector que hay otros muchos puntos que habríamos de someter a serio examen crítico antes de admitirlos, porque no aparecen nada claros. Por ejemplo, los siguientes:

a) Su recurso a la «historia»: parece que Rahner no distingue suficientemente lo que es apelar al proceso histórico meramente como a un *requisito «condicionante»* para que se produzca de hecho tal o cual estructuración científica o filosófica; y lo que es apelar a él para atribuirle un papel de *causalidad «especificante»* (perdóneseme el uso de estas dos expresiones, quizá neologismo, pero que sin duda sugerirán lo que quiero decir, sin haber de dar más explicaciones).

b) Otras veces habla fácilmente del «pluralismo» filosófico y

teológico. Pero no distingue entre lo que es «meramente de hecho» y lo que sería «de derecho». Si le da categoría «de derecho», entonces es también el mismo aserto de Rahner el que cae bajo este pluralismo histórico; y por tanto, si dentro de 50 años ya habrá pasado a la historia su historia, ¿por qué nos lo da como definitivo? Y si no le da categoría «de derecho», ¿por qué habla de «pluralismo» filosófico y teológico, que pueden estar equivocados y pueden ser de suyo reversibles? Ya en otra ocasión hablé de los graves peligros de historicismo y relativismo que aparecen en el «pluralismo teológico» de Rahner; y ahora no he de hacer más que remitirme a estos estudios (42).

c) Hay otras nociones las cuales por no poder tener en Rahner aquella elaboración conceptual de que hablábamos antes, y de que él carece, por encerrarse en su mera «experiencia trascendental», no quedan nada claras dentro de su exposición y habríamos de someter a una severa crítica. Y por ello no se ve puedan ofrecer una base sólida para la teología. Por ejemplo, para la noción de sobrenatural.

Dentro de la concepción aristotélico-tomista, sí. La naturaleza o «fysis» no es meramente el sensible *en cuanto sensible*, sino en cuanto dotado también de los principios metasensibles substanciales (acto-potencia y la causalidad de causas extrínsecas) de suerte que la naturaleza está *finalísticamente* ordenada a cierto término: es decir, el agente «no está puramente indeterminado en cuanto a la especificación del término de su acción» (principio de finalidad). Aquel término que supere este finalismo de la «ousía» en cuanto «operativo» (esto es naturaleza), tanto en sus fuerzas activas, como en las exigitivas («exigitivas», si se trata de un agente libre en cuanto libre, es decir, capaz de derechos y obligaciones: «exigen») entonces será un término para el cual sólo habrá potencia llamada «obediencial», pero no «natural». Entonces se comprende muy bien la noción de «sobrenatural». Pero, ¿qué queda de esto en Rahner? Su misma frase: «no hay ningún conocimiento de Dios que sea puramente natural» (43) ya bastaría para indicar esta doble confusión que he señalado.

Por ello sería muy interesante que Karl Rahner en trabajos posteriores quisiese explicarnos más todos estos puntos oscuros y de controversia que hemos señalado, para que así apareciese mejor la coherencia y valor de sus investigaciones.

JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.

(42) Véase mi escrito: *El pluralismo teológico ante la filosofía y ante la filosofía del lenguaje*. «ESPIRITU» 24 (1975) 47-87. — Más resumidamente se había publicado en: *Il pluralismo teologico dal punto di vista della Filosofia*. «Atti del XXIX Convegno del Centro di Studi filosofici. Gallarate». Marcelliana, Brescia, 1975, pp. 66-77.

(43) Grado segundo, 2; 79.