

El método antropológico trascendental

GUSTAVO BAENA BUSTAMANTE, S.J.*

RESUMEN

“E

l método antropológico trascendental” no es una metafísica del conocimiento finito, ni una antropología trascendental, ni una ontología general, aunque las presupone; sólo es un “método” o un modo metódico de preguntar sobre los datos de la autoexperiencia humana, que se manifiestan en su conocimiento y en su comportamiento, a fin de descubrir las causas de su posibilidad a priori, que se encuentran en la estructura de su existencia, en cuanto puesta por Dios en su acto creador continuo, que crea al hombre “saliendo de sí mismo”, “autocomunicándose” y “subsistiendo” en él, y por la misma razón, moviéndolo a salir de sí mismo, en función del “otro”, su hermano. Se trata, pues, de descubrir y tematizar, en los comportamientos humanos, la orientación original del acto creador continuo y convertirlos en lugares teológicos normativos para la comunidad cristiana, como orientación de una pastoral coherente.

Palabras clave: Autoexperiencia humana, salir de sí mismo, autocomunicación de Dios, experiencia trascendental, teología situada.

* Doctor en Teología, Pontificia Universidad Javeriana. Licenciado en Sagrada Escritura, Comisión Bíblica, Roma. Diplomado en Sagrada Escritura, Escuela Bíblica de Jerusalén. Correo electrónico: gbaena@javeriana.edu.co

Abstract

"The transcendental anthropological method" is not metaphysics of finite knowledge, nor transcendental anthropology, nor a general ontology, although it presupposes them: it is only a "method" or a methodical mode of asking about the data of human self-experience, that manifest themselves in human knowledge and behaviour; it leads man to discover the causes of his a priori possibility, that are present in the structure of his existence, as far as it is set by God in his continuous creating act; he namely creates man "going out of himself", "communicating himself" and "subsisting" in him, and thus moving him to go out of himself, in view of the "other", his brother. It is a question of discovering and thematizing, in the human acts of behaving, the original orientation of the continuous creating act and making of them normative theological loci for the christian community, as norms for a coherent pastoral action.

Key words: human self-experience, going out of himself, God's self-communication, transcendental experience, situational theology.

EL CONTEXTO HISTÓRICO DEL MÉTODO ANTROPOLÓGICO TRASCENDENTAL

Este método no es propiamente la teoría particular de Rahner sobre el conocimiento (Rahner, 1963); tampoco una antropología metafísica, ni una ontología general (Rahner, 1967). Sin embargo, las presupone; es sencillamente un método. Por eso, es conveniente precisar la especificidad de esta antropología metafísica tal como la concibe Rahner, a saber, una antropología trascendental, que se denomina trascendental no sólo porque desborda lo categorial, sino también la autonomía del hombre como ser finito.

De allí que sea necesario describir en sus líneas básicas cuál es la dimensión en donde se sitúa la trascendentalidad de esta antropología y el modo como el conocimiento teórico procede en sus análisis. O en otras palabras, se trata aquí del *método antropológico trascendental*.

No podríamos abordar directamente el análisis de la antropología metafísica si no tuviéramos como algo disponible el método con el cual Rahner procede en esta ontología general abierta a una antropología metafísica trascendental y por tanto abierta a la revelación de Dios.

Este método antropológico trascendental no obedece a la única preocupación de proporcionar, desde el campo de la filosofía, un fundamento teológico, sino que responde, en primer lugar, según Rahner, a un contexto de estancamiento de la vida de la Iglesia frente a una crisis constituida por los siguientes elementos:

La honradez intelectual de la fe frente al pluralismo ideológico y a una cultura diversificada que no puede ya abarcarse de un sólo golpe de vista; la ineficacia de las fórmulas y expresiones tradicionales de fe desgajadas de la vida real; y, unida a ambas cosas, la cuestión no menos importante del significado salvífico de un hecho histórico. (Weger, 1982: 22)

En segundo lugar, Rahner responde a esta misma crisis con su método, en cuanto teólogo responsable y sinceramente eclesial, al poner en diálogo la fe y las ciencias, particularmente, la filosofía como expresión crítica de la autoconciencia del hombre actual.

Reflejo directo de la problemática eclesial y del camino que debe seguirse, es la declaración que hace Rahner en el célebre “*Memorandum de Viena*”¹ (1943):

En la filosofía moderna hay también una serie de clásicos (Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, etc.) cuyo pensamiento, resultante de la escisión espiritual de la Edad Moderna, es de una originalidad, vitalidad y hondura tales, que un contacto vivo con ellos es una exigencia ineludible para una filosofía cristiana viva hoy. No pienso en un sentido de cualquier adopción externa e inmediata de un punto cualquiera, sino en el sentido de que un contacto vivo con esos filósofos y desde el fondo originario, a superar una y otra vez toda fórmula de escuela entumecida, transmitida meramente, a superar todo verbalismo, a considerar innovadoramente la igualdad eternamente nueva de los problemas y a aprender así a traducir el lenguaje de una filosofía en el de las otras. (Citado por Vorgrimler, 1965: 57ss)

Se debe destacar en este *memorandum* la urgencia que los filósofos cristianos tienen de realizar un *sistema propio* en contacto vivo con la filosofía actual. Y en otro lugar Rahner afirma:

1. El 18 de enero de 1943 el arzobispo de Friburgo en Brisgovia, Conrad Gröber, dirigió una carta al “reverendísimo Episcopado de la gran Alemania, de 17 puntos, conocida como el “*Memorandum Gröber*”, en la cual se quejaba de las innovaciones en el “terreno de la doctrina de fe católica y de la liturgia”. En ese mismo año algunos obispos juzgaron que dicha carta era excesivamente precipitada y poco colegial, y por eso, en nombre de ellos, el cardenal Innitzer, de Viena, encomendó a su Instituto de Pastoral la redacción de una réplica sólidamente fundamentada, carta que fue escrita por Karl Rahner y que se conoce con el nombre de “*Memorandum de Viena*”, documento que no ha sido publicado.

La gran filosofía occidental seguirá siempre en evolución y la teología tendrá siempre que aprender de ella. Pero esto no cambia en nada el hecho de que una teología actual no puede ni debe retroceder a estadios previos a la autocomprensión humana elaborada en la filosofía a impulsos del giro antropológico trascendental de Descartes, Kant, el idealismo y la actual filosofía existencial (1969: 462)

Es precisamente en esta crisis de la fe del hombre moderno donde se sitúa Rahner, como teólogo responsable en diálogo con la filosofía del momento. Él mismo pertenece al círculo de pensadores cristianos, liderados por J. Marechal, quienes pretenden leer a Santo Tomás, pero desde el horizonte de comprensión de la autoconciencia del hombre de las filosofías modernas.

Para este círculo de la nueva filosofía cristiana no es ya adecuado el nombre de neoescolástica, ya que con todo respeto por la tradición escolástica y por la prosecución viva de la misma, está en diálogo inmediato, abierto y sin estorbos con la filosofía de Kant, del idealismo alemán y el actual existencialismo. (Vorgrimler, 1965: 78)

Sin embargo, Rahner avanza con relación a este círculo de pensadores cristianos y establece desde su propia autonomía original filosófica y teológica un sistema coherente que subyace en toda su producción teológica en diálogo con el pensamiento filosófico actual: es el "método antropológico trascendental".

Una teología fundamental corriente argumentaba que el nexo que une la filosofía y la revelación consistía en que la filosofía escolástica ofrecía un aparato conceptual para traducir en él la fe revelada por medio de proposiciones dogmáticas; luego seguía el nexo entre la revelación ya interpretada en esas formulaciones dogmáticas y el creyente, por medio de una obediente aceptación de tales contenidos dogmáticos.

Al interpretar a Rahner, en esta tarea de establecer una relación nueva del creyente frente a los contenidos de la fe revelada, Herbert Vorgrimler comenta:

¿Por qué el hombre puede oír a Dios? ¿Cómo se realiza dicha recepción de una revelación de Dios? ¿Y cómo, además, de tal modo que quien escucha puede salir fiador, puede comunicar a otros su testimonio digno de fe? Aquí se inicia el camino teológico de Rahner, sobre las huellas de Santo Tomás en diálogo con Kant, el idealismo alemán y Heidegger. Este camino condujo a los elementos de una antropología cristiana, de una doctrina teológica del hombre. (*Ibidem*: 35)

Y en otro lugar: “Aquí es donde entra en juego el programa teológico de Rahner –en seguimiento de Santo Tomás– en diálogo con Kant, con el idealismo alemán y con Heidegger.” (Vorgrimler, 1988: 94)

El mismo Rahner señala en qué sentido la teología y por tanto la revelación no pueden prescindir de la autocomprensión humana elaborada por esta filosofía actual:

Es cierto que esta filosofía es en un sentido acristiana, en cuanto que (salvo excepciones) cultiva una filosofía trascendental del sujeto autónomo, cuya subjetividad se cierra a la experiencia trascendental, y que el sujeto mismo se ve a sí mismo como punto de referencia permanente, original y terminal. Pero esa filosofía es en otro sentido cristiana más de lo que pensaron sus críticos tradicionales en la filosofía escolástica de la Edad Moderna, puesto que, en una comprensión cristiana radical, el hombre no es un elemento más en un cosmos de cosas, sujeto al sistema de coordenadas de conceptos ópticos construido desde ahí, sino el sujeto de cuya libertad subjetiva depende el destino de toda realidad; de lo contrario, la historia de la salvación y de la no salvación no podría tener relevancia mundana. (Rahner, 1969: 462 ss.)

ALGUNAS PRECISIONES DE RAHNER AL TRADUCIR EL LENGUAJE DE LOS FILÓSOFOS MODERNOS AL LENGUAJE DE SU SISTEMA

Precisión del término “trascendental”

En Kant el término “trascendental” aparece en el contexto de las condiciones *a priori* de posibilidad del conocimiento humano:

Kant, en su *Crítica de la razón pura*, se interroga expresamente sobre las condiciones de posibilidad que deben darse en el sujeto cognoscente para que el hombre pueda conocer y juzgar en general sobre todo cuando un conocimiento o un juicio contiene *algo más* que lo simplemente percibido por los sentidos... Cada vez que el hombre conoce algo no se limita a conocer la “realidad pura” (la famosa “cosa en sí”), sino que en su conocimiento y juicio va también incluido un factor subjetivo. Ahora bien, este factor subjetivo no es producto de conocimientos, experiencias o percepciones; es algo que está ya en el hombre desde siempre, que constituye un *a priori* del conocimiento humano... Justamente en este contexto introduce Kant la palabra trascendental”. (Weger, 1982: 34)

Dice el mismo Kant: “Entiendo por trascendental todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos como de nuestra manera de conocer tales objetos, en cuanto que esa manera debe ser posible *a priori*.”²

2. Citado por Weger de la *Crítica de la razón pura*, B 25.

Desde este momento el término trascendental, con sentidos muy semejantes al de Kant, es recibido en la filosofía posterior hasta nuestros días. “Lo trascendental es concebido por Kant en una dimensión horizontal, como algo necesario, inevitable y apriorístico que se da por igual en todo hombre.” (Weger, 1982: 35)

Aunque Rahner asume esta dimensión *horizontal* que Kant da al término trascendental, se separa de él al agregarle otra dimensión, la *vertical*, dimensión ya presente en el pensamiento de J. Marechal. Consiste en considerar dentro de las condiciones de posibilidad del conocimiento el ser en general, que en última instancia sería el ser absoluto, Dios. Para Kant, en cambio, es inaceptable que las condiciones de posibilidad del conocimiento sobrepasen el mundo de la intuición fenoménica o de las experiencias del mundo y, por otra parte, según el mismo Kant, no se puede pensar que el conocimiento humano pueda contar dentro de su autodomínio finito con el ser absoluto Dios como condición de posibilidad *a priori*; de allí que para él lo trascendental sólo pueda abarcar una dimensión horizontal.

Si para Rahner el ser absoluto entra dentro de las condiciones *a priori* de posibilidad de conocimiento, tema que será objeto de análisis más adelante, ello quiere decir que el sujeto cognoscente tiene posibilidad de un conocimiento metafísico de Dios y por tanto tiene que darse una experiencia, eso sí, concomitante en todo conocimiento de experiencia fenoménica y mundana, o experiencia trascendental:

La experiencia concomitante del sujeto cognoscente, la cual es subjetiva, no temática, está dada en todo acto espiritual del conocimiento y es necesaria e insuprimible, y su carácter ilimitado, abierto a la amplitud sin fin de toda realidad posible, recibe aquí el nombre de *experiencia trascendental*. Es una *experiencia*, pues este saber no temático, pero de tipo ineludible, es elemento constitutivo y condición de posibilidad de toda experiencia concreta de cualquier objeto. Esta experiencia 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. La experiencia trascendental es la experiencia de la *trascendencia*. En esta experiencia se da una unidad e identidad de estructura del sujeto y con ello también la estructura última de todos los objetos pensables del conocimiento. (Rahner, 1984: 38)

Es, pues, en esta experiencia trascendental donde se da un conocer o un saber de Dios como ser absoluto.

Por tanto, si el ser absoluto es condición *a priori* de posibilidad del conocimiento de cualquier objeto, ello quiere decir que el ser absoluto entra dentro de la autonomía del sujeto cognoscente, de donde se sigue que también tal sujeto es trascendental, o “sea una subjetividad apriorística trascendental”. Es ilustrativa la consideración que hace Weger:

El hombre como sujeto trascendental, es interrogado no ya solo acerca de sus condiciones históricas, que cambian y se transforman, sino también acerca de esas estructuras inamovibles, sin las cuales no sería posible comprenderlo en sus realizaciones espirituales. (1982: 35 ss.)

Aunque Rahner acoge la dimensión trascendental horizontal de Kant, en el sentido de que las condiciones de posibilidad del conocimiento se refieren a objetos del mundo de la intuición fenoménica, la diferencia en relación con Kant no está en los objetos del conocimiento, sino en las condiciones ya dadas *a priori* del conocer humano, y es aquí donde está su dimensión vertical trascendental, al considerar el ser absoluto, Dios, como condición de posibilidad *a priori* de todo objeto de experiencia mundana.³

El influjo de Heidegger

Se habla con frecuencia del influjo de Heidegger en la filosofía y en la teología de Rahner. De allí la necesidad de precisar, aunque sea brevemente, en qué sentido se puede considerar un real influjo; o mejor sería preguntar qué acoge Rahner de este gran filósofo y cómo lo emplea en su propio sistema. Nadie más autorizado para responder a esta pregunta que el mismo Rahner. Ya muy al final de su vida fue entrevistado por Meinold Krauss y al ser interrogado sobre el juicio que le merecía la vida y obra de Heidegger respondió:

Heidegger era para sus discípulos como un mistagogo...Yo diría que ésta era para mí su primera función importante. Enseñaba a releer los textos, a interrogarse por su trasfondo, a ver las líneas de interconexión entre los textos y las sentencias aisladas de un filósofo que no están al alcance de los espíritus mediocres. Desplegó para ello obviamente una gran ciencia-filosofía de la que pienso que puede tener y tendrá una fascinante significación para un teólogo católico que considera que Dios es y será siempre el misterio inefable. (Rahner, 1984a: 47)

3. Aquí es necesario tener en cuenta su teoría del conocimiento, particularmente la abstracción (Rahner, 1963: 129-233).

Y más adelante agrega:

Por su modo de pensar, por su valor para replantearse cuestiones que tradicionalmente se han admitido como evidentes, por su esfuerzo por insertar en la actual teología cristiana, también la moderna filosofía, he aprendido de Heidegger algunas cosas por las que le estaré eternamente agradecido. (*Ibidem*: 49)

Para Rahner, una cosa es el influjo de contenidos temáticos heideggerianos en su teología, pero éste no es el caso, y otra cosa bien diferente el haber aprendido de él no sólo el arte de releer los textos de otras épocas sino también el método de filosofar sobre la realidad existencial del hombre concreto, percibida en su propia experiencia.

Precisamente en esta búsqueda de honestidad intelectual como teólogo actual y desde la filosofía de Kant y Heidegger, Rahner encuentra el planteamiento que generará su propio sistema, acogiendo los lenguajes y métodos de estos filósofos en el suyo propio.

Los planteamientos básicos del sistema de Rahner

Una manera clara y más directa para mostrar cuáles son los planteamientos básicos y el horizonte en el cual se mueve el método rahneriano es referirnos a dos textos del mismo Rahner.

En el primero Rahner analiza y asume el planteamiento a su vez básico de la filosofía de Heidegger. Frente a la pregunta “cómo interpretar al hombre que pregunta por el ser”, dice:

He aquí el punto en el cual Heidegger cree que debe separarse de toda la tradición filosófica de Platón a Hegel. Esta antropología metafísica que consiste en el examen trascendental de la cuestión ontológica, observa Heidegger (...) se desarrolló siempre bajo el signo del *logos*. Desde ese punto de partida, el ser ha sido siempre considerado como *aquello que se refiere al pensamiento, al logos, a la razón*. De un acuerdo inmemorial y común se ha visto en él el correlativo del conocer, de la *ratio*, en el sentido más amplio de la palabra. En vista de esta antropología metafísica de Occidente, el hombre es definido en primer lugar por *ratio, logos; animal rationale...* La metafísica del ser, en virtud de esta actitud fundamental, asumía sin discusión la forma de una *onto-logía*”

Ahora bien, interviene Heidegger, es precisamente esta misma actitud original la que plantea la discusión; de hecho, observa él, antes de que esta actitud se convirtiera con Platón y Aristóteles en la actitud típica del pensamiento griego, luego, naturalmente de la filosofía cristiana, no había sido admitida tal cual por la especulación presocrática. En ésta, *nous, logos*, etc. conservaban todavía un valor más próximo al original que como se encuentra en Platón y Aristóteles; estos

últimos han dado a los términos en cuestión el sentido que pasó luego a toda la tradición occidental, de tal manera que ellos representan, en la perspectiva de Heidegger, el fin, ciertamente grandioso, de la filosofía griega y no su inicio o su apogeo.

Heidegger quiere entonces remontarse *más allá de este punto de partida tradicional*; lo que el hombre es en cuanto hace referencia a todo ser (...) no puede ser determinado por el solo *logos*. La metafísica ¿debe ella ser estrictamente onto-*logía*? La noción del ser debe ella misma interpretarse a partir de la aprehensión *lógica* del ser por el pensamiento ? (...)

En la tentativa para romper esta barrera Heidegger cree encontrarse en el pensamiento de Kant y precisamente en la línea de su propia solución; libre ya de tal barrera, tiene la conciencia de ser el primero, después de Platón, de resucitar la gigantomaquia de una cuestión trascendental del ser, sin concebirla en primer lugar como onto-*logía*. En la pregunta "qué es el hombre" se trata, por lo tanto, de situarla siempre en la pregunta por el ser en general, sobre un plano enteramente nuevo y original. Así definida, Heidegger la denomina *ontología fundamental*. Y su concepto –que excluirá consecuentemente lo específicamente lógico– se puede caracterizar así: la ontología fundamental es *la analítica del hombre en tanto que tiene relación con el ser, la analítica existencial de "este hombre concreto"*, de este "existente" de este "presente": el *Dasein*, siguiendo la terminología de Heidegger.

Supuesto lo anterior, nos encontramos en posesión del concepto formal de la filosofía existencial, concepto formal, vacío, a decir verdad, mudo del contenido con el cual se va a enriquecer por la explotación de un principio dado, que podemos definir de la siguiente manera: *la filosofía existencial en el sentido heideggeriano es el examen trascendental de aquello que el hombre es en cuanto se pregunta por el ser, examen que rechaza la actitud inicial trascendental en esta materia –exclusivamente intelectual– y emprende en vistas a ofrecer una respuesta a la cuestión del ser en general*; ontología fundamental, como base de toda metafísica que podrá en adelante presentarse con pretensión a título de científica. (Rahner, 1940: 158-160)

En este horizonte de la filosofía existencial de Heidegger, pero ya –por supuesto– con una concepción del hombre, él mismo autocomprendiéndose como "sujeto trascendental", Rahner estructura su propio sistema metafísico a partir de la pregunta por el ser, siguiendo el mismo planteamiento de Heidegger.

Es verdad que la voluntad expresa y formal de analizar la pregunta por el ser bajo el aspecto trascendental es propia de la filosofía moderna; y esta es la actitud que adopta definitivamente Heidegger... En esta actitud el sujeto que pregunta no aborda de frente el objeto de su pregunta, no sale, por así decir, de sí al encuentro del objeto, sino que se repliega en sí y examina en sí mismo, como sujeto, cuáles son las condiciones que le permiten hacer suyo este objeto. Ello quiere decir tácitamente que en el curso de esta búsqueda, sobre las condiciones subjetivas *a priori* de posibilidad de un conocimiento, un cierto conocimiento provisional del objeto se presupone siempre." (*Ibidem*, 156 ss.)

La tarea, entonces, será aplicar este procedimiento trascendental, específico de la metafísica, a saber, la pregunta por el ser: es decir, el análisis de las condiciones *a priori* bajo las cuales el hombre se puede poner esta pregunta. ¿Qué clase de "ser" es el hombre en cuanto que él mismo es el investigador del ser como tal y total (*ibídem*: 157). ¿Por qué el hombre al ser cognoscente de cualquier objeto debe volverse sobre sí mismo y sobre sus propias condiciones de posibilidad de ponerse él mismo esta pregunta, en lugar de ir directamente a los objetos del conocimiento? Y la razón primera es porque el "ser" no es propiamente un objeto entre otros o al lado de otros.

En efecto, el "ser" no es una cosa que puede existir aislada y en estado puro, sino preexiste y subyace *a priori* en todo conocimiento de cualquier objeto singular. El hombre mismo y todo lo que se puede decir de él está subordinado a la cuestión universal del ser (*ibídem*: 156). Por eso, para definir el ser, es necesario remontarse hasta la noción esencial implicada en el espíritu humano o al hombre mismo:

...el sujeto que se hace la pregunta se convierte en el objeto de la pregunta. Ahora bien, este volverse el sujeto sobre sí mismo, es precisamente la esencia de un procedimiento trascendental. (*Ibídem*: 157)

Este luminoso texto de Rahner, al asumir el procedimiento trascendental de la ontología fundamental de Heidegger, constituye el planteamiento básico de su sistema filosófico en cuyo horizonte de desarrolla el proceder metódico de su antropología trascendental.

Ahora nos referimos a un segundo texto muy denso de Rahner, todavía más directo y más clarificante de su sistema, en cuanto especifica la figura autónoma de su propio planteamiento:

Un planteamiento trascendental, en cualquier orden de cosas, se da siempre que uno pregunta –en la medida en que lo hace– por las condiciones de posibilidad del conocimiento de un objeto determinado en el propio sujeto cognoscente. Huelga declarar por menudo, en la inmensa mayoría de los casos, que tal planteamiento es en sí mismo básicamente posible, legítimo y, según las circunstancias, necesario. El conocimiento pone en juego tanto lo que se conoce como a quien conoce, no depende sólo de las características del objeto, sino también de la estructura esencial del sujeto cognoscente. El condicionamiento recíproco y la relación de dependencia mutua, entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, a la vez como conocido y cognoscible, constituyen la materia de un planteamiento trascendental. En este condicionamiento mutuo entre una subjetividad apriorístico-trascendental y el objeto del conocer (y de la libertad) la

aprehensión de las condiciones apriorísticas de posibilidad del conocimiento en el sujeto representa forzosamente también un aspecto del conocimiento del propio objeto, tanto si se trata de saber cuál es la esencia metafísicamente necesaria del objeto conocido, como si se pregunta por la "concreción" histórica no necesaria, de dicho objeto... Un planteamiento trascendental no es, pues, sólo una cuestión adicional añadida a la cuestión del objeto que surge originalmente *a posteriori* y de modo empírico, sino que en tal planteamiento se da por primera vez plena e intrínsecamente el conocimiento del propio objeto original. De suyo, la aprehensión del sujeto cognoscente es siempre un conocimiento de las estructuras metafísicas (trascendentales, en un sentido objetivo) del objeto mismo.⁴

De la comprensión de estos dos textos se deduce que Rahner, en su planteamiento trascendental, no sólo comparte con Heidegger la pregunta del cognoscente por el "ser" bajo el aspecto trascendental sino también con Kant en la cuestión de lo trascendental dentro de la subjetividad apriorística de la posibilidad del conocimiento.

Sin embargo, el puesto que Rahner señala a lo trascendental abre una puerta a la significación de este término en la dimensión vertical, y se distancia del contenido que este término tiene en el lenguaje de Kant y de Heidegger. Es decir, lo trascendental rebasa toda experiencia categorial, todo lo empírico y dice referencia al ser absoluto, Dios. Para Rahner la subjetividad apriorístico-trascendental es, por tanto, la apertura del hombre –en cuanto sujeto trascendental– a Dios mismo.

Parecería que este salto de Rahner, desde el plano horizontal empírico del ser finito al plano vertical, dentro de la posibilidad *a priori* del conocimiento, fuese, a primera vista, arbitrario, o por lo menos que tal afirmación se hiciese desde un prejuicio de teología dogmática. Sin embargo, como veremos a todo lo largo de este estudio, ciertamente Rahner, como Kant y Heidegger, tiene el mismo punto de partida y el mismo horizonte, a saber, el análisis de la autocomprensión del hombre por sí mismo desde su propia subjetividad, o bien el análisis existencial humano.

Pero Rahner considera que precisamente un análisis estrictamente filosófico de los datos de la conciencia, al volver sobre sí misma, lo lleva a aprehender que todo conocimiento de cualquier objeto, sólo es posible en una anticipación del ser en general, que en última instancia es el ser absoluto,

4. RAHNER, KARL, "Überlegungen zur Methode der Theologie", en *Schriften zur Theologie* IX, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1970, p. 98ss., citado por Wegler (1982: 36ss).

Dios. Es decir, en todo conocimiento se experimenta concomitantemente el ser absoluto y es lo que Rahner denomina experiencia trascendental.

Es oportuno precisar que lo que Kant llama trascendental, para Rahner es propiamente categorial, pues para Kant lo trascendental no puede estar más allá del sujeto finito autónomo, referido por tanto a la dimensión de lo empírico, mientras que lo trascendental para Rahner es la "trascendencia" subjetiva del hombre, aunque ésta sea, precisamente, su estructura fundamental en cuanto ser finito.

EL MÉTODO COMO PROCEDIMIENTO

El horizonte consciente donde opera el método

El punto de partida del método antropológico trascendental de Rahner es definitivamente el hombre mismo, pero no propiamente una comprensión tal como se podría deducir de la concepción del ser bajo el signo de *logos* de la filosofía tradicional de Occidente de Platón a Hegel, sino a partir de la autocomprensión del hombre en su situación presente y concreta.

Ahora bien, esta autocomprensión no es tampoco resultante de deducciones lógicas, ni de prejuicios religiosos, sino producto de un análisis de las estructuras apriorísticas percibidas en su autoexperiencia como ser cognoscente. Esto implica necesariamente que este hombre concreto debe estar esencialmente situado en el mundo y sólo puede concebirse en cuanto vinculado a ese mundo en donde vive y de donde extrae su experiencia.

Rahner rechaza de plano la tesis de que el hombre viene al mundo con ideas o conceptos innatos. El hombre actual siempre en su contexto experimental y -lo que es aquí más importante- no posee ningún conocimiento que no le venga, de uno o de otro modo, a través de sus sentidos, o sea, que no proceda de ese mundo experimental donde se halla inmerso. (Weger, 1982: 23 ss)

En este momento de percepción de experiencias en contacto con el mundo Rahner hace una distinción que se da en el conocimiento mismo, a saber, experiencias *a priori* y *a posteriori*, porque de allí depende, en el lenguaje de Rahner, la distinción, desde otro aspecto, entre lo categorial y lo trascendental. Ya nos hemos referido a la precisión del término "trascendental" en Rahner; ahora nos resta por determinar qué entiende él, en su sistema, como categorial en relación con la experiencia *a posteriori*. Weger recoge

en una sola descripción comprensiva, las referencias múltiples que Rahner hace al término "categorial":

Todo saber, conocimiento y experiencia adquiridos por el hombre en su mundo, son un saber, conocimiento y experiencia *a posteriori*. A todo este universo experimental concreto, donde el hombre piensa, vive y actúa, a los hombres, a las cosas que nos rodean y están en nosotros, incluidos nuestros propios pensamientos más íntimos y todos los conocimientos o experiencias que nos llegan en ese mundo y de ese mundo, a todo ello aplica Rahner el nombre de "categorial" (...) El término "categorial" denota, por consiguiente, la realidad concreta, empírica, espacio-temporal del hombre, es decir, el mundo tal como de ordinario lo concebimos. (*Ibidem*: 24)

Lo trascendental, en cambio, en el sistema de Rahner, es una estructura *a priori*, no adquirida por el hombre, sino dada de antemano, que es condición de posibilidad de su saber y de su actuar y por tanto, también del ser del hombre. Esa estructura *a priori*, también se experimenta pero concomitantemente, en toda *experiencia a posteriori*, y es por ello una experiencia trascendental. Ahora bien, esa experiencia trascendental es tal porque precisamente por ella la estructura trascendental *a priori*, puede tener acceso a la conciencia humana.

En el ámbito de la vida cotidiana Rahner encuentra momentos particulares del hombre, como momentos privilegiados, en donde aparecen con espontaneidad y de modo anónimo tendencias e inclinaciones profundas no motivadas por la lógica del discurso, ni por la reflexión. Más bien el discurso y la reflexión sólo describen o configuran lo que ya era existente.

El mismo Rahner enumera algunos de esos *lugares privilegiados* que le salen al paso y que inducen de por sí a asumir como dato de conciencia la experiencia trascendental:

Cuando el hombre se encuentra de repente *solo*; cuando las cosas y seres que lo rodean parecen retroceder y esfumarse en una callada lejanía; cuando todo se vuelve problemático, como solemos decir; cuando el silencio retumba con más fuerza aún que el fragoso ajeteo de la vida ordinaria.

Cuando nos sentimos implacablemente dominados por nuestra propia libertad y *responsabilidad*; cuando ésta abarcando de un solo golpe toda nuestra vida, no tolera ya ningún escape, ningún pretexto; cuando no podemos contar con el apoyo de ninguna aprobación, ni esperar reconocimiento o *gratitud* de nadie; cuando solos cara a cara nos hallamos ante esa responsabilidad muda, inmensa, no manipulada por nosotros, una responsabilidad que es nuestra, pero que no está ya bajo nuestro dominio, una responsabilidad que es a la vez lo más íntimo y lo más diverso de nosotros mismos; (...) y cómo esa misma responsabilidad no es, en su sentido primordial, lo que es y lo que vale porque la ejercemos libremente,

sino que constituye la exigencia inapelable de nuestra libertad, el tribunal que está siempre ahí para juzgarnos aunque la neguemos o rehuyamos.

Cuando de súbito también experimentamos el *amor* personal, el encuentro; cuando, sin esperarlo y sobrecogidos de dicha, vemos cómo en el amor somos absoluta e incondicionalmente aceptados, por más que no veamos, mirando sólo nuestra limitación y fragilidad, ninguna razón, ni suficiente fundamento de ese amor sin condiciones por parte del otro; y cuando nosotros mismos nos percatamos de que podemos amar así, saltando con incomprensible audacia las barreras de lo que conocemos como cuestionable en el otro, admirados de lo absoluto de un amor fundamentado en algo que cae fuera de su propio alcance, aun amor que, aunque está más allá de todo concepto, es lo más íntimo de nosotros mismos y al mismo tiempo, totalmente distinto.

Cuando silenciosa nos contempla la *muerte*, que todo lo disuelve en sus tinieblas y que, aceptada de buen grado –así y solo así– no mata sino trasforma, abriéndonos las puertas a una libertad exenta ya de toda referencia o apoyo y, por lo tanto, absoluta.

Deberíamos así hablar de la alegría, la lealtad, la angustia suprema, la nostalgia de todas y cada una de las cosas que anhelamos, la conmoción que sentimos cuando la verdad nos descubre su rostro inexorable, después de haberla negado y despreciado...⁵

Es aún más conducente para determinar la amplitud del campo de operación del método antropológico trascendental, enumerar, no sólo los lugares privilegiados, sino también *experiencias concretas* de experiencia trascendental. Dice el mismo Rahner:

Pasemos revista, por último a las experiencias concretas de vida, que lo sepamos o no de un modo reflejo, son experiencias del Espíritu, siempre y cuando nos enfrentemos con ellas en forma adecuada...

(...)

Sólo nos es posible mencionar aquí algunos ejemplos entresacados al azar y de manera no sistemática.

He ahí un hombre que de repente descubre que puede perdonar, aunque por ello no reciba recompensa alguna y que admite como evidente el perdón silencioso de la otra parte.

He ahí un hombre que intenta amar a Dios, aunque de su mudo misterio no parece llegar a ninguna respuesta a tal amor; aunque no le arrastra ya ninguna ola de cálido entusiasmo; aunque no pueda ya confundirse a sí mismo y su impulso vital con Dios, aunque en ese amor se ve morir, porque se le presenta bajo los rasgos de la muerte y de la negación absoluta, porque le parece que se clama en el vacío, en un abismo sin eco, porque es como un horrible salto en el caos, porque todo en él se vuelve incomprensible y sin sentido.

5. RAHNER, KARL, *Gotteserfahrung heute*, p. 168s, citado por Weger (1982: 61-63).

He aquí un hombre que cumple con su deber, pese a la acuciante sensación de negarse a sí mismo y aniquilarse de acometer una solemne necesidad que nadie le va agradecer.

He aquí un hombre que hace el bien a otro, sin que éste vibre una sola nota de comprensión o gratitud, sin que ese bien ni siquiera redunde en la pequeña satisfacción de sentirse altruista, honrado, etc.

He aquí un hombre que calla, aunque podría defenderse, aunque se sabe tratado con injusticia, calla, sin gozar su silencio como soberanía de su inviolabilidad.

He aquí un hombre que obedece, no porque se vea forzado a ello so pena de consecuencias desagradables, sino a causa de ese algo misterioso, mudo, incomprendible, que llamamos Dios y su voluntad.

He aquí un hombre que renuncia a lo que más estima sin que nadie se lo agradezca, sin que su acto le proporcione siquiera una complacencia interna...

Podríamos seguir prolongando mucho más la lista, sin conseguir quizás evocar del todo aquella experiencia que, para cada vida humana, es la experiencia del Espíritu, de la libertad y de la gracia.⁶

Más aún, añade Weger: "Rahner no se cansa de mostrar, por todos los medios a su alcance, que las experiencias trascendentales son un hecho y aduce continuamente analogías y ejemplos en apoyo de su tesis. A propósito cita este texto de Rahner:

Qué son la alegría y el miedo, la fidelidad, el amor, la confianza y tantas otras cosas; en qué consisten el pensamiento lógico y la decisión responsable; todo esto lo sabe el hombre antes de haber reflexionado sobre ello y haberlo expresado en palabras; expresar lo que es, lo que ha vivido y experimentado ya desde siempre. Más todavía la noción elaborada reflejamente puede ser falsa e incompleta: uno puede muy bien vivir y experimentar un auténtico amor personal radicalmente responsable y fiel, y no obstante, al ser interrogado sobre lo que acontece en su interior, dar de ese amor una imagen falsa o deformada; por otro lado, es posible también, gracias a un adoctrinamiento recibido "desde fuera", describir el amor en términos inteligentes y cabales, sin haberlo experimentado de veras.⁷

Las experiencias trascendentales son un suceso innegable en la conciencia no explícita del hombre. Pero la cuestión es: si tales experiencias trascendentales son dadas desde siempre y por lo tanto *a priori*, pero son anónimas, no explícitas, ¿pueden de alguna manera quedar al alcance del

6. RAHNER, KARL, *Erfahrung des Geistes*, Reiburg, 1977, pp. 37-42, citado por Weger (1982: 105-107).

7. RAHNER, KARL, *Schriften zur Theologie, Konfrontationen*, Einsiedeln, Zurich, Köln, 1970, p. 163, citado por Weger (1982: 39).

conocimiento objetual, si se tiene además presente que éste sólo puede percibir por experiencias que le vienen del mundo categorial?

En principio una respuesta positiva a esta cuestión podría tener cabida, pues las experiencias trascendentales sólo suceden en el momento en que el conocimiento conoce un objeto categorial o en el momento en que el hombre actúa libremente. Esto quiere decir, entonces, que las experiencias trascendentales sólo suceden en la experiencia categorial. Dicho de otra manera, las experiencias trascendentales son consabidas o coexperimentadas en nuestros actos de conocer y de actuar libres, es decir, siempre que conocemos algún objeto o emprendemos alguna acción libre y en tales operaciones nos replegamos sobre nosotros mismos en autoposesión de nuestra subjetividad y nos experimentamos a nosotros mismos como concededores de tales experiencias, aunque no con una conciencia explícita, ni tematizada ni refleja.

El dinamismo interno del método

Hemos descrito el campo concreto donde se mueve el método trascendental o los elementos que constituyen su objetivo, a saber, datos originales de la conciencia todavía no explícita o experiencias trascendentales. *Ahora el objetivo propio del método es profundizar en el estudio de estas experiencias trascendentales, que esencialmente no son nada nuevo para el hombre, sino que existen ya a priori, es decir, ya dadas desde siempre.*

Al estudiar las experiencias trascendentales, el paso más importante será el que nos conduzca de un saber sólo implícito, todavía no conceptual ni temático, ni reflejo, pero condición de posibilidad del conocimiento humano, a un saber conceptual, temático y reflejo de esa misma experiencia trascendental.

El conjunto de operaciones que Rahner emplea para sacar la experiencia trascendental o las estructuras apriorísticas del hombre como sujeto cognoscente, *en cuanto son datos originales de la conciencia implícita, y hacerlos pasar al plano de la conciencia explícita y refleja, es propiamente lo que constituye esencialmente su procedimiento metódico trascendental.* Ahora bien, este procedimiento dispone a su vez de un dinamismo interno que lo pone en marcha y que Weger describe con acierto:

El método trascendental no proporciona directamente ningún contenido (la palabra “método” ya sugiere esto mismo) , por lo tanto, *es más bien una manera determinada de interrogar*. Si consideramos la estructura apriorística del hombre como una especie de dimensión suprahistórica (lo que no significa que esté al margen o más allá de la historia), la finalidad del método trascendental aparece como un planteamiento orientado a una meta. Las preguntas apuntarán a esa dimensión suprahistórica del hombre, más concretamente a los prerequisites que han de darse para que el hombre se experimente a sí mismo como se experimenta y es en realidad. El método preguntará por la condición de posibilidad (fórmula que proviene de Kant) del conocer y el actuar humano. (1982: 32 ss)

Es oportuno hacer referencia aquí al proceder de Bernard Lonergan en su tratamiento de la autotrascendencia cognoscitiva del hombre, en donde de forma muy semejante a Rahner desata también una “determinada manera de interrogar” dentro de la estructura humana ya dada o *a priori* hasta tener conciencia explícita de la realidad de Dios, dentro de la subjetividad trascendental del hombre.⁸

El método trascendental no procede, pues, valiéndose de discursos teóricos, ni se mueve por mera lógica deductiva a partir de enunciados abstractos ya preestablecidos como evidentes; por tanto, la pretensión del método no es proporcionar una nueva teoría sobre el hombre, ni los contornos que configuran una antropología así llamada científica; porque si su dinamismo interno, como se dijo antes, lo constituye fundamentalmente una determinada manera de interrogar y su campo de operación es la experiencia trascendental y su posibilidad, todo el conjunto de reflexiones que de allí surgirían serían más bien secundarias, porque –como dice el mismo Rahner– jamás puede llegar el hombre a captar de manera suficiente su constitución apriorística trascendental.

-
8. Frente a la pregunta por Dios dice Lonergan: “Aquella es una cuestión que surge de nuestra intencionalidad consciente, del impulso estructurado *a priori* que nos impele del experimentar al esfuerzo de entender, del entender al esfuerzo de juzgar con verdad, del juzgar al esfuerzo de elegir rectamente. En la medida en que prestamos atención a nuestro propio cuestionar y procedemos a cuestionarlo, surge la pregunta por Dios... Se sigue, pues, que aunque muchas respuestas religiosas o irreligiosas difieran, en su raíz existe no obstante la misma tendencia trascendental del espíritu humano que cuestiona y cuestiona sin restricciones, que cuestiona la importancia de su propio cuestionar y llega así a la pregunta por Dios. La pregunta por Dios se halla, pues, dentro del horizonte del hombre. La subjetividad trascendental del hombre es mutilada o abolida a menos que el hombre viva expansionándose hacia lo inteligible, lo incondicionado, hacia el bien del valor.” (Lonergan, 1994: 104ss)

Por otra parte, este “interrogar” constitutivo del método no pretende crear elementos ni estructuras nuevas, porque su objetivo son los prerequisites de posibilidad *a priori* de todo conocer y obrar ya existentes desde siempre, que se hacen de alguna manera presentes en la experiencia concomitante del conocimiento categorial. Aunque se diga que tales prerequisites *a priori* están presentes concomitantemente en todo conocimiento objetal, constituyen el piso y esencial posibilidad de ese mismo conocimiento. Rahner llama –a ese piso fundamental del conocimiento– el horizonte intelectual ya dado desde siempre en el hombre; de allí, entonces, que la función esencial de su método sea transportarlo a la conciencia explícita para reflexionarlo, tematizarlo y representarlo ya conceptualmente. Por eso dice:

Incluso cuando se reflexiona sobre este horizonte trascendental del conocimiento objetal, cuando se tematiza y se representa conceptualmente, se le nombra y se hace objeto expreso del conocer, sucede todo ello por fuerza de ese horizonte, que en cuanto tal, ha de estar dado atemáticamente. (Citado por Weger, 1982: 41)

Más allá de la descripción simple del método, a saber, “una determinada manera de interrogar”, se puede especificar el modo y el propósito de ese mismo interrogar si se considera la múltiple aplicación del método en la obra teológica de Rahner y concretamente en su antropología metafísica (Rahner, 1967). Rahner asume propiamente el método trascendental de Kant y de la filosofía posterior pero la desarrolla en su propio sistema para poner de manifiesto lo que ya está implícito desde siempre en el ser humano.

El método procede según el siguiente modo: el método trascendental está constituido por una especie de movimiento pendular. Los dos momentos extremos son la reducción y la deducción.⁹ El momento reductivo consiste en aclarar los datos de la conciencia a partir de aquello que se ha presentado inmediatamente, indicando sus implicaciones trascendentales *a priori*, los presupuestos anteriores al acto de conocer. Se trata, pues, a partir de aquello

9. “El momento deductivo consiste en que, a partir del *prius* obtenido por vía reductiva, el acto objetivo es deducido en su esencia y su estructura, sus leyes y sus límites. La reducción es el movimiento que va del *posterius* al *prius*; la deducción, el movimiento que va del *prius* al *posterius*. O de otra manera, la reducción es semejante al movimiento de abajo hacia arriba; mientras que la deducción va de arriba hacia abajo. En el método trascendental, los dos momentos son simultáneos, estando el acento puesto tanto sobre el uno como sobre el otro.” (Roberts, 1969: 23)

que es conocido y deseado de una manera objetivada y temática –o sea, todo el ámbito de lo categorial históricamente constatable– de buscar y obtener el contenido previo, no temático que acompaña al acto de conocer.

Supuesto este traslado de tales experiencias trascendentales al plano de la conciencia explícita para ser reflexionadas y representadas conceptualmente, se debe ahora preguntar: ¿Tales conceptos objetales y representativos reproducen adecuadamente y en forma suficiente esa trascendentalidad del hombre experimentada? Ahora bien, ese continuo modo de un especial interrogar del método demuestra él mismo que un concepto objetal no puede en forma alguna representar adecuada y totalmente la trascendentalidad.

Más aún, en esta representación conceptual del objeto, el real contenido no es lo que se encuentra inmediatamente en el concepto como tal, sino la *referencia a la experiencia originaria acerca de su estructura fundamental a priori*. Porque, como hemos visto, la trascendentalidad constituye la estructura de posibilidad *a priori*, el horizonte intelectual de todo conocer y actuar, que rebasa todos los posibles conceptos objetales. En consecuencia, es imposible que un concepto objetal pueda representar adecuadamente ese infinito horizonte que cubre todos los posibles conceptos objetales.

Por tanto, tal tematización y tal representación conceptual no alcanzan a abarcar al hombre como es y como se experimenta en su doble realidad experimentada, categorial *a posteriori* y la trascendental *a priori*. Y si no puede abarcar tal realidad conceptualmente, menos posibilidad tiene de expresarla en lenguajes y palabras.

Las experiencias trascendentales son inevitables en el hombre, sencillamente porque constituyen su estructura fundamental. De allí que “un análisis de estas experiencias debe dejar bien sentado su carácter ineludible para todos y cada uno de los hombres; debe también dejar ver que dichas experiencias radican en lo más profundo del hombre, pero son esencialmente distintas de él, y así el hombre conoce en su autoexperiencia más de lo que es él mismo (*categorial*); por último debe mostrar que en las experiencias trascendentales el hombre lleva a cabo una superación, inserta ya en él, *a priori*. La experiencia categorial concreta exige, pues, como condición de su posibilidad, una superación que no es simple producto o suma de experiencias ya hechas (Weger, 1982: 64).

ALGUNOS ALCANCES DEL MÉTODO

Antropología trascendental y antropologías

Quizás pueda aparecer gratuito o por lo menos forzado lo que hemos afirmado que el hombre autoexperimenta ser más de lo que categorialmente experimenta: por eso, es muy demostrativo al respecto el análisis que el mismo Rahner hace sobre la autoexperiencia del hombre como sujeto y persona, y precisamente valiéndose de su método.

Todas las ciencias empíricas, sean ellas la física, la química, la bioquímica, la genética, la paleontología, la sociología, etc., con sus epistemes propias y sus métodos analíticos, tienen derecho a disolver el hombre, analizando y deduciendo en forma tal que explican lo observado y constatado en el hombre como producto o resultado de los datos. Sin embargo, el hombre como individuo se experimenta él mismo, a sí mismo, no como el producto neto de todos estos componentes separables que consideran cada una de las ciencias en sus antropologías sectoriales, sino como que todo esto lo experimenta extraño y distinto de lo que él mismo experimenta como persona autónoma.

Es claro, por otra parte, que ninguna de las ciencias tiene la pretensión de concebir su propia antropología como la única y total, aunque cada una de ellas quiere decir algo sobre el hombre como un todo.

Dentro de este hombre la filosofía y la teología no tienen ningún sector reservado a ellas solas, que de antemano estuviera cerrado como zona prohibida a las otras antropologías. Pero en medio de esa procedencia que aparentemente disuelve al hombre, que parece convertido 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*. Si decimos que el hombre es sujeto y persona esto no es un enunciado sobre una determinada pieza en él, la cual pudiera aislarse y así fuera posible excluir de ella todas las otras antropologías particulares, de tal manera que ella por su parte desarrollara la restante antropología particular. La particularidad de esta experiencia y de la ejercitación concreta en ella debe pensarse siempre de nuevo... (Rahner, 1984: 47)

En efecto, el hombre se experimenta como persona que es a su vez el sujeto en cuanto que tiene la facultad de situarse ante sí mismo como producto de lo radicalmente extraño para él...y con ello se ha puesto a sí mismo como el que es más que la suma de tales componentes analizables en su realidad. Precisamente este ser-situado-ante-sí-mismo, esta confrontación con la totalidad de sus condiciones y este condicionamiento, lo muestran como lo que es más que la suma de sus factores. (*Ibidem*: 48)

Así pues, el hombre en su autoexperiencia se percibe como sujeto y persona; esto es, como un *sujeto trascendental*, distinto de sus componentes empíricos finitos y con capacidad de autoposesión libre de sí mismo. Rahner concluye diciendo:

El carácter de sujeto es un dato indeducible e inherente a la existencia, el cual viene dado en cada experiencia particular como su condición apriorística. Su experiencia es –en un sentido todavía afilosófico por completo– una *experiencia trascendental*. (*Ibidem*: 50)

371

Se ve, pues, claramente, que el hombre no es sólo una realidad empírica y categorial, sino también una realidad trascendental, que a su vez, se co-sabe y se co-experimenta en todo conocer y actuar categorial, y que es, por tanto, la posibilidad *a priori*, y piso fundamental donde se mueve lo categorial.

Este poder del hombre de situarse frente a sí mismo como sujeto de las objetividades categoriales empíricas analizadas por las ciencias es una realidad esencialmente distinta de su propia condición humana de ser cosa representada en el producto de sus componentes empíricos. De allí, entonces, que de la autoexperiencia del hombre se deduzca en él una realidad categorial y otra trascendental.

En virtud del dinamismo que activa el *continuo preguntar propio del método trascendental sobre los datos de la autoexperiencia humana se descubre que la trascendentalidad –que es la estructura a priori– rebasa lo categorial, es decir, que en las experiencias trascendentales el hombre es invitado a romper el techo de sus condiciones finitas categoriales o en otras palabras, que el hombre lleva consigo en lo más profundo de su ser una capacidad o un poder implícito a priori que lo hace trascender cada vez más hacia lo ilimitado.*

Pero este poder es el mismo por el cual el hombre se sitúa frente a sí mismo como sujeto de las objetividades categoriales analizadas por las ciencias empíricas en sus antropologías particulares y, como dijimos antes, es una realidad esencialmente distinta en el hombre de su condición de cosa representada, o sea, el producto o sumatoria de sus componentes categoriales empíricos. De allí, entonces, que el ser del hombre en su unidad total de sujeto y persona aparece nuevamente en su doble realidad: la trascendentalidad como esencialmente distinta de su categorialidad.

Estas dos realidades de la unidad total de la subjetividad del hombre, aunque esencialmente distintas, ¿cómo se relacionan intrínsecamente en esa unidad total de la subjetividad?

El solo hecho de querer formular que lo trascendental se derivara o se dedujera de lo categorial suena de inmediato impensable o como desproporción absoluta. En múltiples ocasiones y no sólo de manera implícita sino también directa hemos afirmado lo contrario, a saber, que lo trascendental es la única condición de posibilidad de lo categorial en el hombre. Por eso, bien se puede deducir que la posibilidad, a su vez, de la trascendentalidad del hombre sólo puede darse por una participación de la realidad divina en el hombre.

El método trascendental, como manera específica de interrogar, nos mostrará que forzosamente debe existir en el hombre dicha estructura apriorística y que ésta es al mismo tiempo, una especie de "participación" de la realidad trascendente: Dios. (Weger, 1982: 46)

Y en forma, mucho más densa el mismo Weger dice:

Supuesto que para Rahner la experiencia trascendental del hombre, la conciencia implícita de su trascendentalidad, es experiencia de Dios, podemos abordar nuestra argumentación desde un nuevo ángulo: si se da en el hombre una experiencia de Dios y si, al mismo tiempo, ninguna palabra ni concepto es capaz de expresar adecuadamente la realidad de Dios –pues toda palabra es finita– debemos deducir que la trascendentalidad del hombre, como participación de la trascendencia de Dios, no puede sencillamente trasladarse a palabras y conceptos, ni expresarse en ellos con plenitud y precisión. Participación de una realidad trascendente y referencia a esa misma realidad: he aquí lo que hace posible, antes que ninguna otra cosa, el "ser-hombre". (*Ibidem*: 41)

El análisis de la experiencia trascendental conduce, pues, a una estructura fundamental del ser humano tal como él es y como se autoexperimenta. En efecto, lo trascendental, como hemos visto, no es un concepto abstracto sino una realidad óptica, o sea, la real participación del ser de Dios en el ser del hombre, o una autocomunicación personal de Dios en el hombre. Este hecho real es denominado con frecuencia por Rahner con la expresión "*existencial sobrenatural*". Es decir, el hombre tal como él mismo se percibe en su autoexperiencia, no es sólo puramente natural categorial sino que en él también está incluido un actuar real de Dios, que lo impulsa y lo orienta *a priori*. Este actuar real del ser Dios en él es su estructura o *existencial trascendental*, o como el mismo Rahner lo llama, su condición fundamental (*Grundbefindlichkeit*).

Ya es fácil describir cómo ha sido el proceder del método antropológico trascendental desde su punto de partida hasta los alcances de su meta final. Su punto de partida era la condición concreta y real del ser humano y ésta tal como es percibida en su autoexperiencia; y justamente en este plano de autoexperiencia aún no tematizada es donde el análisis del método, con base en “una determinada manera de interrogar”, va apareciendo –ya en el plano de la conciencia explícita– la figura ya temática y refleja de la estructura fundamental *a priori* del hombre, es decir, una estructura trascendental o existencial sobrenatural, incluido en la esencia del ser del hombre. Ahora se entiende con mayor precisión el alcance que el término “trascendental” tiene en la metafísica antropológica de Rahner:

La expresión “trascendental” designa ese dinamismo constitucional suprahistórico, apriorístico, necesario e inevitable en todo hombre, que orienta a éste hacia una realidad que desborda el mundo empírico e histórico. (*Ibidem*: 33)

El gran mérito del método trascendental pone, pues, de manifiesto, no una cosa nueva, sino lo que el hombre es en su realidad, una estructura trascendental *a priori*, o existencial sobrenatural. En efecto, por medio del análisis metafísico de la autoexperiencia del hombre mismo, se descubre no sólo lo que él es como ser finito, histórico y categorial, sino también su constitución *a priori* orientada hacia el ser más allá de la espacio-temporalidad, hacia el ser absoluto. En otras palabras, se descubre toda una constitución fundamental del hombre desde abajo, esto es, desde su propia experiencia y es una antropología trascendental, no como la suma de las antropologías sectoriales de las ciencias empíricas, sino como el sujeto personal que unifica la totalidad del ser humano como ser espiritual e histórico.

Si esta estructura ya dada desde siempre *a priori* se especifica de esta manera y si esa estructura trascendental es condición de posibilidad de todo conocer y obrar libre categorial, se sigue, pues, que toda autoexperiencia humana categorial es también en el fondo una experiencia de Dios, ya que la experiencia trascendental es concomitante, co-sabida y co-experimentada en todo acto de conocer y actuar categorial, en cuanto condición de posibilidad de éste. Por tanto, el método antropológico trascendental conduce desde el área de la pura filosofía, desde una antropología metafísica, a una percepción del existencial sobrenatural. Dice Weger:

El hecho óptico (entitativo) del existencial sobrenatural se manifiesta también antológicamente (conscientemente), y así el hombre –sepa o no, lo admita o no– posee y conoce (trascendentalmente) el existencial sobrenatural como factor intrínseco de su subjetividad. (*Ibidem*: 126 ss.)

El método en una teología históricamente situada

Si se trata entonces de precisar más este procedimiento metódico en una teología concreta e históricamente situada, es necesario tener presente lo que el mismo Rahner entiende por “teología”:

La teología en su esencia *primigenia* no es, ni mucho menos, una ciencia cuya constitución sea llevada a cabo por el hombre mismo. Originariamente es la teología la *audición* –aunque iluminada– de la revelación que Dios hace de sí mismo, conforme a su libre designio, por medio de su Palabra. La teología en su sentido primero y primigenio no es un sistema de proposiciones verdaderas constituidas por el ser humano, sino la *totalidad* del hablar divino dirigido por Dios mismo, si bien en lenguaje humano, al hombre. Esta Palabra de revelación de Dios, una vez así oída aprehendida en una unidad primigenia de *auditus et intellectus fidei*, puede el hombre y debe hacerlo objeto de su pensar que interroga, sistematiza y coordina en el complejo total del saber humano. La diferencia entre teología en el primer sentido y la teología en el segundo podemos expresarla distinguiendo entre teología positiva y teología escolástica (sistemática). (Rahner, 1967: 21 ss.)

En ambos casos el objeto propio y fundamento de la teología es la *audición de la revelación que Dios hace de sí mismo al hombre*. Presuponemos aquí, como algo ya demostrado desde una metafísica del conocimiento finito, que el “ser absoluto” se encuentra en el hombre mismo como presupuesto *a priori* de posibilidad del conocimiento mismo y además que esa misma metafísica es el punto de partida de una comprensión de lo que el hombre realmente es, abierto esencialmente al “ser absoluto”, o sea, una antropología trascendental, o bien una ontología general.

Estos presupuestos hacen posible una comprensión teórica y en un lenguaje filosófico y de crítica histórica general, lo que Dios nos manifiesta en su revelación efectiva, particularmente en la persona de Jesús y en la interpretación que del mismo Jesús hizo la Iglesia primitiva y lo testificó en la literatura del Nuevo Testamento.

La revelación que Dios hace de sí mismo al hombre implica esencialmente tres elementos:

– Un *primer* elemento –*revelación trascendental*– es Dios mismo, que se revela al hombre al crearlo *autocomunicándose y subsistiendo* en él,

constituyendo la estructura de la existencia humana. Ese acto creador continuo es voluntad, y por eso, *voluntad de Dios*.

- Un *segundo* elemento –*revelación categorial*– es el hombre mismo, quien acoge esa voluntad, al interpretarla poniendo en acción la estructura de su existencia que le es dada, por medio de sus operaciones intencionales libres. Pero la interpretación de ese acto creador continuo o voluntad de Dios, en la estructura de su existencia, es tanto más auténtica cuanto esas operaciones intencionales interpretativas estén orientadas en la misma dirección de la *personalidad* de Dios. Ahora bien, lo propio de Dios como *acto creador continuo* consiste en *salir de sí mismo*, subsistiendo en su criatura. De donde se sigue que el hombre es tanto más auténtico en la realización de su propia existencia cuanto sus actos intencionales interpretativos estén orientados en función del “otro”, sus hermanos. En otros términos, lo único que Dios revela al hombre es su voluntad, y éste la percibe y acoge al interpretar su existencia, puesta por Dios, existiendo con autenticidad.

- Por eso, el *tercer* elemento –el *objeto revelado*– o la acogida auténtica del acto creador continuo, o su voluntad.

De esta comprensión de la revelación primigenia y esencial se desprende en gran manera el proceder metódico de la teología rahneriana, a saber, el método antropológico trascendental.

Si tenemos en cuenta el rumbo, de hecho, de la revelación de Dios autocomunicándose al hombre, en los dos testamentos, y su acogida e interpretación por parte de Israel y la Iglesia primitiva –empleando con severidad y precisión todos los métodos exegéticos hoy disponibles– entonces se podría percibir la revelación de la voluntad de Dios especialmente en la “tradición” testimoniada en los textos de la Biblia.

Entendemos por tradición y su movimiento histórico, el actuar continuo de Dios mismo en la comunidad, que es, a su vez, considerada por la misma Biblia como continuamente vigente, pero también sucesivamente reinterpretada en la existencia misma de la comunidad, siempre a partir de situaciones concretas, en las cuales se percibe una nueva experiencia de la voluntad de Dios, o *experiencia trascendental* que se interpreta en nuevos comportamientos ético-sociales y se expresa y se promueve en el culto, como norma para la comunidad.

Si desde este acontecer de la revelación de la voluntad de Dios en Israel y la Iglesia primitiva nos trasladamos al campo actual de una teología históricamente situada, y tomamos como criterio normativo básico el proceder del acto creador continuo como voluntad de Dios y su interpretación y promoción en los dos Testamentos, tendríamos que la tarea de la teología sigue siendo siempre la *audición* de la revelación de la voluntad de Dios autocomunicándose, en determinada sociedad con su cultura, o en determinada agrupación humana, o en fin, en un preciso comportamiento humano.

En estos campos que son objeto de la teología se da *siempre* un actuar continuo de Dios creador, desde el interior de los individuos, que constituye la estructura *dada* de la existencia humana. Sin embargo, esta estructura es interpretada por el hombre, al ponerla en acción por medio de sus operaciones intencionales categoriales que inevitablemente proceden; o en la misma dirección del acto creador continuo autotrascendiéndose en “los otros”; o bien, encerrándose en el ámbito de su propia finitud y por tanto moviéndose según la lógica del *pecado, la carne y el mundo*, según Pablo.

Esto quiere decir que es función propia del teólogo conocer esa realidad “categorial” constatable valiéndose de todas las mediaciones teóricas, con el fin de descubrir no sólo los alcances de lo categorial, sino sus motivaciones estructurales profundas. En otras palabras, la *experiencia de lo categorial* es reflejo auténtico del acto creador de Dios o su voluntad, o bien es el reflejo del poder de la finitud que lo encierra en sí mismo, en el ámbito estrecho de su propio límite finito, víctima de su propio juego de intereses.

En este proceder *inevitablemente ambiguo* del ser humano la tarea del teólogo será diferenciar las motivaciones profundas del comportamiento humano y discernirlas bajo el criterio fundamental de la revelación en su totalidad, a saber, la autotrascendencia del hombre, cada vez más comprometido e incondicional con relación al “otro”, o sea, es el proceder categorial histórico y auténtico, y por tanto, reflejo constatable y claro del acto creador continuo o voluntad de Dios; o más breve, si lo categorial, y cuál en concreto, es signo diáfano de una *experiencia trascendental*, coexperimentada y concomitante con lo categorial. Así, pues, en una real *experiencia de Dios* lo que se experimenta en forma directa es la percepción, por nuestras facultades humanas, de nuestras *propias* operaciones categoriales en cuanto orientadas en la misma dirección del acto creador continuo, o voluntad de Dios.

Justamente, en este campo de la *experiencia trascendental* el tratamiento metódico de Rahner alcanza su función más básica, a saber, llegar por medio de un sucesivo *interrogarse* sobre el estado actual del hombre en el ejercicio de su propia existencia por medio de sus operaciones intencionales categoriales, hasta llegar a diferenciar este proceder categorial según sus motivaciones profundas y así poder discernir, con los criterios de la revelación –audición de la revelación que Dios hace de sí mismo a cada hombre– cuál sería allí la tendencia del acto creador continuo o voluntad de Dios, o sea, cuál sería la *experiencia trascendental* concomitante y coexperimentada en lo categorial discernido.

Por eso lo propio de la teología será, entonces, trasladar esa subyacente experiencia al plano de una conciencia ya teórica, que la tematice y la sistematice, preocupándose por seguir el mismo proceder epistemológico que es posible descubrir en la revelación normativa; y finalmente la expone como un saber humano que ilumina la auténtica función del hombre en su medio, según el propósito de Dios creador (Rahner, 1967: 22).

El método antropológico trascendental de Rahner no es propiamente una nueva teología, ni propone directamente determinados contenidos. Es sencillamente un *modo* de proceder dentro de la teología como ciencia. Siempre su objetivo es llegar a la *audición* de la revelación de la voluntad de Dios, no sólo al interior de la revelación normativa y oficial, sino en toda situación de la existencia humana. Pero esa revelación sólo es perceptible dentro del plano de la historia, a través del proceder humano categorial.

De allí, entonces, que el dinamismo interno del método sea movido por una conducente manera de *interrogar lo categorial* de determinadas situaciones humanas, según sus motivaciones profundas, y diferenciar, por medio de los criterios fundamentales de la revelación normativa, las tendencias básicas de lo trascendental, o sea, el acto creador continuo que establece la estructura de la existencia humana aconteciendo personalmente en ella.

En otras palabras, se trata de hacer de una determinada situación humana un *lugar teológico*, esto es, un lugar donde –según los criterios de la revelación oficial– Dios está manifestando su voluntad y por tanto, de por sí *normativo*, cuyo rumbo es necesario promover responsablemente dentro de la comunidad cristiana.

BIBLIOGRAFÍA

- LONERGAN, BERNARD, *Método en teología*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1994.
- RAHNER, KARL, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Ed. Herder, Barcelona, 1984.
- RAHNER, KARL, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, Ed. Herder, Barcelona, 1963.
- RAHNER, KARL, *Erinnerungen im Gespräch mit Meinold Krauss*, Herderbücherei, Herderverlag, 1984a.
- RAHNER, KARL, "Fundamentación general de la protología y de la antropología teológica", en *Mysterium Salutis, Manual de teología e historia de salvación*, Vol. II, Tomo I, Ed. Cristiandad, Madrid, 1969.
- RAHNER, KARL, *Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger*, RSR, 30, 1940.
- RAHNER, KARL, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Ed. Herder, Barcelona, 1967.
- ROBERTS, LOUIS, *Karlo Rahner, sa pensée, son oeuvre, sa méthode*, Ed. Mame, Paris, 1969.
- VORGRIMLER, HERBERT, *Entender a Karl Rahner, Introducción a su vida y su pensamiento*, Ed. Herder, Barcelona, 1988.
- VORGRIMLER, HERBERT, *Vida y obra de Karl Rahner*, Ed. Taurus, Madrid, 1965.
- WEGER, KARL HEINZ, *Karl Rahner, Introducción a su pensamiento teológico*, Ed. Herder, Barcelona, 1982.