

CRÍTICA A LA VISIÓN RAHNERIANA DE LA FE

Fabrizio Renzi

Fabrizio Renzi es doctor en *Scienze del Testo. Sezione Scienze filosofiche* por la Universidad de Siena, donde obtuvo también un *Master Scientifico Culturale in Filosofia*. Ha sido investigador de la Fondazione Centro Studi Campostrini de Verona y secretario general de la International Science and Commonsense Association (ISCA). Actualmente es docente a tiempo completo en la Universidad Católica San Pablo de Arequipa (Perú). Especialista en metafísica, filosofía de la religión y teoría del conocimiento, ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas. Entre sus publicaciones científicas se encuentran también tres monografías.

RESUMEN

En Rahner, el lugar de la verdad no es el juicio con el que el individuo se conforma con un aspecto de la realidad, sino que es la realidad misma en su dimensión trascendental. El rechazo de la verdad como adecuación se refleja en el modo en el que se concibe la fe. Para el teólogo de Friburgo, el acto de fe no es la adhesión del creyente a un específico enunciado que tiene por objeto una *res* no evidente al creyente mismo. La teología rahneriana interpreta las verdades sobrenaturales como una autointerpretación de la experiencia trascendental. Eso significa que cuando el hombre escucha la Palabra Divina, no aprende nada sorprendente, sino que se limita a tomar conciencia de algo que ya ha experimentado. Una

forma de negar la tesis de que nuestro conocimiento de la historia de la salvación es una aplicación de la trascendentalidad humana consiste en establecer una comparación entre la experiencia trascendental de la que habla Rahner y el conocimiento metafísico de Dios. Este último conocimiento, justo en cuanto resultado de una inferencia y no de una aprensión inmediata, implica una Trascendencia tal que permite aquella particular Revelación histórica capaz de sorprender a los que la reciben.

Palabras clave: Verdad, fe, teología, trascendental, metafísica

Heidegger, durante un seminario que tuvo lugar en Zürich en 1951, en respuesta a los estudiantes dijo que «si escribiera todavía una teología, cosa que a veces he estado tentado de hacer, la palabra “ser” no figuraría allí» y que «la fe no tiene ninguna necesidad del pensamiento del ser»¹. Todos aquellos autores que, a la hora de analizar la fe cristiana, adoptaron el enfoque heideggeriano habrían tenido que reflexionar cuidadosamente sobre estas palabras². A propósito de la influencia que el autor alemán ha ejercido en los más variados ámbitos disciplinares, Giorgio Penzo escribe:

«La herencia que Heidegger deja a la cultura de nuestro tiempo no afecta solo al ámbito estrechamente filosófico, sino incluso al de la literatura, de la historia, de la ciencia y de modo particular al de la teología. Eso puede parecer extraño, puesto que en sus escritos Heidegger no se cansa de proteger su pensamiento de caer en el ámbito teológico»³.

1 Citado por Eusebi Colomer, *Historia y evolución del problema de Dios en la teología protestante*, en Instituto Fe y Secularidad (ed.), *Convicción de fe y crítica racional*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1973, p. 623. Véase también María del Águila Solá Díaz, “Metafísica y Teología: dos caras de la ontificación de Dios en Heidegger”, en *Thémata*, n. 38, Sevilla 2007, pp. 255-264.

2 Antonio Livi evidencia que hay una teología que, adoptando el lenguaje heideggeriano, «confunde a Dios con lo “divino”, la revelación de Dios con “la verdad del ser” que se manifiesta escondiéndose y se esconde manifestándose» (Antonio Livi, *Vera e falsa teologia. Come distinguere l'autentica “scienza della fede” da un’equivoca “filosofia religiosa”*, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma 2012, p. 183).

3 Giorgio Penzo, “Se l’essere sia capace di Dio. Riflessioni inattuali sulla secolarizzazione nella problematica di M. Heidegger”, en *Archivio di filosofia*, n. 57, Roma 1989, p. 159. Los pasajes de los volúmenes que no son publicados en español han sido traducidos por mí.

Uno de los teólogos prominentes que heredaron el pensamiento de Heidegger es, sin duda, Karl Rahner⁴. Si Heidegger se esfuerza por determinar la originalidad del ser meditando (largo tiempo) sobre el concepto común de ser que Brentano utiliza para deducir las categorías aristotélicas⁵, Rahner cree encontrar en este mismo concepto común un conocimiento de carácter apriórico y atemático, capaz de superar lo “categorial”, o sea, capaz de preceder todo conocimiento empírico (particular y singular)⁶. De manera similar a lo que ocurre en la filosofía heideggeriana y también en la teología rahneriana, el ser no se distingue del pensamiento. Partiendo de la doctrina escolástica de los trascendentales según la cual el ente y la verdad se convierten, el teólogo de Friburgo sostiene:

4 El mismo Rahner escribe en referencia a su deuda hacia Heidegger: «Como teólogo diría que de Heidegger no he podido recibir gran influjo en mi campo específico porque sobre estos asuntos él no escribió ni siquiera una frase. Por el contrario, en cuanto al modo de pensar, al coraje de poner en cuestión muchas ideas tradicionales consideradas obvias, en cuanto al esfuerzo de insertar en la teología cristiana de hoy también la filosofía moderna; aquí he tomado algo de Heidegger y por ello estaré siempre agradecido» (Karl Rahner, *Erinnerungen: im Gespräch mit Meinold Krauss*, Mainz Matthias-Grünwald-Verl., Mainz 2001, p. 49; citado por Carlos Schickendantz, “La relación entre Martin Heidegger y Karl Rahner. Una recepción y diferenciación todavía por escribir”, en *Teología y Vida*, n. 49, Santiago de Chile 2008, p. 381). Se podría decir que Heidegger no ha escrito ni siquiera una frase de teología, porque es consciente de su modo de pensar.

5 Como Franco Volpi subraya acertadamente, Heidegger, siguiendo las huellas del intento brentaniano de clasificar las categorías aristotélicas a partir del *concepto común de ser*, siempre ha advertido la necesidad de *reconducir* la multiplicidad de los significados del ser a un significado unitario. Desde este punto de vista, el filósofo alemán asume una posición que va abiertamente *contra* Aristóteles. Según él, la tesis aristotélica que consiste en *referir* todas las categorías a la primera de ellas, o sea, a la sustancia, representa una manera insatisfactoria de enfrentar dicho problema, de hecho en última instancia una manera de no enfrentarlo en absoluto. Véase Franco Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Editori Laterza, Bari 2010, pp. 24-29 y pp. 130-132. En cuanto a la interpretación brentaniana de la doctrina aristotélica de las categorías, véase Franz Brentano, *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles*, Trad. al español de M. Abella, Encuentro, Madrid 2007.

6 Rahner, como Heidegger, a la hora de interpretar el concepto de ser, no tiene en cuenta la lección de Suárez según la cual, el ser no es uno con unidad real o entitativa. El teólogo de Friburgo, haciendo preceder el concepto en cuestión a todo conocimiento empírico y particular, no cumple —para decirlo con las palabras del mismo pensador de Granada— una «suficiente enumeración» (Francisco Suárez, *Disputaciones metafísicas*, II.2.8). Es el conocimiento del ser el que presupone el de las cosas y no al revés. Por otra parte, Rahner, interpretando o mejor dicho, deformando el pensamiento de Tomás de Aquino de acuerdo con el planteamiento de Kant y Maréchal, toma abiertamente distancia de Suárez. Afirma explícitamente en *Sobre la Inefabilidad de Dios*: «En su totalidad, he apreciado más la filosofía tomista interpretada por Maréchal que el Suarismo, en el que me formé primeramente» (Karl Rahner, *Sobre la Inefabilidad de Dios: Experiencias de un teólogo católico*, Trad. al español de C. Ruiz-Garrido, Herder, Barcelona 2005, p. 24).

«La esencia del ser es conocer y ser conocido en una unidad primigenia, a la que a nosotros nos place designar como un estar consigo (*Bei-sich-sein*), como estado de luminosidad (*Gelichtheit*), “subjetividad”, “comprensión del ser” de los entes»⁷.

Si Heidegger se esfuerza por determinar la originalidad del ser meditando (largo tiempo) sobre el concepto común de ser que Brentano utiliza para deducir las categorías aristotélicas, Rahner cree encontrar en este mismo concepto común un conocimiento de carácter apriórico y atemático, capaz de superar lo “categorial”, o sea, capaz de preceder todo conocimiento empírico (particular y singular).

Rahner habla de una «experiencia trascendental», de una «apertura apriorística del sujeto al ser en general»⁸. De ahí la pregunta: la “subjetividad” de la que habla Rahner, ¿es realmente —como sustenta Daniele Silvestri⁹— algo diferente del indistinto ser heideggeriano? ¿A la luz de la distinción entre *adaequatio rei et personae* y *adaequatio intellectus ad personam*¹⁰, se puede avanzar la hipótesis exegética

7 Karl Rahner, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Trad. al español de A. Esteban Lator Ros, Herder, Barcelona 1976, p. 60. Encontramos una postura análoga a la de Rahner en la Escuela de Milán, donde se calificó a la fe como “trascendental” y quiso incluirla dentro de un discurso destinado a hacer que la fe fuera algo “posible” o hasta “necesario”. Véase Giuseppe Colombo (ed.), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milán 1985.

8 Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Trad. al español de R. Gabás Pallás, Herder, Barcelona 1979, p. 54.

9 Daniele Silvestri, *La testimonianza*, «Dialegethai. Rivista telematica di filosofia», 5, disponible en: <http://mondodomani.org/dialegethai/>, 2003.

10 La distinción entre *adaequatio rei et personae* y *adaequatio intellectus ad personam* tiene que ver con la verdad testimonial. En cuanto a la primera fórmula, Daniele Silvestri escribe «Y es precisamente la persona del testigo a la que nos hemos dirigido para comprender su relación con la verdad, la que nos conduce a la verdad misma a través de la última frontera de la *adaequatio rei et personae* que es el martirio» (Daniele Silvestri, *La testimonianza*, ob. cit.). La fórmula en cuestión, si por un lado, permite dar luz sobre el papel fundamental que juega el testigo en el ámbito del conocimiento testimonial, por otro, corre el riesgo de hacer perder de vista el papel igualmente fundamental que, en el ámbito de dicho conocimiento, juega la *concreta* persona que escucha al testigo. Por lo tanto, propongo que se utilice una fórmula diferente: no *adaequatio rei et personae*, sino *adaequatio intellectus ad personam*. En esencia, reemplazar la fórmula utilizada en el pasaje apenas citado con la que yo propongo significa interpretar la verdad testimonial, no como una verdad *trascendental* (abstracta y genérica), sino como una verdad *lógica* entendida como propiedad de un *determinado*

según la cual los “cristianos anónimos”, de los que habla el teólogo de Friburgo, quedan en el fondo subordinados al “campo de fuerzas” de una verdad impersonal?¹¹. En cuanto a la cuestión acerca de la indistinción entre pensamiento y ser, hay que subrayar que Rahner se muestra especialmente sensible ante una idea de Heidegger. Según este último, la tradición metafísica, aunque ha localizado la primacía óntico-ontológica del ser-ahí con respecto a cualquier otro ente, no habría llegado hasta el punto de agarrar o cuando menos, problematizar suficientemente el ser-ahí mismo considerado en su estructura puramente ontológica. En otras palabras, el teólogo de Friburgo prohija la exigencia heideggeriana de trasladar del plano cognitivo-intencional al ontológico-existencial la conocida tesis clásica según la que el alma es en cierto sentido todas las cosas («ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἔστι πάντα»¹², dice Aristóteles, «*anima est quodammodo omnia*»¹³, repite Tomás de Aquino)¹⁴. Rahner afirma:

y situado sujeto que acoge el testimonio de los demás. Básicamente, mi intención es la de reformular, en referencia al conocimiento específico adquirible por medio de un testimonio, la notoria distinción medieval entre la expresión *adaequatio rei et intellectus* (verdad trascendental) y la expresión *adaequatio intellectus ad rem* (verdad lógica). En cuanto a esta distinción, Livi escribe: «El término “verdad”, aquí usado a propósito de los fundamentos del conocimiento, debe ser entendido en el contexto de la lógica alética, a la luz de la cual se desarrolla toda mi exposición. Efectivamente, en un contexto de lógica alética, por “verdad” debe ser entendido solo esto: la *calidad (positiva) de un juicio correctamente formulado*. Pues, el término “verdad” se toma como lo abstracto (lo genérico, lo impersonal), que sirve solo si se refiere a lo concreto: y lo concreto, en este caso específico, es el acto de la mente a través del cual un *determinado sujeto pensante* expresa, en un *determinado momento* de su vida consciente, la certeza de poder hacer una *determinada afirmación* (lo enunciado como forma) sobre un *determinado aspecto de la realidad* (lo enunciado como materia). La conciencia de la que hablo la adquiere el sujeto como consecuencia del control que él ha podido efectuar acerca del propio proceso cognitivo en referencia a aquel determinado aspecto de la realidad (reflexividad, autoconciencia, *Selbstbewusstsein*), para revelar cuáles son los elementos de juicio en su posesión en aquel determinado momento y qué le permiten pensar sobre lo que ha conocido» (Antonio Livi, *Filosofía del senso comune. Logica della scienza e della fede*, Leonardo da Vinci, Roma 2010, p. 89).

11 En el fondo, Heidegger reduce completamente la efectiva verdad concreta del sujeto cognoscente en la verdad trascendental del ser en general. En este sentido, se puede referir lo que Lévinas dice acerca del ser también a la verdad de la que habla el filósofo alemán. Leemos en *De la existencia a lo existente*: «Esa “consumación” impersonal, anónima, pero inextinguible del ser, esa que murmura en el fondo de la nada misma, la fijamos mediante el término *hay*. El *hay*, en su rehusarse a tomar una forma personal, es el “ser en general”» (Emmanuel Lévinas, *De la existencia al existente*, Trad. al español de P. Peñalver, Madrid, Arena Libros, Madrid 2000, p. 62). Tomando en préstamo otra expresión de Lévinas, se podría decir también que el filósofo alemán acaba por elaborar un pensamiento que subordina lo humano al «campo de fuerzas» (Emmanuel Lévinas, *El tiempo y el otro*, Trad. al español de J. L. Pardo Torío, Paidós, Barcelona 1993, p. 84) de una verdad impersonal.

12 Aristóteles, *Anima*, Γ 8, 431 b 21.

13 Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 1.

14 En cuanto a la explícita conexión entre la primacía óntico-ontológica del ser-ahí y la tesis según la que el alma es en cierto sentido todas las cosas, véase Martin Heidegger, *Ser y tiempo*,

«Desde la experiencia original que el hombre uno tiene de sí mismo puede decirse: *espíritu* es el hombre uno en cuanto que llega a sí en un absoluto estar-dado-a-sí-mismo y precisamente porque está siempre referido a lo absoluto de la realidad en general»¹⁵.

La convicción de que el hombre “está siempre referido a lo absoluto de la realidad en general” está vinculada a una interpretación errónea de la tomista *reditio completa* del sujeto cognoscente. Al contrario de lo que afirma el teólogo de Friburgo, la inteligencia humana, aunque puede —como las sustancias angélicas— volver a sí misma en el *plano del ser*, siendo una forma subsistente, no puede volver a sí misma en el *plano de la operación*¹⁶ y esto simplemente por el hecho de que ella, teniendo que pasar de la potencia al acto, exige la intervención de una especie inteligible que se produzca en ella como consecuencia de la acción de un agente externo. No se da ninguna «primigenia unidad “unificante” del ser y del conocer»¹⁷ de carácter trascendental capaz de preceder toda experiencia singular y por lo tanto, ninguna confusión entre el plano del ser y el de la operación en referencia a nuestra inteligencia, sencillamente porque esta última no puede conocerse a sí misma a través de la misma esencia —intuitivamente diría Descartes¹⁸— sino que puede conocerse a sí misma solo a través de un acto de reflexión, o sea, solo después de haber conocido un *objeto diferente* de sí misma¹⁹. Además, —sustenta Rahner, siempre

Trad. al español de J. Eduardo Rivera. Trotta, Madrid 2003, § 4. Véase también Jaime Mercant Simó, “La cuestión del ser en la *metaphysica cognitionis* de Karl Rahner”, en *Espíritu*, n. 150, Barcelona 2015, p. 251.

15 Karl Rahner, *Escritos de Teología*, tomo V: Nuevos escritos, Trad. al español de J. Aguirre, Taurus Ediciones, Madrid 1964, p. 187.

16 El plan del ser tiene que ver con la subsistencia. Una forma (acto), mientras se expande sobre la materia (potencia) que perfecciona en la medida en que le comunica el ser, vuelve sobre sí misma en la medida en que posee el ser en sí misma. El Aquinate escribe: «*redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa*» (Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 2, ad 1). El plan de la operación concierne al acto por medio del cual se actualiza una potencia operativa o facultad. En este sentido, hay que subrayar que la inteligencia humana no es una potencia operativa siempre en acto, y eso porque sus operaciones requieren la colaboración de la sensibilidad, que constituye una facultad receptiva externa.

17 Karl Rahner, *Espíritu en el mundo: Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, Trad. al español de A. Álvarez Bolado, Herder, Barcelona 1963, p. 85.

18 Como Jacques Maritain demuestra, la gnoseología cartesiana no es aplicable al hombre, sino a las sustancias angélicas. Véase Jacques Maritain, *Le songe de Descartes*, Buchet-Chastel, París 1932.

19 Rahner puede sobreponer el plan del ser al de la operación, porque no concibe el alma humana —aristotélicamente hablando— como la forma de un cuerpo orgánico, sino como un espíritu que toma posesión de un cuerpo. Desde este punto de vista, la obra titulada *Espíritu en el mundo* o el capítulo V titulado *El hombre como espíritu* de la obra *Oyente de la palabra* son

siguiendo a Heidegger— que solo aparentemente la verdad es la concordancia de una afirmación con su contenido objetivo. Como en el filósofo de la Selva Negra, así en el teólogo de Friburgo, la verdad se configura como un genérico “dato en sí mismo” y no como la particular propiedad de un determinado y situado sujeto que piensa correctamente en un determinado momento²⁰. Para ambos, el lugar de la verdad no es el juicio con el que el individuo se conforma en determinadas circunstancias con un particular aspecto de la realidad, sino que es la realidad misma en su dimensión trascendental²¹.

Para el teólogo de Friburgo, el acto de fe no es la adhesión del creyente a un específico y particular enunciado que tiene por objeto un *res* no evidente al intelecto del creyente mismo, sino evidente al del testigo.

El rechazo de la verdad como “adecuación veritativa” se refleja necesariamente en el modo en el que se concibe la fe entendida en su acepción testimonial. Rahner, rechazando la verdad como “*adaequatio intellectus ad rem*”, rechaza consecuentemente la idea de que la fe implica «una serie de singulares actos intelectuales relativos a objetos conceptualmente determinados o delimitados [...], los que [...] son propuestos por el predicador en nombre de Cristo de forma verbal y gestual»²². Para el teólogo de Friburgo, el acto de fe no es la adhesión

especialmente significativos. Con respecto a esto, resultan sugestivas las palabras de Ignacio Andereggen: «Estos filósofos conciben al individuo como una especie de espíritu que posee un cuerpo. Este es el verdadero problema pero sabemos que los espíritus que poseen un cuerpo no son buenos» (Ignacio Andereggen, “G. W. F. Hegel e M. Heidegger: prodromi filosofici del pensiero teologico”, en S. M. Lanzetta (ed.), *Karl Rahner. Un’analisi critica. La figura, l’opera e la recezione teologica di Karl Rahner (1904-1984)*, Cantagalli, Siena 2009, p. 39). En lo que respecta a la interpretación rahneriana de Tomás de Aquino son relevantes las palabras de Cornelio Fabro, cuando habla de «depravación hermenéutica del tomismo» (Cornelio Fabro, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, EDIVI, Segni 2011, p. 7).

²⁰ Véase Karl Rahner, *Nuovi saggi*, vol. II, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, 1975, p. 290.

²¹ En lo que concierne a las críticas a la concepción rahneriana de la verdad véase, entre otros, Bernhard Lakebrink, *Die Wahrheit in Bedrängnis*, Christana-Verlag, Stein am Rhein 1986, pp. 45-47 y Jürgen Vjigen, *Karl Rahner und Thomas von Aquin – Einige philosophische Bemerkungen zur Sache*, en D. Berger (ed.), *Karl Rahner - Kritische Annäherungen (Quaestiones non disputatae, Band VIII)*, Siegburg 2004, pp. 135-149.

²² Giovanni Cavalcoli, *Karl Rahner. Il Concilio tradito*, Fede & Cultura, Verona 2014, p. 71.

del creyente a un específico y particular enunciado²³ que tiene por objeto un *res* no evidente al intelecto del creyente mismo, sino evidente al del testigo. Como escribe el *Curso fundamental sobre la fe*:

«Nuestra fe permanece ligada al testimonio apostólico. Mas por diversas razones, esta dependencia se interpretaría falsamente si quisiéramos entenderla según el modelo profano de la “fe” cotidiana en un suceso en el que no hemos estado presentes y que sin embargo, aceptamos porque quien afirma haberlo vivido nos parece “fidedigno”»²⁴.

Rahner no reconoce la efectiva estructura lógica que pertenece al acto de fe (la estructura por la cual el acto en cuestión da lugar a un conocimiento adquirible *de manera indirecta*). Para el teólogo de Friburgo, en efecto, en el ámbito del conocimiento por medio de un testimonio, no juega ningún papel determinante la autoridad de otros sujetos. A este respecto, es relevante apreciar que el rechazo del “modelo profano de la fe” conduce a Rahner a entrar en conflicto directo con Agustín. Leemos en el tomo V de los *Escritos de Teología*:

«¿Quién no ha oído ya la frase de Agustín (y quizás la haya repetido también) que no creería en el Evangelio, si no le moviese a ello la autoridad de la Iglesia? [...] No se puede [...] decir sin más ni más, teórica y existencialmente (al menos en la mayoría de los casos), que se cree *en* el Evangelio porque se cree (en) la Iglesia. Más bien se cree (en) esta, a pesar de la sentencia de Agustín, porque se cree en el Evangelio»²⁵.

No tiene sentido seguir hablando de testimonio en el ámbito de una concepción según la cual es el mismo Evangelio el que sustenta la autoridad. ¿Qué valor real debe atribuirse al testimonio apostólico si Agustín no tiene razón, cuando dice que nosotros no podemos tener fe en Dios si previamente no nos encomendamos a la autoridad del único sujeto fundado y autorizado por Cristo a proponer las verdades

23 Sobre la verdad expresada en una proposición, Rahner sostiene: «La convicción más verdadera, objetivada en proposiciones y doctrinas no constituye todavía una garantía de que se “está en la verdad” de la existencia» (Karl Rahner, *Escritos de Teología*, tomo VI, Ediciones Cristiandad, Trad. al español de J. Aguirre, Ediciones Cristiandad, Madrid 2007, p. 53).

24 Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, ob. cit., pp. 322-323.

25 Karl Rahner, *Escritos de Teología*, ob. cit., pp. 389-390.

de fe?²⁶. Por otra parte, el hecho de que estas preocupaciones tengan su razón de ser viene confirmado por las mismas palabras de Rahner, quien admite:

«La religión, tal como la conocemos, [...] como religión de un libro inspirado que procede de Dios, como religión de una palabra determinada que debe expresar a Dios, a diferencia de otras palabras, como religión de determinados profetas y portadores de la revelación autorizados también por Dios, como religión incluso de un Papa, que se llama representante de Jesucristo [...]; una religión así [...] parece inconciliable de antemano con nuestro enfoque trascendental»²⁷.

¿De qué manera puede hablar el teólogo de Friburgo de una fe ligada al testimonio de los apóstoles y al mismo tiempo, de la imposibilidad de conciliar su punto de vista trascendental y la religión cristiana entendida tradicional y comúnmente como religión de determinados portadores de la Revelación? Aunque Rahner use el verbo “parece”, se pueden tener serias dudas acerca de la posibilidad de explicar la apariencia de tal inconciliabilidad²⁸.

La teología rahneriana interpreta las verdades de fe como una «necesaria, pero histórica, objetivante, autointerpretación de la experiencia trascendental»²⁹. Dado que, para el teólogo de Friburgo, «nada puede entrar en el hombre de fuera que no esté ya presente en él de modo atemático»³⁰, la Revelación cristiana para él, no sería más que un tipo de verbalización categorial de lo que ya está incluido apriorísticamente de modo atemático en el hombre. Eso significa que cuando el hombre escucha la palabra de Dios, no aprende nada nuevo y sorprendente, sino que se limita a tomar conciencia de algo

26 Jesucristo confió a los apóstoles la tarea de anunciar el Evangelio a toda criatura. «El que los escucha a ustedes, me escucha a mí; el que los rechaza a ustedes, me rechaza a mí; y el que me rechaza, rechaza a Aquel que me envió» *Lc* 10,16). El colegio apostólico se perpetúa a lo largo del tiempo en el colegio episcopal. La *Dei Verbum* afirma: «El oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios escrita o transmitida ha sido confiado únicamente al Magisterio vivo de la Iglesia, cuya autoridad se ejerce en nombre de Jesucristo» (Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, Constitución dogmática sobre la Divina Revelación, 18 de noviembre de 1965, 10).

27 Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, ob. cit., p. 107.

28 El hecho de que la perspectiva trascendental sea incompatible con la religión tal como se entiende comúnmente revela perfectamente que tal perspectiva está «impregnada e infectada de gnosticismo» (Giuseppe Siri, *Getsemani*, Fraternità della Santissima Vergine Maria, Roma 1987, p. 70).

29 Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, ob. cit., p. 189.

30 Leo Scheffczyk, *Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik*, MM Verlag, Aachen 1997, p. 246.

que ya ha conocido y experimentado, aunque aún no expresado. Leemos en el *Curso fundamental sobre la fe*: «No percibimos nada que sea plenamente inesperado y se halle por completo fuera de nuestro horizonte de experiencia y de nuestra posibilidad de verificación»³¹.

Dado que, para el teólogo de Friburgo, «nada puede entrar en el hombre de fuera que no esté ya presente en él de modo atemático», la Revelación cristiana para él, no sería más que un tipo de verbalización categorial de lo que ya está incluido apriorísticamente de modo atemático en el hombre.

Frente a esta perspectiva, ante todo se podría objetar lo siguiente: la Revelación cristiana entendida como mera expresión histórica de la experiencia trascendental conduce a desconocer el carácter de conocimiento *indirecto* de la fe en los Misterios revelados. La experiencia trascendental es necesariamente un conocimiento *directo*, y la *expresión* de un dato poseído ya *implícitamente de manera directa* no hace a este mismo dato un conocimiento adquirible *de manera indirecta*. Se trata de una objeción cuya validez puede ser comprendida si se tiene en cuenta precisamente lo que sustenta Rahner: entender la historia de la salvación como una historia que no aporta “algo plenamente inesperado” no significa en el fondo quedar sordos a lo que Cristo mismo proclama, cuando dice: «Yo hago nuevas todas las cosas»³². ¿En qué consiste la novedad del Evangelio si el hombre es un «oyente del mensaje cristiano»³³ de modo apriórico y estructural? El problema es que negar la radical novedad del Evangelio, necesariamente compromete el mismo papel desarrollado por el testigo que más que cualquier otro es digno de ser creído³⁴. Por lo tanto, en mi opinión, es lícito decir que la imposibilidad de conciliar el punto de vista trascendental y la religión cristiana tal como la entendemos tradicional y comúnmente no es solo aparente, sino también sustancial.

31 Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, ob. cit., p. 323.

32 *Ap* 21,5.

33 Karl Rahner *Curso fundamental sobre la fe*, ob. cit., p. 42.

34 Dicho con palabras del Nuevo Testamento, Cristo es «el Testigo fiel» (*Ap* 1, 5).

Según el estudio aristotélico sobre la retórica, en cada sistema comunicativo, los hablantes y los oyentes no se configuran como elementos extraños con respecto al objeto comunicado. Ahora, la perspectiva rahneriana es completamente incompatible con la que se puede asumir en referencia al discurso retórico, aunque *prima facie* se podría creer que entre las dos perspectivas hay algunas afinidades. Rahner escribe:

«Nosotros mismos no estamos pura y simplemente fuera de la experiencia de los testigos apostólicos. Y por otra parte (y esto es aquí decisivo), nosotros oímos este testimonio de los apóstoles con la esperanza trascendental de la resurrección de la que hemos hablado ya»³⁵.

El hecho de que todos los que forman parte de la Historia de la Salvación compartan unos con otros un mismo campo cognitivo no implica la existencia de una “esperanza trascendental”. Es cierto que no es legítimo «fijarse en los relatos de la resurrección como si fueran hechos aislados que interpretan la fe en cuanto realidad (testimoniada)»³⁶, pero también es cierto que tales hechos no son sencillamente la *aplicación* regional y especial de la «trascendentalidad sobrenatural del hombre como el momento fundamental de la constitución existencial de toda existencia humana»³⁷. Si así fuera —este es el problema (o mejor dicho uno de los problemas fundamentales que emergen de la teología rahneriana)—, estaría comprometida inexorablemente su radical contingencia y con ella su radical novedad con respecto a otros acontecimientos históricos y sociales que han afectado al hombre³⁸. Igualmente, el hecho de que Cristo ya se encuentre dentro de un preciso contexto histórico y social y que su figura no se pueda entender sin la historia de los judíos, no impide que su mensaje contenga elementos extraordinariamente sorprendentes. Leemos en la *Verbum Domini*:

³⁵ Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, ob. cit., p. 323.

³⁶ Vincenzo Di Pilato, *Consegnati a Dio. Un percorso storico sulla fede*, Città Nuova, Roma, 2010, p. 83.

³⁷ Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, ob. cit., p. 198.

³⁸ En mi opinión, la tesis de que los hechos o acontecimientos ligados a la Revelación son una aplicación de la trascendentalidad humana destruye o hace inconsistente la afirmación rahneriana según la cual, «la cuestión de la salvación no puede resolverse dejando de lado su historicidad y su constitución social» (Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, ob. cit., p.61).

«El misterio pascual de Cristo es plenamente conforme —de un modo que no era previsible— con las profecías y el carácter prefigurativo de las Escrituras; no obstante, presenta evidentes aspectos de discontinuidad respecto a las instituciones del Antiguo Testamento»³⁹.

Tal como se ha subrayado, «si los primeros testigos no hubieran tenido una experiencia tangible de Jesús, no se lograría deducir de las Escrituras *a priori*»⁴⁰.

Una forma de negar la tesis de que nuestro conocimiento de los hechos relacionados con la Historia de la Salvación es una *aplicación* de la trascendentalidad humana consiste en establecer una comparación entre la experiencia trascendental de la que habla Rahner y el conocimiento metafísico de Dios. En ambos casos, se trata de un conocimiento *implícito* que puede constituir la premisa o condición de posibilidad de la Revelación cristiana. Sin embargo, entre estos dos conocimientos hay una diferencia enorme, insalvable. La experiencia trascendental, al contrario del conocimiento metafísico de Dios, implica la «disolución de la Trascendencia teológica y el reconocimiento de la religión como un hecho exclusiva y definitivamente humano»⁴¹. Hablando de la postura de Rahner, Manfred Hauke destaca:

«La doctrina del conocimiento idealista en Rahner se combina con un acercamiento ontologista. Según el ontologismo, lo primero en sentido ontológico (Dios como el ser absoluto), es también la primera realidad de nuestro conocimiento: *primum ontologicum est primum cognitum*. Así el ontologismo confunde el ser abstracto, el *esse absolute*, el horizonte mental infinito, con el ser divino, el *esse absolutum*. Se confunde a Dios con el horizonte mental. Esta doctrina fue condenada por la Iglesia porque, a través de la confusión entre Dios y mundo, resbala hacia el panteísmo idealista. También Rahner no distingue entre *esse absolute* y *esse absolutum*. Identifica el horizonte

39 Benedicto XVI, *Verbum Domini*, Exhortación apostólica postsinodal, 30 de septiembre de 2010, 40.

40 Antonio Olmi, *Introduzione a: L'esortazione apostolica Verbum Domini (2010): prospettive di teologia dogmatica e pastorale*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2013, p. 13.

41 Enzo Paci, *Introduzione a: Heidegger, Che cos'è la metafisica*, Trad. al italiano, Bocca, Milán 1942, pp. 5-6.

trascendental, (*esse absolute*) con Dios mismo, (*esse absolutum*). Por lo tanto, se muestra una mezcla de diferentes niveles ontológicos con el peligro del panteísmo»⁴².

La trascendencia teológica permite un conocimiento *directo* de Dios, pero *no inmediato*. En este sentido, el conocimiento metafísico de Dios debe diferenciarse estrictamente tanto del que tenemos de nosotros mismos en cuanto sujetos como de las cosas que nos rodean. También en estos dos últimos casos se trata de la trascendencia pero esta es totalmente diferente de la que se puede atribuir a Dios (análogamente a como es totalmente diferente el misterio teológico del relativo a las cosas y a nuestra auto-conciencia)⁴³. Se trata de una distinción que Rahner no quiere considerar. Este último sostiene:

«La experiencia trascendental es la experiencia de la *trascendencia*. En esta experiencia se dan unidad e identidad de estructura del sujeto y con ello también la estructura última de todos los objetos pensables del conocimiento»⁴⁴.

El conocimiento metafísico de Dios no es una experiencia inmediata que deba entenderse como el horizonte último de la trascendencia del espíritu del hombre, sino que es el resultado de una mediación inferencial: de “las cosas visibles” llega a reconocer al “Artífice”⁴⁵.

42 Manfred Hauke, *Karl Rahner nella critica di Leo Scheffczyk*, en Serafino Lanzetta (ed.), *Karl Rahner. Un'analisi critica. Le figure, l'opera e la recensione. Teologia di Karl Rahner (1904-1984)*, ob. cit., p. 271.

43 Dios, del mismo modo que nuestra subjetividad y las cosas que encontramos en el mundo, es un misterio para nosotros. A propósito de la subjetividad, Maritain afirma: «La subjetividad en cuanto subjetividad no es conceptualizable, es un abismo incognoscible y es incognoscible tanto por medio de noción, de concepto o de representación, como por medio de ciencia, cualquiera que sea, introspección, psicología o filosofía» (Jacques Maritain, *Le songe de Descartes*, ob. cit., p. 72). También las cosas del mundo presentan para nosotros un carácter de algún modo enigmático. Estamos inmersos en el devenir y nos valemos de facultades que pasan de la potencia al acto. Por lo tanto, no podemos pretender tener un conocimiento completo de las cosas. Bajo este punto de vista, son correctas las consideraciones de Joseph Maréchal, el que, comentando el artículo 1 de la cuestión 16 de la *Suma teológica* de Tomás de Aquino, escribe: «En el mismo artículo se condena, en forma concisa pero formal, el falso intuicionismo que imagina entre sujeto y objeto, por encima de las relaciones físicas del ser, intercambios directos de luminosidades ideales, como si nuestras facultades cognoscitivas no fueran más que ventanas abiertas sobre lo “puro conocible”» (Joseph Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique: leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, Cahier V, Ed. Muséum Lessianum, Louvain-París 1926, p. 64). Hechas estas aclaraciones, en todo caso hay que destacar que es completamente erróneo equiparar los misterios de Dios con los que envuelven al yo o a las cosas.

44 Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, ob. cit., p. 38.

45 Las expresiones utilizadas aquí se encuentran en la Biblia, donde leemos: «Sí, vanos por naturaleza son todos los hombres que han ignorado a Dios, los que, a partir de las cosas visibles,

Ciertamente, «Rahner no niega que un dato empírico (un “objeto profano de la vida cotidiana”), pueda conducir al conocimiento de Dios, solo que para él esto se debe a que el objeto empírico suscita una conciencia que ya existe»⁴⁶. Ahora bien, la forma de entender el conocimiento de Dios que corresponde al hombre en virtud de sus recursos cognitivos (*de manera directa*), repercute sobre la forma de entender la misma Revelación. El conocimiento metafísico de Dios, justo en cuanto resultado de una mediación inferencial y no de una aprensión inmediata, implica una Trascendencia teológica (con respecto al mundo y a los sujetos humanos) tal que permite una real Revelación, *aquella* particular Revelación histórica capaz de sorprender a los que la reciben. En cambio, la identificación entre la “estructura del sujeto” y la “estructura última de todos los objetos pensables del conocimiento”, tal y como la confusión entre el plano del *ser* y el de la *operación*, en la medida en que comprometen la Trascendencia de Dios, no dejan espacio para la novedad del mensaje comunicado a través de la mediación testimonial de Cristo⁴⁷. El mismo Rahner dice que «la comunicación de Dios mismo» no debe entenderse «como si Dios en una revelación cualquiera dijera algo sobre sí mismo»⁴⁸. En otras palabras, en el teólogo de Friburgo, la Gracia salvadora no se basa en la confianza en la obra cumplida por la autoridad que más que cualquier otra es digna de fe, visto que en él «todo [es] gracia por el mero hecho

no fueron capaces de conocer a «Aquel que es», al considerar sus obras, no reconocieron al Artífice» (*Sab* 13,1). Rahner, con su concepción de la trascendencia, va en contra, no solo de la razón, sino también de la misma Escritura.

46 Giovanni Cavalcoli, *Karl Rahner. Il Concilio tradito*, ob. cit., p. 61.

47 Dado que el conocimiento metafísico de Dios es una premisa racional de la fe entendida en sentido tomista, Antonio Nitrola está equivocado cuando dice que Rahner supera, y con razón, la noción clásica de *praeambula fidei*. En referencia a tal noción, este estudioso habla de reducción clásica, pero en realidad la verdadera reducción viene representada precisamente por la “experiencia trascendental”. Véase Antonio Nitrola, “Una riflessione sul rapporto tra filosofia e teologia (seconda parte)”, en *Alpha Omega*, n. 3, Roma 2007, p. 462.

48 Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, ob. cit., p. 147. Es inútil decir que solo «la cristología trascendental es realmente posible porque existió realmente el Cristo histórico» (Amador Pedro Barrajón, “Karl Rahner e la questione antropologica. Problematiche e prospettive”, en *Alpha Omega*, n. 1, Roma 2005, p. 78). Téngase en cuenta que muchos autores han reconducido la concepción rahneriana del cristianismo al idealismo dialéctico o a Teilhard de Chardin. Véase entre los otros Otto Hermann Pesch, “Theologische Überlegungen zur ‘Vorsehung Gottes’ im Blick auf gegenwärtige natur- und humanwissenschaftliche Erkenntnisse”, en *CGG*, n. 4, Freiburg 1982, pp. 74-104; Leo Scheffczyk, *Evolution und Schöpfung*, en R. Speaman - R. Löw (ed.), *Evolutionismus und Christentum*, VCH (Civitas Resultate 9), Weinheim 1986, pp. 57-73; Hans Christian Schmidbaur, *Gottes Handeln in Welt und Geschichte*, Eos-Verlag, St. Ottilien 2003.

de ser»⁴⁹. De la Gracia y «de la íntima solicitud a ella, [se hace] un *constitutivo de la naturaleza humana*»⁵⁰.

Como el conocimiento de la Revelación, también la libertad y la responsabilidad del creyente deben ser entendidas, según Rahner, como una aplicación de la trascendentalidad humana. Asumiendo una actitud crítica hacia «la tradicional psicología escolástica», sostiene:

«También cuando decimos en nuestra vida cotidiana:
en tal ocasión y en tal otra fuimos libres, pero en aquella
otra ocasión probablemente no lo fuimos, no se trata de

49 Brunero Gherardini, *Natura e grazia: L'equivoco di Karl Rahner*, en Serafino Lanzetta (ed.), *Karl Rahner. Un'analisi critica. Le figure, l'opera e la recensione. Teologia di Karl Rahner (1904-1984)*, ob. cit., p. 44. Además, aquí leemos en referencia a la distinción rahneriana entre gracia y naturaleza: «En Rahner [...] la distinción de los dos planos es puramente lógica; de hecho todo está ya en el plano de la naturaleza. Es decir, todo parece hacerse eco del venerado mentor Martin Heidegger, el que, considerando al hombre como determinado únicamente por su existencialidad, define existenciales todos los componentes humanos, de todo tipo y nivel, por la única razón que todo viene medido y determinado por el tiempo». Sobre el tiempo, Livi escribe acertadamente: «La noción de tiempo, para Platón, para Aristóteles, para Agustín y para Santo Tomás, es una noción solamente relativa, categorial (el accidente “cuando”) y por lo tanto un predicable de las sustancias, o sea, de los entes: el tiempo no es otra cosa que la medida del cambio de los entes, la dimensión de las cosas de la experiencia inmediata y universal y no el ser mismo en su dimensión trascendental. La cosificación o hipostatización del tiempo (como del ser mismo), cumplida por Heidegger enseña con toda evidencia que su reflexión emplea términos deducidos desde la historia de la metafísica pero su trato especulativo no es específicamente metafísico sino, precisamente, fenomenológico, donde las “ideas” y las “esencias” toman el lugar de las “cosas”» (Antonio Livi, “Fabrio, la metafísica e la fenomenologia: da Brentano a Heidegger”, en *Aquinas*, n. 3, Roma 2012, p. 391).

50 Brunero Gherardini, *Natura e grazia: L'equivoco di Karl Rahner*, ob. cit., p. 45. Amador Pedro Barraón escribe: «Algunos autores como R. Gibellini, llaman al método rahneriano “antropológico-trascendental” donde “trascendental” indica el método y “antropológico” el contenido. Trascendental es entendido por la filosofía kantiana como lo que concierne a las condiciones de posibilidad de determinados conocimientos categoriales. La teología fija su mirada en el hombre en cuanto que él es el ser de la trascendencia. En virtud de la trascendencia de su espíritu, el hombre vive a la orilla del mar de misterio infinito». (Amador Pedro Barraón, “Karl Rahner e la questione antropologica. Problematiche e prospettive”, ob. cit., p. 73). Véase Rosino Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 1993, p. 245. Por otra parte, Barraón escribe: «El acto de conocer al hombre lleva a la unidad la diversidad de los datos que llegan por los sentidos. El cognoscente tiene que reducir a la forma lo que le llega en fragmentos. En la relación naturaleza-gracia el tema de la unidad en la diversidad sale a flote de nuevo. La naturaleza misma ya está como empapada por la gracia desde el interior, tiende a la autotrascendencia, que da a los actos meramente naturales un sentido y una dirección más elevada. La unidad entre la naturaleza y la gracia se da en el reconocimiento de su diversidad, pero esta diversidad no está siempre clara conceptualmente precisamente porque el mismo concepto de naturaleza es un concepto “residual”, que se queda en el hombre cuando no existe la gracia» (Amador Pedro Barraón, “Karl Rahner e la questione antropologica. Problematiche e prospettive”, ob. cit., p. 77).

un fenómeno regional junto a otros, el cual pueda hallarse inequívocamente de forma espacio-temporal, sino que se trata a lo sumo de la aplicación y concreción de una experiencia trascendental de la libertad»⁵¹.

En Rahner, «quien se acepta realmente a sí mismo, acepta el misterio»⁵². Por lo tanto, la libertad del creyente tal y como el teólogo de Friburgo la concibe, no consiste principalmente en la «individual y particular decisión libre, sino que es, ante todo, intrínseca dimensión del sujeto que está encomendado perennemente a sí mismo, disponiendo responsablemente de su propia existencia»⁵³. Ahora bien, en mi opinión, esta es una posición inaceptable. El conocimiento de la Revelación que tuvo lugar por medio del testimonio de Cristo no es un «tomar [libremente] conciencia de lo que actúa en el hombre, el pasar de un conocimiento genérico a uno específico»⁵⁴, sino un tomar libremente posición sobre el valor de verdad de lo que es comunicado por medio de ella. Si admitimos lo contrario, no solo vaciamos las verdades reveladas de su particular contenido doctrinal, haciendo indiferente su aceptación o su rechazo⁵⁵, sino que también acabamos por menospreciar la misma libertad del creyente, visto que un hombre es verdaderamente libre solo cuando tiene la posibilidad de tomar decisiones en conformidad con un *determinado* sistema de valores. Por otra parte, cabe destacar que la posición de Rahner es atribuible a la de Heidegger. En efecto, este último, al criticar

51 Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, ob. cit. p. 55.

52 Karl Rahner, *Escritos de Teología*, tomo V, ob. cit., p. 506.

53 Giorgia Salatiello, "Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale in Karl Rahner", en *Ignaziana*, n. 17, Roma 2014, p. 6.

54 Serafino M. Lanzetta, *Introduzione a: Karl Rahner: un'analisi critica*, en S. M. Lanzetta (ed.), *Karl Rahner. Un'analisi critica. La figura, l'opera e la recezione teologica di Karl Rahner (1904-1984)*, ob. cit., p. 9.

55 El hecho de que el fiel tenga que dar el propio asentimiento a determinados contenidos doctrinales, rechazando otros, se puede sacar por ejemplo, de las palabras de Pablo, quien dice: «Me sorprende que ustedes abandonen tan pronto al que los llamó por la gracia de Cristo, para seguir otro evangelio. No es que haya otro, sino que hay gente que los está perturbando y quiere alterar el Evangelio de Cristo. Pero si nosotros mismos o un ángel del cielo les anuncia un evangelio distinto del que les hemos anunciado, ¡que sea expulsado! Ya se lo dijimos antes, y ahora les vuelvo a repetir: el que les predique un evangelio distinto del que ustedes han recibido, ¡que sea expulsado! ¿Acaso yo busco la aprobación de los hombres o la de Dios? ¿Piensan que quiero congraciarme con los hombres? Si quisiera quedar bien con los hombres, no sería servidor de Cristo» (*Gál 1,6-10*). La condena de Pablo que concierne a la ortodoxia muestra que las verdades de fe tienen un particular contenido doctrinal que se contrapone con otros contenidos doctrinales.

la concepción tradicional de la verdad⁵⁶, critica al mismo tiempo también la concepción tradicional de la libertad: la verdad coincide con la libertad, que no debe ser entendida como libre albedrío, sino como aperturidad ontológica⁵⁷. Según Heidegger, la libertad no es una propiedad del hombre, análogamente a como la verdad no es una propiedad del enunciado (juicio). Leemos en *De la esencia de la verdad*: «Hacerse libre significa entender el ser en cuanto tal, entender que deja ser por vez primera al ente ser ente»⁵⁸.

Según Rahner, para conseguir la salvación,
es suficiente ser autoconsciente trascendentalmente,
o sea —visto que la autoconciencia trascendental
tiene que declinarse en términos de historicidad—
ser autoconsciente como sujeto espiritual integrado
en el actual contexto socio-cultural (con las premisas
filosóficas que pertenecen a tal contexto).

56 En *Ser y tiempo* Heidegger critica la tesis tradicional según la cual «el “lugar” de la verdad es el enunciado (el juicio)», denunciando el carácter derivado de la verdad entendida como «concordancia entre conocer y objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto)» (Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ob. cit., § 44). El filósofo alemán escribe: «El *Dasein*, en cuanto constituido por la aperturidad, está esencialmente en la verdad. La aperturidad es un modo de ser esencial del *Dasein*. “Hay” verdad sólo en cuanto y mientras el *Dasein* es. El ente sólo queda descubierto cuando y patentizado mientras el *Dasein* es» (Allí mismo).

57 Heidegger escribe: «Y precisamente porque la “verdad” es, en cuanto descubrir, un modo de ser del *Dasein*, puede estar sustraída a su arbitrio» (Allí mismo).

58 Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, Trad. al español de J. Alberto Ciria, Herder, Barcelona 2007, p. 67. La negación de la verdad como propiedad del juicio está ligada a la negación de su reflexividad y por lo tanto de su criticidad. En efecto, el juicio es un acto reflexivo, puesto que a través de él, el sujeto cognoscente se vuelve críticamente consciente de la relación de conformidad (*adaequatio*) entre él mismo y la cosa conocida. Ahora bien, siguiendo a Heidegger, Rahner escribe que el conocimiento reflexivo concierne directamente al concepto de una realidad, mientras que el acto originario del conocimiento y la libertad, aunque siempre contenga un elemento conceptual, concierne a la realidad misma. Véase Karl Rahner, *Nuovi saggi*, ob. cit., p. 378. A la luz de las consideraciones desarrolladas, se puede suponer que Rahner, subordinando la decisión individual a la libertad trascendental, compromete al mismo tiempo la misma criticidad que se puede atribuir al acto de fe, criticidad que ante todo consiste en la evaluación de la credibilidad del testigo. De ahí la necesidad de contraponer a la libertad y a la verdad del creyente de la que Rahner habla la verdad testimonial entendida como “*adaequatio intellectus ad personam*” y de la que se ha hablado aquí. En efecto, en esta última verdad, la libertad del creyente está ligada a una actitud realmente crítica.

Siguiendo las huellas de las tesis heideggerianas acerca de la determinación de la unidad del ser y acerca de la ontologación de la libertad, el teólogo de Friburgo subordina a «la unidad de la realización única de la existencia con libertad»⁵⁹ la verdad testimonial en cuanto sometida al libre albedrío, no solo con respecto al ejercicio de su acto, sino también y sobre todo con respecto a la determinación de su contenido⁶⁰. Si en Heidegger la asunción de responsabilidad no significa privilegiar una mejor condición desde el punto de vista moral⁶¹, en Rahner «la vida moral se reduce a una opción moral fundamental que es una necesaria orientación atemática hacia Dios, aunque de forma práctica y objetiva se elija contra Dios»⁶².

Según Rahner, para conseguir la salvación, es suficiente ser autoconsciente trascendentalmente, o sea —visto que la autoconciencia trascendental tiene que declinarse en términos de historicidad— ser autoconsciente como sujeto espiritual integrado en el actual contexto socio-cultural (con las premisas filosóficas que pertenecen a tal contexto). De ahí la famosa teoría de los cristianos anónimos según la cual, incluso los ateos están justificados sobrenaturalmente⁶³. El teólogo de Friburgo, creyendo superada la doctrina que ha sido transmitida por la Tradición sobre este punto, hasta escribe:

«Puede haber hombres que piensen que son ateos, mientras que en verdad afirman a Dios (por ejemplo en la decisión incondicionada de buscar honradamente lo verdadero, en la fidelidad al dictado absoluto de la conciencia), igual que por el contrario, hay también cristianos que en el nivel de los conceptos teóricos afirman la existencia de Dios, aunque la niegan en la médula de la existencia que se entiende a sí misma libremente»⁶⁴.

59 Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, ob. cit., p. 122.

60 La degradación rahneriana de la libertad entendida como la posibilidad de tomar decisiones en conformidad con un determinado sistema de valores recuerda el argumento de Heidegger según el cual «[no] puede agotarse el ser de la persona en ser sujeto de actos racionales regidos por determinadas leyes» (Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, ob. cit., § 10).

61 Véase Gianni Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Milán 2000, p. 42.

62 Serafino M. Lanzetta, *Introduzione a: Karl Rahner: un'analisi critica*, ob. cit., p. 10.

63 Véase Ignacio Andereggen, *G. W. F. Hegel e M. Heidegger: prodromi filosofici del pensiero teologico*, ob. cit., p. 33 y Giuseppe Lorzio, *Teologia fondamentale*, vol. 1, Città Nuova, Roma 2004, p. 365.

64 Karl Rahner, *Escritos de Teología*, tomo V, ob. cit., p. 520. A pesar de lo que piensa Rahner, la teoría de los cristianos anónimos es contraria a la enseñanza del Magisterio. Cavalcoli escribe: «Desde el inmediato postconcilio hasta pocos meses antes de su muerte, ocurrida en 1984, Rahner reafirmó innumerables veces su interpretación de *Lumen gentium* 16, según la cual en ese pasaje, se hallaría la tesis de que hasta los ateos se salvan. No entendía que el “conocimiento

¿La anonimidad de la que habla la teología rahneriana no es una forma de despersonalización del cristiano? A tal pregunta se puede contestar subrayando, no solo que el ser persona no puede prescindir de la posibilidad de *tomar libremente posición sobre la verdad*, sino que también el ser persona exige necesariamente el *tener un nombre*. Desde este punto de vista, puede ser oportuno confrontar la posición de Rahner con la de Joseph Ratzinger. Leemos, ante todo, en el *Curso fundamental sobre la fe*:

«El hacia dónde de nuestra experiencia de la trascendencia, para el que en cierto modo todavía estamos buscando un nombre, sigue estando presente como lo indenumerado, indelimitable e indisponible. De hecho todo nombre delimita, distingue, caracteriza algo, por cuanto —eligiendo entre muchos nombres— se da uno determinado a lo significado. El horizonte infinito (el hacia dónde de la trascendencia), la apertura —que no sostiene— de imposibilidades infinita de encontrar esto o lo otro determinado, no puede denominarse nuevo con un nombre que incluya este hacia dónde entre las realidades que se catan de cara a él y desde él»⁶⁵.

Teniendo en cuenta que en Rahner a los cristianos anónimos les corresponde un *Dios sin nombre*, leemos lo que dice Ratzinger sobre la “interpelación”. Después de haber subrayado que «“nombre” no es palabra que expresa conocimiento del ser, sino que hace que un ser sea “llamable” (*anrufbar*)»⁶⁶, el papa emérito sostiene:

implícito de Dios” no significa “ateísmo”. De hecho, un conocimiento implícito de Dios sigue siendo un conocimiento de Dios y no una negación de su existencia como es precisamente el ateísmo. Hablando de eso [...] el Concilio reafirma la severa condena tradicional que viene de la razón y de la fe. En el documento *Gaudium et spes*, hablando de la “Actitud de la Iglesia ante el ateísmo” (n. 21), el texto afirma que la Iglesia “no puede dejar de reprobado con dolor, pero con firmeza, como hasta ahora ha reprobado, esas perniciosas doctrinas y conductas, que son contrarias a la razón y a la experiencia humana universal y privan al hombre de su innata grandeza”. [...] Sin embargo, la traducción italiana, al n. 21, traduce equivocadamente, donde dice que la Iglesia “*si sforza tuttavia di scoprire le ragioni della negazione di Dio che si nascondono nella mente degli atei* [...]”. El texto parece dar a entender que puede haber “razones” para ser ateos [...] [En realidad,] el texto latino no habla de ‘razones’ sino de ‘causas’ (*causas*) del ateísmo. [...] El Concilio, hablando de ‘causas’ del ateísmo [...] entiende [...] *ocasiones o pretextos*, y por lo tanto no principios que de algún modo puedan dar la impresión de estar justificados» (Giovanni Cavalcoli, *Karl Rahner. Il Concilio tradito*, ob. cit., pp. 285-286). A la luz de las palabras de Pablo citadas anteriormente, los ateos “no tienen ninguna excusa”.

65 Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, ob. cit., pp. 84-85.

66 Joseph Ratzinger, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della theologia naturalis. Prolusione a Bonn*, Marcianum Press, Venecia 2013, p. 27.

«La esencia del monoteísmo consiste [...] en el hecho de que se atreve a “interpelar” a lo Absoluto mismo en cuanto Absoluto, como Dios que es a la vez lo Absoluto en sí mismo y Dios del hombre. Dicho de otra manera: la hazaña valiente del monoteísmo está en el hecho de que “interpela a lo Absoluto” —el “Dios de los filósofos”—, y cree que es el Dios de los hombres: “¡de Abraham, Isaac y Jacob!”. Y ciertamente puede atreverse de esta forma porque sabe que fue “interpelado” primero por este Dios»⁶⁷.

¿La anonimidad de la que habla la teología rahneriana no es una forma de despersonalización del cristiano?

Rahner da un paso atrás con respecto a la hazaña valiente del monoteísmo a identificar lo Absoluto (lo Infinito, la Trascendencia) con un *Dios que se puede interpelar*, o sea, con un Dios al que uno puede dirigirse llamándolo por su nombre. El teólogo de Friburgo no osa lo que osan los cristianos, o sea, hacer que al escuchar el «nombre de Jesús, se doble toda rodilla en el cielo, en la tierra y en los abismos»⁶⁸. Préstese atención al hecho de que se trata de una marcha atrás que tiene un impacto en el concepto de persona que debe atribuirse a los hombres. Si la «“interpelación” (*Ansprechbarkeit*) de Dios» es precisamente lo que «constituye [...] su personalidad»⁶⁹, *el ser interpelado por Dios* mismo es algo que afecta a la misma personalidad de los hombres⁷⁰. No es en la autoconciencia o en la autoposición —como sostiene Rahner— donde los hombres pueden

67 Allí mismo, pp. 44-45.

68 *Fil*, 2,10. Además, contra la tesis rahneriana según la cual los ateos se salvan en cuanto cristianos *anónimos*, hay que destacar que sigue siendo en el *nombre* de Jesús como el hombre se salva.

69 Joseph Ratzinger, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della theologia naturalis. Prolusione a Bonn*, ob. cit., p. 44.

70 Dignas de mención son las consideraciones de Hans Christian Schmidbaur en referencia al pensamiento de Ratzinger. El estudioso escribe: «Pues el Dios del cristianismo sería un “*communio personarum*” que se revela históricamente al hombre “a nuestra imagen, a nuestra semejanza” (*Gén* 1, 26ss.) y que logra que el hombre participe en su “*communio personarum*”» (Hans Christian Schmidbaur, *Teologia ascendente o Teologia descendente*, en S. M. Lanzetta (ed.), *Karl Rahner. Un'analisi critica. La figura, l'opera e la recezione teologica di Karl Rahner (1904-1984)*, ob. cit., p. 257).

ver en profundidad el propio ser persona⁷¹, sino en dirigirse a Dios por su mismo nombre, a un Dios que a su vez, se dirige a los hombres “llamándolos amigos”⁷². Además, sobre la teoría rahneriana acerca del conocimiento del ser, una estudiosa escribe:

«El ser aparece en una doble perspectiva, ya que por un lado, ya es conocido y este conocimiento viene dado por el mero hecho de vivir en la misma subjetividad insertada en el mundo, mientras que por otro, la imposibilidad de eliminar el continuo preguntar muestra que sigue siendo problemático y que aún está por descubrir, porque de otro modo, el interpelar no tendría ningún sentido y se superaría en su plena transparencia»⁷³.

En este pasaje, la “interpelación” a la que se refiere no tiene nada que ver con aquella a la que se refiere Ratzinger. Mientras que esta última requiere un verdadero acto de fe (*Glaube*), un verdadero

71 Rahner escribe: «Ser persona significa así autoposición de un sujeto como tal en una referencia sabedora y libre al todo» (Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, ob. cit., p. 49). Sobre el concepto rahneriano de persona, Mondin escribe: «Como buen seguidor de la modernidad Rahner está convencido de que el concepto ontológico de persona que han utilizado los Padres, los Concilios y los escolásticos para aclarar el misterio de la Trinidad ya no es utilizable, en cuanto ligado a una objetivista especulación metafísica ya superada. Según Rahner, el concepto ontológico ha cedido el sitio al concepto psicológico propio de la filosofía moderna que define la persona como sujeto y como centro de autoconciencia. Tampoco este concepto, según Rahner, puede ser utilizado para hablar de la Trinidad, porque si se habla de tres centros distinguidos de autoconciencia se corre el riesgo de caer en el triteísmo, mientras que si se habla de un único centro de autoconciencia se acaba en el monoteísmo. Por esta razón, varios teólogos protestantes (Tillich, Barth, etc.) han dicho que Dios es en verdad una realidad personal, pero no es una “persona”. También Rahner es de la opinión de que es conveniente dejar caer el término mismo de persona y reemplazarlo con un término nuevo» (Battista Mondin, *La Trinità mistero d'amore*, Edizione Studio Domenicano, Bologna 2010, p. 237). Como se puede notar, Rahner tiene un concepto de persona muy diferente del que tiene Ratzinger, tanto en referencia al hombre como en referencia a Dios.

72 Leemos en el *Evangelio según San Juan* (15,15): «Ya no los llamo servidores, porque el servidor ignora lo que hace su señor; yo los llamo amigos, porque les he dado a conocer todo lo que oí de mi Padre». También los no-cristianos pueden ver en sí mismos el propio ser persona, pero no obviamente en la medida en que son ateos —como Rahner quiere—, sino en la medida en que, si conocieran la Revelación cristiana, la aceptarían sin ninguna duda. En cuanto a «quienes sin culpa no han llegado todavía a un conocimiento expreso de Dios», el Magisterio sostiene: «Cuanto hay de bueno y verdadero en ellos, la Iglesia lo juzga como una preparación del Evangelio» (*Lumen gentium*, 16).

73 Giorgia Salatiello, *Tempo e vita eterna. Karl Rahner e l'apertura del pensiero*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, p. 16. La estudiosa hace referencia al siguiente pasaje rahneriano: «En el ser de la pregunta, que es el hombre mismo (de manera que el preguntar es la menesterosidad del hombre), se anuncia el ser mismo por el que se pregunta y se esconde al mismo tiempo en su propia problematicidad» (Karl Rahner, *Espíritu en el mundo: Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, ob. cit., p. 74).

encomendarse al testimonio del Dios que se revela, la primera es más bien parecida a la confianza de la que habla Heidegger. Como la *Zusage* heideggeriana constituye el movimiento más propio del pensamiento sin el cual ni siquiera surgiría la interrogación⁷⁴, así la interpelación rahneriana implica que el sujeto humano se acepta a sí mismo tal y como es «con las implicaciones todavía no transparentes de la dinámica de su movimiento espiritual»⁷⁵. El problema es que la impostación que Rahner adopta, siguiendo las huellas de Heidegger, parece generar consecuencias inaceptables a nivel teológico: la tesis según la cual el conocimiento de la Revelación es un tipo de aplicación o concretización categorial de la trascendentalidad humana corre el riesgo de encerrar a la verdadera fe cristiana dentro de una interrogación humana genérica y en última instancia impersonal, incapaz de escuchar la Palabra de Dios⁷⁶.

74 Es cierto que Heidegger atribuye sentido positivo a la confianza (*Zusage*), pero también es cierto que la confianza de la que habla no tiene nada que ver con la fe que se funda en un testimonio (*Glaube*). Desde este punto de vista, muy significativas son las palabras de Derrida, quien en abierta polémica contra el filósofo alemán, subraya: «Parece difícil, sin embargo, disociar de la fe en general (*Glaube*) lo que el propio Heidegger, con el nombre de *Zusage* (“acuerdo, asentimiento, fianza o confianza”), designa como lo más irreductible, incluso lo más originario del pensamiento, antes incluso de ese cuestionamiento del que dijo que constituye la piedad (*Frömmigkeit*) del pensamiento. Sabemos que, aunque no volvió a poner en cuestión esta última afirmación, Heidegger aportó más adelante una precisión que convertía la *Zusage* en el movimiento más propio del pensamiento y en el fondo (aunque Heidegger no lo diga de esta forma), en aquello sin lo que no surgiría siquiera la cuestión misma» (Jacques Derrida, *Fe y Saber. Las dos fuentes de la “religión” en los límites de la mera razón*, en J. Derrida - G. Vattimo [ed.], *La religión*, Trad. al español de C. de Peretti y P. Vidarte PPC, Madrid 1996, § 48).

75 Karl Rahner, *Escritos de Teología*, tomo V, ob. cit., p. 506. Con respecto a esto, no se puede descuidar el hecho de que Rahner, siguiendo las huellas de Heidegger, asuma una posición diferente de la de Ratzinger con respecto a la analogía del ser. En el Papa emérito la identificación entre lo Absoluto y el Dios “que se puede interpelar” requiere la doctrina aristotélico-tomista de la analogía del ser. Hablando de la exigencia de la fe bíblica, Ratzinger sostiene: «La analogía entis es una dimensión necesaria de la realidad cristiana, la eliminación de lo que al mismo tiempo sería la eliminación de la específica exigencia que el cristianismo tiene que poner» (Joseph Ratzinger, *Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della theologia naturalis. Prolusione a Bonn*, ob. cit., p. 46). Diferente es la posición de Rahner, quien escribe: «Podemos entender la palabra “analogía” como un producto híbrido entre univocidad y equivocidad. [...] Con frecuencia en la filosofía escolástica la analogía entis se expone como si fuera un intermedio accesorio entre univocidad y equivocidad» (Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, ob. cit., p. 96).

76 Sobre el testimonio anónimo de Rahner, escribe Javier Prades-López: «Aunque para Rahner el testimonio siempre implique la totalidad del yo frente a su suerte y no se reduzca a una acción ética en cuanto él atribuye a la entrega de sí mismo un sentido absoluto, sin embargo esta corre el riesgo de disolverse en un genérico gesto humano, al que, inevitablemente, se tendrá que añadir luego una palabra de explicación religiosa» (Javier María Prades-López, “Il Cristianesimo e la necessità del testimone”, en *Oasis*, n. 7, Milán 2008, p. 16). Sobre el testimonio rahneriano, véase Karl Rahner, *Interpretation théologique du témoignage*, en E. Castelli, *La testimonianza*, Istituto di Studi Filosofici, Roma 1972, pp. 173-187.