Thesys

Ariel Grassini S.J.

INTRÍNSECA ALTERIDAD

Aportes para la comprensión del sujeto trascendental
de Karl Rahner desde una perspectiva relacional

EDUCC
EDITORIAL
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CÓRDOBA

colección Thesys 41

INTRÍNSECA ALTERIDAD

Aportes para la comprensión del sujeto trascendental de Karl Rahner desde una perspectiva relacional

Ariel Grassini S.J.

INTRÍNSECA ALTERIDAD

Aportes para la comprensión del sujeto trascendental de Karl Rahner desde una perspectiva relacional

EDUCC
EDITORIAL
UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CÓRDOBA

Grassini, Ariel
Intrínseca alteridad : aportes para la comprensión del sujeto trascendental de Karl Rahner desde una perspectiva relacional / Ariel Grassini. - 1a ed. - Córdoba : EDUCC - Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2025.
Libro digital, PDF/A - (Thesys. Doctorado ; 41)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-626-643-7

1. Fenomenología. 2. Teología. 3. Filosofía Moderna. I. Título.
CDD 150.192

Colección: *Thesys*
Serie: Doctorado
Volumen 41

La presente publicación corresponde a la Disertation en Teología *Los cuatro elementos de la alteridad. Aportes para la comprensión del sujeto trascendental de Karl Rahner desde una perspectiva relacional,* presentada en la Phil.-Theol. Hochschule Sankt Georgen / Frankfurt.

De la presente edición:
Copyright © *by* Educc - Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.

Maquetación interior : Gabriela Callado.
Arte de tapa: Sofía García Castellanos.

ISBN: 978-987-626-643-7

La presente obra se publica bajo los términos y condiciones de la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar.

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CÓRDOBA
JESUITAS

UCC Facultad de Teología

Obispo Trejo 323. Córdoba. República Argentina
educc@ucc.edu.ar - libros.ucc.edu.ar

ÍNDICE

Introducción 9
1. Motivación de la disertación 9
2. Breve descripción de los capítulos 15
2.1. Los polos de la relación 15
2.2. Los modos y el espacio de la relación como lugar de posibilidad de la mutua referencialidad 17
3. A modo de síntesis 18
4. Algunas intuiciones que guiarán nuestra investigación en pos de lograr el objetivo propuesto 18

I. La alteridad en cuanto objeto 21
1. La premisa de la unidad. El reconocimiento de la diferencia entre *cognoscente* y *conocido* 23
2. El rol de la sensibilidad. La apertura del *Beisichsein* hacia el otro 34
2.1. Pequeño excurso sobre la riqueza de ser (*Seinsmächtigkeit*) ... 35
2.2. El suspenso medio (*die schwebende ungeschiedene Mitte*) 39
2.3. Acceso a lo otro sensible 43
3. La identidad del objeto conocido 51
3.1. Eicher. La dialéctica del yo y el no yo. El otro como materia 52
3.2. Rodríguez Molinero. El otro como mundo 54
3.3. Klaus Fischer. La imposibilidad del *ser cabe sí mismo* puro 58
3.4. Fabro. La crítica radical al giro antropológico 63
3.5. Una mirada en clave de síntesis de los autores citados 69
4. La identidad del cognoscente 72
4.1. La necesidad del retorno 74

4.2. El modo del retorno 80
4.3. La simultaneidad en el retorno 84
4.4. El cognoscente comprendido como sujeto relacional..... 87
4.5. El cognoscente comprendido como corazón 93
4.6. El cognoscente comprendido en clave simbólica..... 100
Síntesis final 108

II. La alteridad en cuanto palabra..... 111
1. La premisa de la unidad en la teoría de las ciencias 116
1.1. La crítica a la teología fundamental. Atisbos sobre el problema del extrinsecismo 121
2. El sujeto trascendental – El recurso a la gnoseología..... 125
2.1. La trascendencia como estructura fundamental del hombre en cuanto espíritu 127
2.2. Potentia 128
2.3. Oboedientialis..... 156
3. La posibilidad de una libre automanifestación del Dios personal..... 168
3.1. La apertura infinita del hombre como garante de la alteridad en el caso específico de la revelación. La presencia de lo absoluto..... 170
3.2. Excurso sobre la Palabra..... 172
3.3. Unidad de ser y conocer como garante de la alteridad en el caso específico de la revelación 176
4. Los modos de relación 178
4.1. La apertura del sujeto frente a un Dios libre. El doble juego de la libertad. La aparición de la voluntad..... 178
4.2. La lógica del amor como superadora de tensiones..... 183
4.3. La aparición de la dimensión moral y su vinculación con el acto libre. Elementos que contribuyen a un modo adecuado de relación 192
4.4. Un modo gráfico de representar la relación 196

5. El ámbito propicio de la relación 201
5.1. Características de la revelación divina en la historia 201
5.2. Fenómeno (*Erscheinung*) 202
5.3. Palabra 205
Síntesis final 211

III. La alteridad en cuanto persona 219
1. Breve presentación de la doctrina clásica sobre la gracia sobrenatural. Tratado del Dios santificador 224
2. Análisis crítico de la doctrina clásica sobre la gracia sobrenatural 231
2.1. Razones por las cuales el Tratado de gracia requiere una revisión 231
2.2. La cuestión del extrinsecismo 234
2.3. Henri de Lubac. Crítica a la postulación de una naturaleza pura 244
2.4. La cuestión de la objetivación o cosificación de la gracia 248
3. Diferentes perspectivas rahnerianas de abordaje de la relación "naturaleza humana-gracia divina" 250
3.1. Relación "naturaleza-gracia". La necesaria superación de la visión sustancialista y la apertura hacia el aporte de la fenomenología 251
3.2. Notas sobre el carácter soteriológico de la relación entre lo sobrenatural divino y la naturaleza humana 258
3.3. La relación "creador-creatura" 259
3.4. Antecedentes filosóficos de la teología trascendental 275
3.5. Sobre la experiencia de la gracia 295
4. Análisis y descripción de los polos de la relación 305
4.1. El hombre como realidad abierta al misterio 305
4.2. Dios como autocomunicación 314
Síntesis final 322

IV. La alteridad en cuanto fenómeno saturado 329

1. Breve introducción sobre los conceptos a la fenomenología de la donación 332

2. Características del fenómeno saturado. La inversión de las categorías kantianas 336

2.1. No mentable según la cantidad 338

2.2. Insoportable según la cualidad 340

2.3. Absoluto según la relación 342

2.4. Inmirable según la modalidad 345

3. Función del receptor del fenómeno saturado 348

3.1. La contra-experiencia. Ámbito donde actúa el receptor del fenómeno 350

3.2. La paradoja que funda a un nuevo sujeto. El testigo 351

3.3. La donación requiere un alguien que responda: el adonado 352

4. La posibilidad de una relación entre fenómeno saturado y adonado a partir de la llamada 354

4.1. Elementos que grafican la mutua referencialidad a partir del fenómeno de revelación 358

5. Jean-Luc Marion según Juan Carlos Scannone. El círculo entre fenomenología y hermenéutica que denota la mutua referencialidad entre el fenómeno saturado y el adonado 362

Síntesis final 364

Palabras finales 369

Bibliografía 375

Obras de Karl Rahner 375

Bibliografía general 377

INTRODUCCIÓN

1. Motivación de la disertación

Durante nuestros estudios de filosofía en Argentina tuvimos contacto con la fenomenología francesa. Autores como Emmanuel Levinas, Michel Henry y Jean-Luc Marion, entre otros, daban el marco teórico propicio para la postulación de una deconstrucción del sujeto moderno europeo. Esta deconstrucción debía ser llevada a cabo, a juicio de sendos autores latinoamericanos, porque el pensamiento moderno europeo (fundado principalmente en Descartes y Kant) había impuesto el dominio de la razón pura por sobre la siempre diversa, novedosa y exuberante realidad latinoamericana. Dicho de otro modo, se debían abandonar las categorías centrales de la filosofía moderna dado que estas sumían la diferencia proveniente de la realidad a la siempre objetivante comprensión unitaria del sujeto. Incluso se afirmaba que las categorías modernas no sólo eran insuficientes para acoger la novedad acontecida, sino que, en muchos de los casos, habían sido utilizadas como un elemento ordenador de los pueblos y, en muchos de los casos, como un elemento de sumisión.

Sin ánimo de hacer un reduccionismo simplista, pero sí con el objetivo de graficar la problemática planteada por la filosofía escolar al uso (parafraseando a Rahner) en el momento que accedimos a los estudios básicos de filosofía y que hoy sigue presente, podemos de-

finirla como la crítica a la excesiva dependencia de la capacidad objetivadora del sujeto trascendental kantiano en la comprensión de la realidad latinoamericana. En virtud de ello, la tarea planteada consistía, sin más, en buscar elementos que ayudaran a deconstruir al sujeto trascendental y, por otro lado, encontrar las nuevas categorías que permitiesen acoger lo diverso proveniente de la experiencia.

Como respuesta a esa comprensión, filósofos como Juan Carlos Scannone[1] introdujeron los postulados de la fenomenología francesa, en particular de Emmanuel Levinas y su obra *Totalidad e infinito*,[2] encontrando allí las herramientas conceptuales para actuar en las direcciones arriba mencionadas de forma simultánea y desarrollar un pensamiento propio desde Latinoamérica.

Las figuras veterotestamentarias del pobre, extranjero, viuda, huérfano[3] ofrecidas por Levinas se erigieron como un modelo de toda posible alteridad, la cual se presenta como irreductible por parte del sujeto, en tanto que "el rostro [de las figuras antes señaladas] se niega a la posesión, a mis poderes. En su epifanía, en la expresión, lo sensible aún apresable se transforma en resistencia total a la aprehensión".[4] Y no sólo que quedan fuera de toda estructura gnoseológica de comprensión *a priori*, sino que también requieren del sujeto una respuesta ética: "el ser que se expresa se impone, pero precisamente al llamarme desde su miseria y desde su desnudez –desde su hambre–, sin que pueda hacer oídos sordos a su llamada".[5]

En un breve párrafo hemos expuesto la doble solución que Levinas le ha aportado a la filosofía latinoamericana para cumplir su cometido. Describe a la alteridad a partir de rostros irreductibles por parte de la razón, con lo cual deja de lado la centralidad del sujeto, otorgándole un rol pasivo en cuanto que niega su capacidad de

---

[1] Para ampliar sobre la crítica al sujeto moderno y la búsqueda de nuevas categorías filosóficas que faciliten la irrupción de lo otro en cuanto otro en toda su novedad, léase Juan Carlos Scannone, "Un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana", en *Stromata*, vol. 36, n.° 1-2, 1980, pp. 25-47; "Dios desde las víctimas. Replanteo de la cuestión de Dios a partir de un 'nuevo pensamiento'", en *Stromata*, vol. 56, n.° 1-2, 2000, pp. 27-47.

[2] Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002.

[3] *Cf.* Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 262.

[4] Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, p. 211.

[5] Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, pp. 213-214.

aprehensión, pero al mismo tiempo es impelido a dar una respuesta existencial no conceptual. El foco, desde esta perspectiva, ya no estaba puesto en la razón (unidad), sino en lo diverso de la alteridad (diferencia).

Como todo movimiento que busca inaugurar un nuevo modo de comprensión, tiene que necesariamente "exagerar" la crítica sobre las aristas que desea superar del paradigma de comprensión anterior y, en igual medida, alabar en demasía las fortalezas del nuevo modelo. En este contexto nuestra experiencia fue que la filosofía latinoamericana lograba con creces la deconstrucción del sujeto trascendental, enfatizaba la preeminencia de la alteridad con sus diferencias ciertamente irreductibles, pero no se hacía cargo de un modo de relación adecuado donde los polos de la relación –"sujeto-otro en cuanto otro"– encontraran cada uno su espacio en pos de lograr una mutua referencialidad –una relación real entre ambos– donde ninguno se viese menoscabado o subsumido respecto del otro.

Aquel modo personal de comprender esta problemática hizo surgir nuestro interés por la problemática de la alteridad, pero, en particular, nuestro interés se fue moviendo hacia la búsqueda de un modo de describir un tipo de relación donde ambos polos de la misma no se vieran menoscabados o subsumidos en el polo opuesto, sino que, sin perder su identidad, pudiesen interrelacionarse.

De cara al desarrollo de una disertación en teología, como es el caso que ahora nos ocupa, teniendo en cuenta el trasfondo de nuestro recorrido académico mencionado, surge la pregunta sobre el rol que ocupa la presencia de lo otro en cuanto otro en uno de los autores que se considera como el hacedor del giro antropológico dentro del ámbito de la teología: Karl Rahner.

¿Es posible plantear dentro del giro antropológico operado por Rahner dentro de la teología –esto es, la asunción de las categorías de la modernidad para describir al sujeto a partir de sus características propias, *a priori* de toda experiencia posible, lo que se denominará las condiciones trascendentales– la presencia de un otro en cuanto otro y, más aún, una posible mutua referencialidad entre ambos?

En este punto quiero citar lo expuesto por Gonzalo Zarazaga, haciéndose eco también de otros autores que él mismo menciona, porque marca una aporía a su juicio en la propuesta rahneriana que de

algún modo motiva el meollo de nuestro escrito. Zarazaga sostiene que "ciertamente que el método trascendental tiene sus límites. Pero tales límites deben ser más vistos en la línea de una carencia de intersubjetividad que en la de una deducción *a priori* o una reducción de la Trinidad a las condiciones de posibilidad antropológicas".[6]

Dos elementos a tener en cuenta respecto de lo citado anteriormente que responden a la pregunta antes planteada. En primer lugar se deja sentado que el método trascendental (modo de describir al giro antropológico con conceptos de reminiscencia kantiana) no supone la deducción de lo otro en cuanto otro (en el ejemplo expuesto es la Trinidad) respecto de las capacidades del sujeto. Podríamos decir que existe un reconcomiendo explícito de la alteridad dentro del giro operado por Rahner. En este punto, como veremos durante el desarrollo de la disertación, no existe un juicio unánime y deberemos también mencionar las críticas. Pero, en segundo lugar, y es el punto que mayor interés nos suscita, se hace mención a la "carencia de intersubjetividad" dentro del método. En síntesis, como veremos, el método trascendental describe las condiciones de posibilidad del sujeto de apertura a otro diferente de sí; no supondría la deducción de ese otro por parte del sujeto, pero no describiría el modo de relación posible. Este tipo de planteos, sumados a la experiencia acumulada en el tiempo de estudio de filosofía arriba narrada, han motivado nuestro deseo de llevar adelante una lectura de los principales escritos de Karl Rahner para poder demostrar la presencia o no de dicha interrelacionalidad, o bien, como postularemos, la presencia de una constitutiva mutua referencialidad entre ambos polos de la relación. Ya dentro de la obra de Karl Rahner, haremos foco en el modo como él describe la relación "naturaleza-gracia", porque a nuestro juicio es allí donde la postulación de la mutua referencialidad es posible. Para llegar a ese punto que deseamos demostrar debemos partir junto con Rahner del problema que él mismo intenta solucionar al operar el giro antropológico mencionado. En el contexto de una teología dominada, a juicio de Rahner, por el extrinsecismo, esto es, por la total separación del plano divino y del plano antropológico y la consecuente falta de comunicación entre ambos, entiendo que Rahner se ha propuesto encontrar un modo de

[6] Gonzalo J. Zarazaga, *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2004, p. 37.

descripción tanto del sujeto como de lo divino, siempre atento a las categorías filosóficas de la modernidad, que no contradiga ni deje de lado una posible relación, la mentada interrelacionalidad.

Como todo cambio de perspectiva, no está exento de problemas y de excesos. La circunscripción del análisis teológico dentro de las fronteras de la subjetividad, o dicho de otro modo, frente a esta nueva primacía del sujeto, nos obliga a preguntarnos, en primer lugar, sobre la presencia del otro en cuanto otro en la obra de Karl Rahner y recién desde allí postular una posible mutua referencialidad. El primer paso entendemos que ha sido extensamente trabajado (tanto en sus afirmaciones como en sus críticas); al segundo paso intentaremos describirlo atendiendo a una lectura complexiva de su obra donde no se tengan en cuentas sólo sus planteos ontológicos-metafísicos, sino también sus escritos de índole existencial-espiritual.

Como ya hemos dicho, las críticas principales que este giro ha recibido radican en la posibilidad de la sumisión de toda alteridad posible al ámbito de la subjetividad. Dicho de otro modo, si el punto de partida es el análisis de las condiciones de posibilidad del sujeto para acceder a lo transcendente, el peligro que se corre es suponer que lo divino no es más que un momento o una necesidad del sujeto mismo. Con ello se estaría contradiciendo abiertamente no sólo la gratuidad del accionar divino, sino también se cerraría la posibilidad a la novedad que pudiese aportar la revelación de Dios, y eso es decididamente contrario al núcleo de nuestra fe.

Para evitar esta problemática nos abocaremos al análisis de este giro antropológico, para constatar que la presencia de lo otro en cuanto otro no se reduce a un mero momento de la subjetividad, como ya se manifestado, sino que también se puede plantear una posible mutua referencialidad.

El núcleo central de nuestro trabajo radica en el análisis del giro antropológico de Karl Rahner. Allí se intentará demostrar de que lo otro en cuanto otro (alteridad) no es asumido como un momento de la subjetividad, sino que permanece y que aporta novedad al sujeto, junto con proponer un modo de relación real donde quede superado todo tipo de extrinsecismo.

A modo de contraste de lo expresado en el párrafo anterior, pondremos a consideración un giro en sentido contrario: la supremacía de la alteridad.

Para ello analizaremos parte de una de la obras cumbres de Jean-Luc Marion, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*,[7] y el rol que le es asignado al destinatario de una alteridad descripta como donación, la cual es impasible de ser conceptualizada. ¿Cuál es la nueva dimensión que ha de aportar este intento a nuestro estudio? Del mismo modo que buscamos demostrar que en el meollo del giro antropológico la alteridad mantiene su identidad, intentaremos demostrar que en las propuestas fenomenologías donde lo otro adquiere un rol preponderante el sujeto no es dejado de lado completamente y juega un rol central en la irrupción de lo otro en cuanto otro desde su total autonomía.

Al principio de la presente introducción hemos encuadrado nuestra búsqueda y motivación en imágenes y conceptos propios de Levinas. Pero en virtud de dejar más en evidencia el giro fenomenológico que deseamos describir hemos echado mano de la obra de Marion porque entendemos que allí el giro (como espejo del giro antropológico acontecido en Rahner) se da en forma extrema, facilitando así aquello que deseamos demostrar: tanto en uno como en otro giro siempre será posible postular una mutua referencialidad entre ambos polos de la relación, más allá del énfasis que se haga de cada uno de ellos, según el giro en el que nos encontremos.

No es objeto de este estudio la deconstrucción del sujeto moderno frente a una alteridad que se presenta siempre extraña a este. Nuestro objetivo radica en plantear un modo de relación en que ambos extremos de la misma interactúen, logrando así un enriquecimiento de ambos. Una relación que no anule la identidad de ambos, sino que la potencie y le provea de nuevos horizontes.

De modo que nuestra tesis intenta demostrar que más allá del giro antropológico operado en la teología, la alteridad no se ve no sólo reducida a un momento de la subjetividad, sino que a partir de una lectura complexiva de la obra de Rahner se puede plantear una mutua referencialidad.

[7] Jean-Luc Marion, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, traducción, presentación y notas de Javier Bassas Vila, Ediciones Síntesis, Madrid, 2008.

2. Breve descripción de los capítulos

2.1. Los polos de la relación

El trabajo de investigación constará de cuatro partes principales, coincidentes con el análisis de cuatro obras de los autores en cuestión.

El capítulo I, "La alteridad en cuanto objeto", responderá sobre el rol que ocupa la alteridad en la obra *Espíritu en el mundo*[8] y la posible postulación de una mutua referencialidad entre ambos polos de la relación, aquí comprendidos como el sujeto que conoce (*cognoscente*) y el objeto conocido. En la descripción de la relación podremos analizar qué papel juega ese otro conocido en la constitución del proceso cognoscitivo del sujeto trascendental. O dicho de otro modo, qué rol juega la alteridad en la constitución del sujeto trascendental en una primera instancia, para, a partir de allí, plantear una posible mutua referencialidad expresada en categorías existenciales.

El objetivo final de nuestra pregunta por la alteridad no se agota en el plano gnoseológico, el cual en esta parte ponemos a consideración. El análisis sobre la dinámica del conocer del sujeto quiere ser una puerta de entrada a la pregunta sobre todo tipo de relación posible del yo con la alteridad. Mediante ese análisis se podrán inferir elementos que nos ayuden a comprender cómo el yo se relaciona con todo lo otro distinto de sí. Junto con lo anterior, también se podrá inferir qué rol juega la alteridad en cada momento, más allá del nombre particular que adquiera. Por eso este primer capítulo de neto corte filosófico servirá de fundamento para el desarrollo de los siguientes capítulos, II y III, dedicados a la obra teológica de Rahner, dado que su propuesta teológica trascendental abreva de los postulados filosóficos descriptos en este capítulo.

En el capítulo II, "La alteridad en cuanto palabra", ya inmersos en el estudio de la teología trascendental de Rahner, nos ocuparemos obviamente también de la descripción de dos polos de una relación en clave de mutua referencialidad. Teniendo como base la

[8] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, Herder, Barcelona, 1963. KRSW Bd. 2 (1996).

obra *Oyente de la palabra*,[9] nos dedicaremos al análisis de cómo el sujeto se relaciona con un otro, aquí entendido como palabra. Toda palabra expresada requiere de un oyente que la acoja, comprenda y, en última instancia, responda. Lo que en el capítulo I era comprendido como un sujeto que conoce, aquí se convierte en un sujeto que escucha, y el objeto aprehendido se transforma en palabra, la cual será entendida como palabra de Dios. Notemos que aquí se da una profundización en la relación. El *cognoscente* será ahora descripto en su capacidad de oír, convirtiéndose así en un sujeto que escucha una palabra, la cual como veremos requerirá de él una respuesta existencial, haciendo de él un sujeto creyente. La alteridad aquí comprendida en cuanto palabra oída también adquirirá un nueva autonomía mayor (respecto de un mero objeto), dado que no sólo se presenta como no reductible a un posible objetivación, sino que, como veremos en el desarrollo del capítulo, funda al oyente en su ser creyente.

El capítulo III, "La alteridad en cuanto persona", funge como síntesis de los capítulos anteriores porque es donde expondremos la antropología teológica de Karl Rahner desde las claves de lectura propuestas en la descripción de la motivación de la disertación. Presentaremos en primer lugar la superación de todo extrinsecismo posible en la relación "naturaleza-gracia"; pero de manera simultánea aseguraremos, junto con Rahner, la imposibilidad del sujeto trascendental de intuir desde sus estructuras *a priori* la existencia de la gracia divina. Junto con lo anterior, intentaremos dar elementos que contribuyan a la postulación de una intrínseca mutua referencialidad, que, a nuestro juicio, es un paso más que la mera postulación de un no extrinsecismo en la relación. Para ello nos dedicaremos principalmente al análisis de los escritos de Karl Rahner "Sobre la relación entre naturaleza y gracia", "Sobre la experiencia de la gracia" y el *Curso fundamental de la fe. Introducción al concepto de cristianismo*,[10] entre otros donde el sujeto será comprendido como un

[9] Karl Rahner, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Biblioteca Herder, Barcelona, 1976. KRSW Bd. 4 (1997).

[10] Karl Rahner, "Sobre la relación entre naturaleza y gracia", en *Escritos de teología I*, Taurus Ediciones, Madrid, 1961, pp. 327-350. KRSW Bd. 5/1 (2015); "Sobre la experiencia de la gracia", en *Escritos de teología III*, Taurus Ediciones, Madrid, 1961, pp. 103-107. KRSW Bd. 5/1 (2015); *Curso fundamental de la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona, 1989. KRSW Bd. 26 (1999).

ser abierto al misterio y Dios será comprendido como autocomunicación de sí mismo.

El capítulo IV, "La alteridad en cuanto fenómeno saturado", no pertenece ya estrictamente al cuerpo principal de la disertación, sino que es un recurso para espejar la obra de Rahner y explicitar con mayor evidencia lo que deseamos expresar con la expresión "intrínseca mutua referencialidad entre los dos polos de una relación".

Como podremos observar, a partir de la reversión conceptual operada por Jean-Luc Marion el punto de partida ya no serán las estructuras trascendentales del sujeto, sino lo otro en cuanto otro comprendido como fenómeno saturado, el cual será incapaz de ser objetivado por las condiciones *a priori* del sujeto. Ahora bien, el fenómeno saturado requiere de un alguien que lo acoja. Marion describirá a quien acoge dicho tipo de fenómeno como adonado, como destinatario de una donación frente a la cual no sólo le será imposible reducirla a sus estructuras *a priori*, sino que también se verá impelido a ofrecer una respuesta que a nuestro juico también deberá de naturaleza existencial.

2.2. Los modos y el espacio de la relación como lugar de posibilidad de la mutua referencialidad

En el punto anterior hemos introducido cómo en cada uno de los capítulos deben comprenderse los polos de la relación para que pueda plantearse una posible intrínseca mutua referencialidad entre ambos. Aquí queremos introducir lo que llamaremos los modos o espacios de la relación porque entendemos que, junto con una adecuada descripción de los polos de la relación para postular una mutua referencialidad, es fundamental el modo como se relacionan. En el capítulo I nuestra atención estará puesta sobre lo que junto con Rahner describiremos como "*reditio in seipsum*", que dicho de modo sencillo y a modo de introducción es el momento de mayor identidad del sujeto que conoce para consigo mismo. Allí intentaremos describir ese retorno del sujeto sobre sí mismo en el proceso gnoseológico, atendiendo a otros escritos de Rahner más allá de *Espíritu en el mundo*, como el momento propicio para poder postular la mutua referencialidad del sujeto respecto del objeto conocido. El capítulo II problematizará cómo la palabra revelada y el oyente que en virtud

de la misma escucha adquiere su condición de creyente se dan en un ámbito de libertad de ambos polos de la relación.

En el capítulo III recurriremos al momento creacional para describir cómo en el momento de mayor dependencia de lo creado respecto del Creador se da la mayor autonomía de lo creado. Y en el capítulo IV encontraremos en el binomio "llamada (graficada como Revelación)-responsorio (graficado como testigo)" el modo adecuado de una relación que denote intrínseca mutua referencialidad.

3. A modo de síntesis

Cognoscente	Conocido	Modo de relación	Texto base
I. Sujeto que conoce	Objeto	*Reditio in seipsum*	*Espíritu en el mundo*
II. Sujeto que escucha	Palabra	Libertad como espacio de encuentro	*Oyente de la palabra*
III. Sujeto agraciado	Gracia	Cercanía radical, mayor diferencia en el momento creacional	*Curso Fundamental de la fe.* (Grado IV) *Escritos de teología*: relación naturaleza-gracia.
IV. Adonado	Fenómeno saturado	La llamada y el responsorio	*Siendo dado* (Jean-Luc Marion)

4. Algunas intuiciones que guiarán nuestra investigación en pos de lograr el objetivo propuesto

A modo de cierre de la conclusión y como puerta de entrada al desarrollo de la disertación compartimos algunas intuiciones que

subyacen al conjunto del trabajo. Este escrito hunde sus raíces en el análisis de cuatro tipos de relaciones. Como hemos dicho al principio, al mencionar nuestras motivaciones, deseamos explicitar un modo de relación posible no meramente extrínseco, sino de mutua referencialidad, en donde ambos polos adquieren una nueva identidad que los enriquece. Para ello entendemos que será necesario: a. intentar una descripción de los polos de la relación no sólo a partir de conceptos claros y distintos basados en la ontología clásica, sino a partir de concepciones de corte existenciales-espirituales. Este cambio de perspectiva entiendo que puede contribuir a depotenciar los márgenes cerrados de cada uno de los polos que impiden el vínculo en pos de la postulación de una relación real; b. evitar describir las relaciones en planos de superioridad-inferioridad, donde se deje entrever la primacía de un polo sobre el otro. Si bien cada uno de los autores, respecto del giro operado, hará énfasis en un polo particular, nuestro intento siempre será evitar relaciones de suma cero, donde dicho énfasis no vaya en detrimento del otro polo; c. intentar evitar todo tipo de formulación que haga suponer que el polo asumido en cuanto otro (alteridad) es meramente aprehendido en una estructura *a priori*. O dicho de otro modo, evitar todo tipo de formulación donde sólo se describa un otro sólo existente en tanto conocido o aprehendido dejando de lado su autonomía y novedad; d. de igual modo y en sentido contrario, también evitar la sobredimensión del otro en cuanto otro que haga de él una alteridad incapaz de una relación de mutua referencialidad; e. describir el momento de la relación no en términos temporales donde un polo antecede a otro (que podría suponer una preminencia del primero sobre el segundo), sino en términos de simultaneidad.

En lo concerniente a los capítulos dedicados a Karl Rahner, se intentará presentar los tres momentos como continuos y superadores, donde se pasará de la comprensión del otro en cuanto otro en primer lugar como un objeto, luego como una palabra y luego como *t*ú personal. También será objeto de estudio cuáles son las variaciones que se dan en el yo en el proceso que va desde el mero conocimiento objetual a ser incluido en una relación interpersonal. Siempre hemos de plantear la relación como un proceso hacia la alteridad, pero desde un sujeto siempre presente.

En cuanto a lo concerniente al capítulo dedicado a Jean-Luc Marion tendremos en cuenta la radicalidad de la imposibilidad de cate-

gorización del sujeto respecto del fenómeno como modo de enfatizar su absoluta alteridad, pero asimismo en el contexto del planteo relacional que llevamos a cabo no podremos sino describir al receptor de dicha donación también en clave de mutua referencialidad.

Como ya se ha dicho, no es objeto la comparación de los dos autores, sino que la propuesta de Marion funcione como espejo de la obra de Rahner para dejar en evidencia el modo de relación que deseamos postular.

Al final de cada capítulo ofreceremos una síntesis final donde explicitaremos los elementos centrales del capítulo en pos de fundar el modo de relación que proponemos. Sobre el final de la disertación, bajo el título "Palabras finales", ofreceremos una síntesis integradora.

I. LA ALTERIDAD EN CUANTO OBJETO
Escritos filosóficos
Sujeto y alteridad en *Espíritu en el mundo*

En este primer momento intentaremos responder la pregunta por el rol que adquiere la alteridad en la obra *Espíritu en el mundo*.[11] Cuando hablamos de alteridad, entendemos por ello la presencia de un otro distinto del sujeto. En la obra que nos ocupa, un escrito sobre la dinámica del conocer humano, la alteridad se hace presente en forma de objeto conocido. Al describir la metafísica del conocimiento finito quedarán expuestas dos identidades. Por un lado se deberá describir el rol que juega el objeto que se conoce y, paralelo a ello, la identidad del sujeto que conoce. En la descripción de la relación podremos analizar qué papel juega ese otro conocido en la constitución del proceso cognoscitivo del sujeto mismo que conoce y, más radicalmente, qué rol juega la alteridad en la constitución del sujeto mismo.

El capítulo I de nuestra tesis se divide en cuatro apartados principales: 1. En el primer apartado nos abocaremos al estudio de la unidad entre sensibilidad e intelecto que opera en la base de todo conocimiento humano. Como veremos en el desarrollo de esa problemática, esta unidad será de vital importancia para postular una posible relación entre el objeto conocido y el *cognoscente*. 2. En el segundo apartado se estudiará el rol de la sensibilidad y de la aper-

[11] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, Herder, Barcelona, 1963. KRSW Bd. 2 (1996).

tura del sujeto hacia un otro diferente de sí. 3. En el tercer apartado haremos un análisis de una selección de críticas al giro antropológico operado por nuestro autor con la intención de dejar en evidencia que aún en el marco de ese giro la presencia de un otro a partir de la asunción del dato sensible en el proceso gnoseológico nunca se niega. Aquí se dejará constancia de que Rahner no supone que la existencia del objeto conocido es fruto de la subjetivación operada por las estructuras trascendentales *a priori* del sujeto, sino que el comienzo del conocimiento por parte del sujeto se da en el reconocimiento y la apertura al dato sensible, es decir, el reconocimiento de un otro diferente de sí. 4. En cuarto lugar nos adentraremos en las características del otro polo de la relación: el *cognoscente*. Así como hemos querido denotar en el punto anterior que la presencia del objeto por medio de la sensibilidad juega un rol determinante en el proceso cognoscitivo, aquí se hará una descripción del sujeto que conoce en relación con el objeto conocido. Si bien habrá que presentar en detalle la *reditio in seipsum* como un momento fundamental del proceso gnoseológico, lo haremos, siguiendo a Rahner, a la luz de algunos de sus escritos espirituales, dado que, a nuestro juicio, es en complementariedad con ellos que se puede apreciar con más claridad el carácter relacional del *cognoscente* aun en el momento de mayor subjetivación. Los textos en cuestión son "'¡Mira este corazón!' Prolegómenos para una teología del culto al Corazón de Jesús"[12] y "Para una teología del símbolo".[13] Con la estructura presentada entendemos que se resuelve nuestro planteo inicial y abrimos la puerta para ulteriores definiciones. Entendemos que el análisis de la estructura gnoseológica ofrecida por Rahner en *Espíritu en el mundo* funge de base y fundamento para toda su teología trascendental.[14] Es por ello entonces que empezamos por el análisis

[12] Karl Rahner, "'¡Mira este corazón!' Prolegómenos para una teología del culto al Corazón de Jesús", en *Escritos de teología III. Vida espiritual – Sacramentos*, Taurus Ediciones, Madrid, 1961, pp. 357-367. KRSW Bd. 13 (2006).

[13] Karl Rahner, "Para una teología del símbolo", en *Escritos de teología IV*, Taurus Ediciones, Madrid, 1962, pp. 283-321. KRSW Bd. 18 (2003).

[14] El esquema de nuestra investigación parte del análisis de la principal obra filosófica de nuestro de autor dado que se ha de asumir el giro antropológico que Rahner ofrece a la teología. El análisis pormenorizado de las estructuras trascendentales del sujeto servirán de base para postular la posibilidad de un modo de relación no extrínseco, sino de mutua referencialidad con la trascendencia divina. Para una acabada comprensión del giro antropológico operado por Rahner, léase Karl Rah-

de la relación "objeto conocido-*cognoscente*", en tanto que el objetivo final de nuestra pregunta por la alteridad no se agotará en el plano gnoseológico, el cual ahora pondremos a consideración. El análisis sobre la dinámica del conocer del sujeto quiere ser una puerta de entrada a la pregunta sobre todo tipo de relación del yo con la alteridad en la teología de Karl Rahner. Mediante este análisis se podrán inferir elementos que nos ayuden a comprender cómo el yo se relaciona con todo lo otro distinto de sí. Junto con lo anterior también se podrá inferir qué rol juega en cada momento ese otro, como veremos en el capítulo II (relación "palabra revelada-oyente de la palabra") y en el capítulo III (relación "naturaleza-gracia").

1. La premisa de la unidad. El reconocimiento de la diferencia entre *cognoscente* y *conocido*

Al comenzar sus reflexiones sobre la metafísica del conocimiento tomista, Rahner, a nuestro entender, plantea la unidad del mismo.[15] Los elementos que conforman esa unidad son la sensibilidad y el intelecto.

En una primera aproximación, y siguiendo nuestro esquema, se pueden establecer las dos relaciones siguientes. La sensibilidad es la garantía de la presencia de la alteridad (*conocido*), en tanto que el intelecto es el acto propio del sujeto que conoce (*cognoscente*). Volveremos luego sobre esta afirmación, que planteamos ahora de modo preliminar, para profundizarla.

---

ner, „Theologie und Anthropologie", en *Schriften zur Theologie VIII*, Verlag Benziger, Einsiedeln, 1967, pp. 43-65. KRSW Bd. 22/1a (2013).

[15] Herbert Vorgrimler abona también esta posibilidad. "El ser *cognoscente* de una cosa aquí y ahora se llama 'sentidos'; el conocimiento del ser en su totalidad se llama 'intelecto'. Debe darse, pues, una unidad originaria entre ambas formas de conocimiento. Por eso dice también Tomás de Aquino que no es posible llegar a los sentidos ni al intelecto por separado, sino que cada una de estas facultades se distingue de la otra precisamente en la unidad de la una con la otra, en la unidad que forman ambas. El problema de la metafísica del conocimiento no consiste, pues, en cómo salvar el abismo entre el conocimiento y el objeto –este abismo no aparece en Tomás de Aquino, ya que se trata de un falso problema, suscitado por sus intérpretes–, sino cómo lo conocido, idéntico con el *cognoscente*, puede estar frente a este y cómo puede darse, en sí, el conocimiento de la otra cosa". Herbert Vorgrimler, *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y pensamiento*, Herder, Barcelona, 1988, p. 92.

Ahora bien, como afirma el título de este apartado, el análisis hecho por Rahner parte de la premisa de la unidad entre ambos elementos. Esto podría suponer que desde el inicio se plantea una reducción de uno de los polos de la relación en detrimento del otro. O también, se podría inferir una supresión de las diferencias entre ambas realidades en una síntesis entendida como "superadora".

Nuestra lectura y análisis del texto irá en dirección contraria a los supuestos anteriores. Es nuestro objetivo determinar, en la medida de lo posible, que la interrelación de la sensibilidad y el entendimiento es un movimiento donde los polos preservan su identidad. Junto y con la preservación de su identidad, encuentran un modo de relación que los enriquece y revela nuevas dimensiones de la misma.

Pero para poder seguir con nuestras reflexiones debemos acercarnos al texto de nuestro autor y encontrar allí las claves que nos permitan profundizar nuestra perspectiva.

En su escrito *Espíritu en el mundo*, Rahner parte de la siguiente pregunta: "¿Qué es lo unido en esta unidad del conocimiento?".[16] La pregunta, en principio, supone una unidad en el conocimiento que contradice nuestro punto de vista. ¿Cómo poder postular una identidad diferenciada entre *cognoscente* y conocido si el mismo autor supone que el proceso del conocimiento se cimienta en una unidad?

Lo unido, si bien remite a unidad, también remite a una relación compleja. Entendemos el adjetivo "complejo" en su acepción en tanto compuesto.

Una unidad supone elementos distintos. Sin distinción de elementos no hay unidad posible. Una vez hecha las aclaraciones anteriores, las cuales enmarcan nuestra perspectiva de lectura, analicemos la respuesta que el mismo Rahner ofrece a su pregunta sobre la unidad entre

> El saber acerca de un ente mundano en su "aquí y ahora" y el saber acerca del "ser en conjunto". Si llamamos sensibilidad al "ser cabe una cosa en el aquí y ahora" e intelecto al saber acerca del "ser en conjunto", podría también decirse que se trata de comprender la posibilidad intrínseca de la unidad de

[16] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 81. KRSW Bd. 2 (1996), 60.

> sensibilidad e intelecto, que es la que como *factum* constituye el punto de partida de todas estas reflexiones.[17]

En el párrafo citado quedan expuestos los dos componentes de la relación que nos ocupa. Por un lado encontramos el "ser cabe una cosa en el aquí y ahora",[18] en tanto en el polo opuesto se ubica "el saber acerca del 'ser en conjunto'"[19]. Y relaciona al primero con la sensibilidad y al segundo con el intelecto. De modo que en el proceso de conocimiento, donde se hayan involucrados tanto la sensibilidad como el intelecto, se parte de la premisa de una unidad entre ambos. Unidad original, unidad en el comienzo, pero diferenciada también desde el comienzo. Rahner cataloga esta realidad como un hecho, como un *factum*.

Sólo con fines descriptivos, el factor disruptivo de la sucesión temporal puede ser aceptado. Pero esto no supone que en la dinámica del conocimiento no opere el *factum* de la unidad mencionado.

> No se puede hacer ninguna clase de enunciaciones sobre la sensibilidad que agoten por completo su ser, si en ellas no se expresa al mismo tiempo el ser del pensar. Y puesto que tales enunciaciones sobre la sensibilidad y el pensar tienen que hacerse en sucesión temporal, cada nueva enunciación transforma retrospectivamente el sentido de las hasta entonces hechas. Y todas cobran su sentido definitivo solamente dentro del todo.[20]

Si continuamos con el derrotero de su descripción acerca de la mencionada "unidad diferenciada", podremos ver con mayor claridad en qué consiste. En relación con la tesis de la unidad del conocimiento humano a la que nos referimos, él discrimina y renombra los siguientes elementos: "Si en vez de sensibilidad decimos *animalitas*, y en vez de intelecto *rationalitas*, plantearíamos la pregunta acerca de la unidad del *animal-rationale*".[21] Es importante notar la mención que hace sobre los términos "animal-racional". Este modo de descri-

---

[17] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 81. KRSW Bd. 2 (1996), 60.

[18] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 81. KRSW Bd. 2 (1996), 60.

[19] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 81. KRSW Bd. 2 (1996), 60.

[20] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, pp. 82-83. KRSW Bd. 2 (1996), 61.

[21] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 82. KRSW Bd. 2 (1996), 60.

bir al ser humano lo encontraremos más adelante en otros escritos[22] y nos servirá también a nosotros para explicitar otros momentos de la relación entre el yo y el tú en el marco de nuestro trabajo. Pero sigamos adelante con las presentes reflexiones.

Para nuestro intento, donde indagamos acerca del rol de la alteridad en cuanto objeto en la constitución del sujeto, esta afirmación es de vital importancia.

La sensibilidad, descripta por Rahner con el término "*animalitas*", incluye, en el marco de la relación planteada, el modo por el cual un *otro* –en este caso, un objeto sensible– entra en contacto con el sujeto que conoce. La sensibilidad es entonces la puerta de acceso de la alteridad en la dinámica del conocer, que como ya Rahner ha afirmado, es un solo movimiento, imposible de ser concebido sino como un único momento. El intelecto, o bien la racionalidad –*rationale*– denota en la relación la base del sujeto que conoce. Es la garantía de la presencia de un yo que conoce en el proceso cognoscitivo. La descripción del hombre como *animal rationale*, entonces, en el marco planteado, sugiere que "ninguna de las dos [dimensiones] pueden ser consideradas como posibilidades autónomas y que sólo consecuentemente se ensamblan, ni siquiera como dos 'partes' del hombre".[23]

Y refuerza aún más, con la siguiente afirmación, su postura acerca de lo que hemos llamado "unidad compleja entre sensibilidad e intelecto".

> De aquí resulta que ni la sensibilidad, ni el intelecto, como tales, pueden ser concretamente captados en sí mismos; donde quiera que se les encuentre son ya siempre una unidad. No de manera que el uno pueda ser reducido al otro, o derivado del otro, sino de manera que cada uno de ellos es él mismo y distinto del otro sólo en su unidad con el otro.[24]

Al comienzo de este apartado partimos de la premisa de la unidad. Luego afirmamos que esta unidad es compleja, es decir, una

---

[22] *Cf*. Karl Rahner, "Para la teología de la encarnación", en *Escritos de teología IV*, Taurus Ediciones, Madrid, 1968, p. 142. KRSW Bd. 12 (2005), 312-313.

[23] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 82. KRSW Bd. 2 (1996), 60.

[24] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 82. KRSW Bd. 2 (1996), 60-61.

unidad de elementos que pueden ser diferenciados. Pero esta diferenciación sólo puede entenderse asincrónicamente con fines meramente descriptivos, pero no se puede constatar en la dinámica del proceso cognoscitivo. El párrafo anterior refuerza esta idea desde tres perspectivas. En primer lugar, la sensibilidad (en nuestro caso, hemos entendido este polo como la apertura al objeto conocido, como el otro distinto del yo que conoce) y el intelecto (sujeto que conoce) no pueden ser contemplados en su particularidad. De modo que estamos planteando una relación no entre extraños, sino una relación que parte de una unidad originaria. Y tal es la unidad que se postula, cuyas dificultades, como se verá en breve, radicarán en la explicitación del momento de la diferencia.

En segundo lugar se afirma que la unidad no supone una reducción de uno en manos del otro. Este aspecto es fundamental para la perspectiva que deseamos desarrollar. Si bien la unidad es un *factum*, nunca se pierde la perspectiva de que es una unidad de dos momentos, de dos entidades. El momento de la sensibilidad y el momento del intelecto son partes inescindibles del proceso de conocimiento, pero no pierden en ese proceso sus cualidades propias determinantes. Esto implica que en el proceso cognoscitivo no habrá una captación del sujeto sobre el objeto, ni una determinación del sujeto a partir de los objetos a los cuales accede por la puerta de la sensibilidad. Y así llegamos al tercer elemento que explicita el párrafo anterior. La unidad entre ambos no es una manera de cooptación o de reducción de un elemento de la relación, sino que la misma le otorga tanto a la sensibilidad como al intelecto la posibilidad de alcanzar su plenitud. La unidad permite que el dato recabado por la sensibilidad sea comprendido por el intelecto, y así ambos colaboran en la dinámica del conocer y ser conocido. Trasladado al ámbito de la relación que nosotros planteamos entre objeto y sujeto, podemos afirmar que la unidad original entre ambos permite una identidad superadora para los dos elementos, contraria a toda reducción.

Hasta aquí hemos enumerado, por decirlo de modo sencillo, las ventajas que provee la unidad originaria en la relación entre la sensibilidad y el intelecto. Pero la premisa de la unidad, como la hemos llamado en este apartado, también genera algunos inconvenientes a la hora de plantear una relación diferenciada que no podemos soslayar.

Urge preguntarnos: ¿dónde radica la unidad? Rahner plantea el eje fundamental de la unidad del conocer en la unidad primitiva del "ser cabe sí". "El punto de partida fundamental para una justa comprensión de lo que es el conocimiento se debe ver más bien en que el ser es por sí mismo conocer y 'ser conocido' en que el ser es 'ser cabe sí'."[25] Y aquí nos encontramos con la piedra de toque que pone en cuestión la posibilidad de una recepción de la alteridad –dato proveniente de la sensibilidad– en cuanto otro y no como mero momento de una unidad superior digitada por el sujeto *cognoscente*. Esta objeción, como veremos más adelante, se potenciará en el momento que debamos analizar la *reditio in seipsum*.

Pero volvamos a la cuestión del "ser cabe sí". El razonamiento que se encuentra en la base de la unidad de la sensibilidad y el intelecto es el siguiente. Si el hombre, más específicamente, el intelecto puede preguntarse por un ser en particular, puede conocer un objeto particular, que en este caso es ofrecido por la sensibilidad, se supone que tiene un conocimiento previo del ser en general. Bajo estos supuestos, sólo se puede preguntar por lo que de algún modo de antemano ya se conoce. Con lo cual, la novedad propia de lo otro en cuanto otro no es más que una determinación del ser en general que el intelecto conocía de antemano, y más aún lo otro en cuanto otro es el garante y el facilitador para que el sujeto pueda preguntar, pueda constituirse en sujeto frente a un sujeto.

En palabras de Rahner:

> Ser es cuestionabilidad. Ahora bien: no se puede preguntar por el "ser en conjunto" sin afirmar por lo mismo su fundamental cognoscibilidad, más aún, un cierto apriórico "ser ya conocido" del "ser en absoluto". No se puede preguntar ni por lo absolutamente incognoscible, ni por lo absolutamente desconocido.[26]

¿Cómo poder plantear una verdadera relación entre dos polos, en este caso, sujeto que conoce y objeto conocido desde esta posición? La premisa de la unidad en el origen del conocimiento en términos de relación compleja parece aquí haber perdido toda su autoridad

[25] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 85. KRSW Bd. 2 (1996), 63.

[26] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, pp. 83-84. KRSW Bd. 2 (1996), 62.

frente a esta declaración acerca de la imposibilidad de la pregunta por lo totalmente desconocido, por aquello que nos es absolutamente incognoscible.

Cabe preguntarse entonces cuáles son las consecuencias que se desprenden de la afirmación anterior. Recordemos que estamos indagando sobre la posibilidad de la alteridad en la concepción de la metafísica del conocimiento de Karl Rahner para luego extrapolarla a otros niveles de relación.

En primer lugar, si el ser no puede preguntar por nada que le sea absolutamente desconocido, no existe novedad posible, todo en última instancia es una concreción secundaria del ser en cuanto ser. La afirmación anterior evidentemente es verdadera en cuanto todo objeto particular pertenece y es expresión del ser en cuanto tal. Pero en el plano del sujeto, en cuanto único ser que es capaz de preguntar, "ser cabe sí mismo", o bien ser en cuanto cuestionabilidad, supone que en última instancia el hombre pregunta y conoce aquello que de antemano ya conocía. Lo otro, la alteridad, el objeto captado por la sensibilidad, de algún modo puede ser conocido porque ya era parte del intelecto. Cómo poder afirmar una verdadera alteridad del objeto, una verdadera novedad, una unidad superadora entre sujeto que conoce y objeto conocido, si este último es factible de ser conocido porque de antemano ya estaba contenido de algún modo en el "ser cabe sí" del hombre. Rahner, retomando a Tomás, niega que el conocer sea un encuentro exterior con la cosa conocida, como un encontrarse con un objeto por parte del sujeto que conoce, sino que

> Ser y conocer se encuentran, por tanto, en una radical unidad. El conocer no se topa por casualidad con su objeto. Santo Tomás excluye expresamente la concepción vulgar del conocer como un choque. El conocer no tiene lugar *per contactum intellectus ad rem intelligibilem*, sino que ser y conocer son lo mismo: *idem intellectus et intellectum et intelligire*. Conocer es "ser cabe sí" del ser, y este "ser cabe sí" es el "ser" del ente. Por esta razón, la "riqueza de ser" del ser de un ente se determina, según el doctor Angélico, por la *reditio super seipsum*: la "riqueza de ser" se determina por el grado en que le es posible a un ente "ser cabe sí mismo".[27]

[27] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, pp. 84-85. KRSW Bd. 2 (1996), 62.

Repitamos una vez más el núcleo del argumento que en principio no sería aceptado en el planteo de Rahner, al retomar a Tomás, sobre la presencia de un otro en cuanto otro, en la metafísica del conocimiento que estamos analizando. Si se excluye que el conocimiento sea posible de ser descripto como un encuentro, como un choque, se excluye entonces toda posibilidad de real encuentro entre dos realidades que antes no tenían contacto. Para que haya un encuentro, tiene que haber existido una real separación y distancia entre los elementos a encontrarse. A juzgar por lo citado anteriormente, esta necesaria separación, que en último término es garante de la alteridad tanto del que conoce como el conocido, no es posible, o peor aún, no existe.

De modo que el objeto conocido no sería más que una adecuación en el ser del sujeto que conoce. Sujeto *cognoscente* y objeto conocido no serían una síntesis superadora donde ambos encuentren una nueva identidad en la unidad, sino que la unidad sería la sumisión del objeto en una síntesis posterior del sujeto que ya lo conocía y determinaba de antemano.

> El conocer es concebido como subjetividad del ser mismo, como "ser cabe sí" del ser. El ser mismo es ya la primigenia unidad de ser y conocer, es ontológico; y toda unidad actual de ser y conocer en el proceso de conocimiento es sólo la potenciación de aquella síntesis trascendental, que el ser mismo "en sí" es.[28]

Aquí se expone en toda su extensión el desafío que nos hemos planteado. Cómo poder hacer una lectura de este primer paso, "la relación sujeto-objeto", que permita de algún modo, a partir de la premisa de la unidad, plantear una verdadera alteridad.

Es el mismo Rahner quien abrirá la puerta para una nueva interpretación de la metafísica tomista y es desde ahí donde nos permitiremos retomar el camino para sostener nuestro planteo inicial: la verdadera posibilidad de la presencia de la alteridad en la relación "*cognoscente*-conocido".

A partir de la realidad de que el sujeto en cuanto "ser cabe sí" debe preguntar, se abre una grieta en la monolítica afirmación se-

[28] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 86. KRSW Bd. 2 (1996), 63.

gún la cual el ser pregunta sólo por aquello que de antemano conoce,

> ¿Por qué se ha de preguntar por el ser, si el ser es ya siempre "ser cabe sí"? El "que tiene que preguntar" es ser, porque él mismo, como "pregunta por el ser", está ya implantado en el ser; y no lo es, sin embargo, puesto que no está implantado todavía en el "ser en conjunto", de manera que este "estar implantado en el ser" sea posesión incuestionable del "ser en conjunto". De esta manera, el ser que "tiene que preguntar" es "no ser", es pobre en su interior fundamento de ser. Su "riqueza de ser" es finita, por esto tiene que preguntar, por esto no está de manera absoluta cabe sí.[29]

De modo que si pregunta, no es depositario de la totalidad del ser, y aquello sobre lo que pregunta le reporta un aumento en la posesión del ser, en palabras de Rahner: "la riqueza de conocimiento es paralela a la riqueza de ser".[30] De aquí podemos suponer que la interacción con el objeto aportado por la sensibilidad supone un aumento de riqueza de ser del *cognoscente*, de modo que se da una transformación en el sujeto.

Pero esto no nos exime de adentrarnos en el análisis más pormenorizado de su propuesta. Es el mismo Rahner quien plantea cuál es el desafío que aquí se presenta en el estudio de la relación "sujeto-objeto".

> Así, para la metafísica tomista del conocimiento, el problema no consiste en cómo hacer "viable" el abismo entre el conocer y el objeto: tal "abismo" es un problema puramente aparente. El problema consiste más bien en hacer ver cómo es posible que lo conocido, que es idéntico con el *cognoscente*, pueda presentarse al *cognoscente* como lo otro; y cómo es posible en absoluto un conocimiento que reciba a lo otro como tal. No se trata de "transportar" un abismo, sino de pensar cómo este es en absoluto posible. Si ser es "ser cabe sí", a partir de tal concepto del conocimiento se puede todavía concebir con facilidad que un ser pueda en su "ser cabe sí" conocer a un otro, al compren-

[29] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, pp. 87-88. KRSW Bd. 2 (1996), 64.

[30] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 88. KRSW Bd. 2 (1996), 64.

> derse a sí mismo como el fundamento creador de ese otro. En este caso, lo otro no es de ninguna manera *obiectum propium*.[31]

Cómo plantear dentro de esta unidad primigenia la posibilidad de la alteridad es el punto que vamos a profundizar, para luego trasponerlo a los otros tipos de relación.

Al recensionar la obra que ahora analizamos, Balthasar describe esta relación de modo recíproco. La premisa de la unidad para él no implica sumisión de las partes, sino que cada una aporta a la relación aquello propio para lograr una síntesis superadora. Percibe en *Espíritu en el mundo* un

> vínculo radical del espíritu con [...] la sensibilidad. En este sentido, la sensibilidad y el "mundo" son equiparados, y el espíritu finito, para volver sobre sí, requiere de la sensibilidad, de la misma sensibilidad que debe ser abandonada como propiedad del [espíritu], pero del mismo modo (al igual que al final) ella también vuelve sobre sí (ambos no se excluyen, se implican mutuamente de modo prioritario el uno al otro, como Rahner en muchas sutiles comprobaciones lo demuestra).[32]

Balthasar pone de relieve un punto que para nosotros se convertirá en clave central de lectura y comprensión: la equiparación del espíritu con la sensibilidad. Uno y otra se necesitan y se relacionan mutuamente. Esta mutua reciprocidad, que parte de la premisa de la unidad del conocimiento que en este apartado estamos analizando, marca el camino a seguir. "El planteamiento del problema es (como en Marechal) la unión absoluta del conocimiento a la sensibilidad; no sólo como punto de partida, sino como la única fuente del contenido del conocimiento."[33] La sensibilidad no juega un rol secundario en la estructura del conocimiento, sino que durante todo el proceso mantiene un lugar destacado en la relación. Más adelante analizaremos con detalle su rol, pero por ahora basta notar que el dato sensible se convierte no sólo en puerta de acceso, sino en contenido del conocimiento. No juega un rol subsidiario respecto del

---

[31] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, pp. 90-91. KRSW Bd. 2 (1996), 66-67.

[32] Hans Urs von Balthasar, „Karl Rahner, *Geist in Welt.* Rezension", en *Zkth*, vol. 63, 1939, p. 375. La traducción es nuestra.

[33] Hans Urs von Balthasar, „Karl Rahner, *Geist in Welt.* Rezension", p. 375.

espíritu, sino que el espíritu, para llenarse de contenido, y más aún, de sentido, requiere de ella.

Para Balthasar no cabe duda de que

> la investigación termina con la afirmación de la "ambigüedad intrínseca" del hombre: "él [espíritu] siempre hace referencia al mundo y está siempre más allá de él". "El espíritu libre [será] sensibilidad" y "deberá serlo" "para ser espíritu". Por un lado, la sensualidad (como en Fichte) es *necessitas* actionis, y "todo lo metafísico parece estar ahí sólo para hacer posible la intuición sensual objetiva". Pero es precisamente en esto que nos hemos "convertido en nosotros mismos al salir del mundo, [...] todo entrar en la sensualidad, en el mundo y en su destino [puede] sólo entenderse como el devenir del espíritu que tiende hacia el absoluto."[34]

Las afirmaciones hasta aquí vertidas describen de manera positiva, de cara a la relación entre sujeto que conoce y objeto conocido, la existencia de la unidad entre ser y conocer, entre *cognoscente* y conocido. El espíritu conoce aquello que no le es ajeno, es por ello que se puede plantear una posible relación. Mediante la apertura al dato proveniente del mundo sensible, y la vuelta sobre sí, que más adelante analizaremos con detalle, este queda ya incluido en la totalidad del proceso del conocimiento. Y más aún será el mismo espíritu, el que al tomar contacto con el mundo sensible (no como choque o encuentro) sino como adecuación, el que también encuentre niveles superiores de ser (aumento de ser). La unidad originaria entre *cognoscente* y conocido puede ser garante de la posibilidad de encuentro, de la posibilidad de una mutua referencialidad, de la posibilidad de salida del uno hacia el otro, para luego volver sobre sí de un modo superador.

Planteada la unidad desde esta perspectiva, se abren ahora dos caminos: primero, analizar el rol de la sensibilidad en cuanto apertura al otro. Para ello comentaremos en detalle el capítulo II de la segunda parte de *Espíritu en el mundo*. En segundo lugar, como contrapartida de lo anterior y a modo de análisis del otro polo de la relación –el sujeto que conoce–, analizaremos los capítulos III y IV también de la misma obra. Aquí nos encontraremos con las afirma-

[34] Hans Urs von Balthasar, „Karl Rahner, *Geist in Welt*. Rezension", p. 377.

ciones que reportan mayor dificultad a la hora de plantear una verdadera relación entre dos polos –*cognoscente*-conocido– dado que la *reditio subiecti in seipsum* puede ser comprendida y ha sido comprendida como la supremacía del sujeto que comprende y que adecua según sus categorías todo aquello que proviene de la sensibilidad. Las mayores críticas a la obra de Rahner, en este ámbito, harán pie en esta realidad.

Nuestro objetivo será siempre encontrar los elementos que nos permitan salvar la relación entre realidades autónomas, que se pueden relacionar en virtud de un principio de unidad común y no de una superposición de un polo sobre el otro. Este objetivo se enmarca en aquel otro que perseguiremos durante toda nuestra investigación: evitar toda formulación de la cual se pueda inferir cualquier tipo de dualidad superpuesta, cualquier tipo de segundos pisos añadidos que plantean relaciones en compartimientos estancos, que en el fondo no son relaciones, sino meras sumatorias de partes ajenas y distantes.

2. El rol de la sensibilidad. La apertura del *Beisichsein* hacia el otro

En el primer punto de nuestro estudio nos hemos dedicado al análisis de la unidad entre sensibilidad e intelecto que posibilita la relación entre *cognoscente* y conocido. Dicho análisis ha sido en pos de indagar posteriormente sobre el rol que juega cada uno de los polos por separado en el ya mencionado proceso de conocimiento y averiguar si el objeto conocido permanece en una verdadera alteridad respecto del sujeto que conoce.

El rol de la sensibilidad y la apertura hacia el otro del "ser cabe sí" (*Beisichsein*) han de ser la garantía de la presencia de la alteridad en todo el proceso de conocimiento. En el capítulo II de la segunda parte de *Espíritu en el mundo*, Rahner se dedica extensamente al estudio de la sensibilidad.

En el marco de nuestra investigación, una sopesada comprensión de este capítulo será fundamental, porque es el único lugar de toda la obra en cuestión donde se explicita el rol del objeto conocido. Recordemos que luego los capítulos subsiguientes de esa obra tratarán

sobre la *Abstractio* (capítulo III) y la *Conversio ad Phantasma* (capítulo IV). Tanto una como la otra son actividades propias del sujeto que reflexiona sobre sí mismo y se apropia del objeto conocido para su comprensión.

De modo que cualquier atisbo de presencia de alteridad posible de ser planteada tendrá que ser fundamentada desde lo expuesto en este apartado. Aquí se estudia claramente la presencia del objeto sensible, en términos de nuestro de trabajo: la presencia de la alteridad en cuanto tal dentro de la metafísica tomista.

La clave desde la cual nos adentramos en la problemática del rol que juega el objeto conocido la aporta el propio Rahner al final del capítulo I: "llamamos sensibilidad [*Sinnlichkeit*] al 'ser cabe sí' [*Beisichsein*] como 'ser cabe un otro' [*Bei-einem-andern*]".[35]

El sujeto que conoce, por tanto, no puede ser comprendido como un ser cabe sí, al que sólo se lo describa a partir de su subjetividad, sino a partir de una comprensión del mismo como un ser cabe lo otro. De modo "que el hombre se entiende a sí mismo en cuanto se encuentra ya en cada caso cabe las otras cosas del mundo; que, por tanto, lo otro como tal es su *obiectum propium*, y su 'ser cabe sí' un 'ser cabe lo otro'".[36]

*2.1. Pequeño excurso sobre la riqueza de ser (***Seinsmächtigkeit*)

Para comprender con profundidad la problemática a la cual nos enfrentamos al querer plantear una relación de alteridad y mutua referencialidad entre el objeto conocido y el *cognoscente* debemos analizar qué se entiende por la expresión "riqueza de ser" (*Seinsmächtigkeit*). La unidad originaria, que hemos descripto anteriormente, entre los dos polos de la relación en el proceso del conocimiento garantiza esa posible relación. Ahora bien, esa unidad originaria se vuelve un problema para plantear una relación entre dos polos autónomos si a ella se la comprende desde la expresión "riqueza de ser".

---

[35] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 92. KRSW Bd. 2 (1996), 68.

[36] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 92. KRSW Bd. 2 (1996), 68.

En el apartado anterior hicimos hincapié en la unidad entre *cognoscente* y conocido, debido a que es la clave de lectura desde donde anclamos nuestra pregunta inicial sobre la alteridad. Pero se debe aclarar que esa relación se enmarca dentro de la metafísica tomista. Esto significa que la unidad originaria radica ya no solamente entre el que conoce y lo conocido, sino entre el ser y el conocer. La riqueza de ser de un sujeto se da en la medida de su posibilidad de conocer. Y si este conocer de un objeto proveniente de la sensibilidad no es más que un reconocimiento de su misma capacidad de conocer, queda ya excluida desde el comienzo toda pregunta por la alteridad en cuanto tal. Rahner afirma lo anterior del siguiente modo:

> Si partimos del principio fundamental de la metafísica tomista del conocimiento, según el cual el conocimiento es el "ser cabe sí" de un ente de determinada "riqueza de ser", y este "ser cabe sí" es sólo la expresión material de esta misma "riqueza de ser", resulta sin más la identidad del *cognoscente* de tal "riqueza de ser" con lo conocido.[37]

La afirmación expresa de modo sintético el proceso por el cual el sujeto conoce. Afirmación que podemos resumir del siguiente modo: "El sujeto sólo conoce porque se conoce".[38] Aquí radica el basamento de toda negación de la alteridad en las condiciones *a priori* de la metafísica tomista del conocimiento.

La identidad del objeto conocido, desde esta perspectiva, no sería más que la que obtiene por el conocimiento de la propia subjetividad. De modo que se niega toda posible alteridad, o toda posible relación. "La causa así conocida ni sería *obiectum propium* primariamente conocido, ni sería intuida, es decir, aprehendida en su inmediata y propia 'mismidad'".[39]

> Como acto fundamental, el conocer permanecería en este caso intuición de la propia "riqueza de ser", no sería intuición receptiva de lo otro, de un objeto en su propia "mismidad". La potenciada riqueza de ser por la que el *cognoscente* adviene a sí mismo entrega a este solamente su "mismidad" y aunque

[37] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 93. KRSW Bd. 2 (1996), 69.

[38] *Cf.* Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 93. KRSW Bd. 2 (1996), 69.

[39] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 93. KRSW Bd. 2 (1996), 69.

> esta potenciación (que es siempre la potenciación del ser del *cognoscente*) comportara consigo el carácter de su "haber sido operada" por lo otro, y se concibiera a sí misma como operada por lo otro, el *cognoscente* sabría sin duda de lo otro como eficiente, pero "no estaría cabe lo otro" como algo intuido. La conclusión desde una afección subjetiva al ser del afectante no funda una auténtica posibilidad de una intuición de lo otro, y no hace al conocimiento originariamente trascendente.[40]

Para poder salir airosos de esta encrucijada que nos ha planteado el concepto de riqueza de ser respecto de nuestra búsqueda de enfatizar el rol de la alteridad en el planteo rahneriano debemos recurrir a dos elementos que describen de mejor modo cómo debe ser comprendido el concepto al cual nos abocamos en este excurso.

En primer lugar, es el mismo Rahner quien párrafos más adelante aclara que tanto el ser cabe sí mismo (*Beisichsein*) como el conocimiento de lo otro (*das andere*) como *obiectum propium* deben ser postulados de modo simultáneo (*als zugleich möglich*).[41]

En segundo lugar, esta riqueza de ser tiene que ser comprendida desde la perspectiva de la gradualidad. Para ampliar este segundo punto nos remitiremos brevemente al aporte de Fernando Berríos[42] sobre el tema en su artículo sobre la noción de "espíritu" en Karl Rahner.

Pero volvamos sobre el primer punto: la posible simultaneidad entre en el ser cabe sí y el ser cabe lo otro. Aunque se postule enfáticamente que la estructura del *cognoscente* permite el conocimiento de lo otro en cuanto que se conoce a sí mismo, "conoce porque se conoce", no puede ser negado sin más que se necesita la presencia de un *obiectum propium*, no puede ser negada la posibilidad de la existencia de un otro como punto de partida de todo conocimiento posible. Al negar el ser cabe lo otro, estaríamos negando toda posibilidad de conocimiento no sólo de lo otro en cuanto otro, sino también del ser cabe sí como tal, debido a que al ser cabe sí o, bien la *reditio in se impsum* en términos escolásticos, requiere en primer lu-

---

[40] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, pp. 93-94. KRSW Bd. 2 (1996), 69-70.

[41] *Cf.* Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 94. KRSW Bd. 2 (1996), 70.

[42] Fernando Berríos, "Noción de 'espíritu' en Karl Rahner: una perspectiva de filosofía de la religión", en *Teología y Vida*, vol. 56, n.° 3, 2015, pp. 197-227.

gar una salida de sí hacia lo otro para luego efectuar la vuelta sobre sí. Dicho de un modo más sencillo: toda vuelta requiere, en primer lugar, de una salida hacia afuera. En este caso, la *reditio* del *cognoscente* sobre sí mismo requiere una salida hacia el objeto conocido. En esta vuelta, el ser encuentra su verdadera riqueza. De modo que "ambas afirmaciones sólo pueden ser concebidas como simultáneamente posibles, 'si el *cognoscente* mismo es el ser de lo otro'".[43]

La simultaneidad aquí mencionada es para nuestra investigación una clave fundamental debido a que permite plantear la relación "*cognoscente*-conocido" en su justo medio. No permite contraponer el sujeto al objeto, sino que aboga por postular una realización recíproca en la relación.

Esta reciprocidad se puede plantear de la siguiente manera: en la medida en que el sujeto que conoce se abre a lo otro, aumenta su riqueza de ser. El otro conocido revela algo novedoso, un aumento de ser, pero que simultáneamente le es propio. La apropiación de lo otro (ser cabe lo otro) por parte del ser cabe sí mismo le permite una mayor comprensión de su propia subjetividad. Ahora bien, ese retorno sobre el ser cabe sí mismo ya no es pura subjetividad, sino que tiene el componente de la presencia y mediación de lo otro (ser cabe lo otro), con lo cual el otro ilumina algunos aspectos de la propia subjetividad y deja latentes otros.

Retomaremos más adelante, cuando analicemos en detalle la *reditio subiecti in seipsum*, el concepto de simultaneidad que Rahner propone y que aquí describimos brevemente. Pero ya adelantamos que será, a nuestro modo de ver, un garante de la presencia de lo otro conocido en todo el proceso de conocimiento.

Completemos lo dicho anteriormente con la segunda de las especificaciones que hemos presentado para una mejor comprensión de la riqueza de ser: la gradualidad del ser cabe sí mismo. Berríos, al comentar la riqueza o posesión del ser, afirma que "el ser es una magnitud que no se puede entender unívocamente. Hay 'grados' de estar consigo, de luminosidad o transparencia para consigo mismo, es decir, grados de 'subjetividad'".[44]

---

[43] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 94. KRSW Bd. 2 (1996), 70.

[44] Fernando Berríos, "Noción de 'espíritu' en Karl Rahner: una perspectiva de filosofía de la religión", p. 204. El párrafo citado es un comentario que el autor realiza

Las dos especificaciones que hemos expuesto nos permiten retomar la senda de la pregunta por el rol de la alteridad en la metafísica del conocimiento rahneriana. Por un lado, hemos constatado que el mismo autor habla de una simultaneidad entre el ser cabe sí y el ser cabe lo otro (proceso al cual volveremos más adelante). Aun en la afirmación de que la riqueza del ser que conoce se da en tanto es capaz de reflectir sobre sí mismo, no se niega que en ese mismo momento, simultáneamente, se da también una afirmación de lo percibido por la sensibilidad. Esto es la afirmación de la presencia de la alteridad en ese retorno del ser sobre sí mismo. Por otro lado, al postular la gradualidad en la posesión del ser, se afirma indirectamente que el *cognoscente* no es poseedor de la totalidad del ser, no es un ser absoluto. De modo que si no posee la totalidad del ser, implica que está siempre abierto a una ulterior realización siempre ligada a la posibilidad de un nuevo conocimiento. Si traducimos esto en clave de nuestra investigación, significa que el *cognoscente*, al no percibirse como el ser absoluto, está siempre abierto a la alteridad, siempre abierto a una novedad que le reporte un aumento de riqueza de ser.

2.2. *El suspenso medio* (die schwebende ungeschiedene Mitte)

Luego del excurso sobre el significado y el modo como deber ser comprendido el término "riqueza de ser" con el que se describe al *cognoscente* sensible, volveremos sobre la dinámica de apertura hacia lo otro, a la realidad del sujeto en cuanto ser cabe lo otro.

Rahner afirma que:

> Sólo si un ser está entitativamente separado de sí mismo de manera que no es ser de sí mismo, sino por antonomasia ser de lo "otro", puede poseer la posibilidad de tener una realidad de ser extraña como su propia realidad de ser, de manera que toda realidad de ser propia sea ya más una extraña, puesto que el respectivo ser del *cognoscente* no es para sí mismo sino ser para lo otro y en lo otro.[45]

---

sobre la cita número 40 que Metz hace en la obra *Oyente de la palabra* al aclarar cómo debe ser entendido el término "riqueza de ser". Dado que en los próximos capítulos de nuestro estudio nos dedicaremos en extenso a esta obra, ahora sólo hacemos hincapié en la cuestión de la gradualidad del ser cabe sí mismo.

[45] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 94. KRSW Bd. 2 (1996), 70.

El párrafo anterior remite nuevamente a la unidad originaria entre entendimiento y sensibilidad, unidad que ya hemos caracterizado como compleja, como compuesta, que sólo a fines descriptivos puede ser comprendida en una sucesión temporal. Pero esta unidad originaria no puede negar que "la sensibilidad, con todo, es real; y se da, por tanto, la intuición receptiva de lo otro como tal".[46] Rahner niega categóricamente que la apertura hacia lo otro suponga una negación explícita del ser cabe sí del otro conocido, suponga una total reducción del otro al ser cabe sí del sujeto que conoce.[47] Por eso declara que la sensibilidad es real, y que se da una intuición de lo otro como real.

Detengámonos un momento en las aclaraciones anteriores que son vitales para afirmar la identidad real del objeto conocido. ¿Cuál es la situación que se plantea?

Si sólo se entendiese el proceso gnoseológico del sujeto *cognoscente* como el mero ser cabe sí mismo, no sólo se supondría una reducción de lo conocido a las categorías subjetivas, sino que más aún se estaría negando toda posibilidad de ser de ese otro.

> Pues si fuera ser, estaría sujeto a la ley de que el ser significa "ser cabe sí". Y entonces aquel ser del *cognoscente*, que perteneciera a ese otro que es por sí mismo y para sí, sería precisamente percibido como ser de este ente en sí y cabe sí, sin que pudiera explicarse de esta manera la percepción de lo otro "como" otro.[48]

Desde esta perspectiva –ser sólo como ser cabe sí– se debe suponer que el otro conocido no puede estar sujeto a la ley del ser cabe sí. Para que esto acontezca tiene que negarse entonces la pertenencia al ser del objeto conocido.

Junto con lo anterior, también sería un ser cabe sí mismo imposible de relacionarse. Con lo cual se niegan dos realidades, el ser del otro y toda posible relación.

---

[46] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 95. KRSW Bd. 2 (1996), 71.

[47] *Cf.* Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 95. KRSW Bd. 2 (1996), 71.

[48] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 95. KRSW Bd. 2 (1996), 70.

Pero como más arriba hemos citado, Rahner afirma que la sensibilidad es real y lo otro debe ser considerado como tal: un otro diferente del *cognoscente* al cual se accede por medio de la sensibilidad.

Es por ello que

> de la misma manera, la "especificidad" del "ser cabe sí" del *cognoscente* sensible sólo puede ser delimitada negativamente desde dos vertientes. Ni puede ser un "ser cabe sí" (*un redire in seipsum*) que se pueda poseer contraponiéndose a lo otro, ni puede ser un "ser cabe lo otro" de suerte que, en la pérdida de toda conciencia, pueda perderse absolutamente en lo otro. El ser del *cognoscente* sensible "es cabe sí", pero este su ser es precisamente el suspenso e indivisible medio entre una completa pérdida de lo otro y una intrínseca independencia frente a ello. A partir de este concepto metafísico de la sensibilidad resulta fácil comprender por qué no tiene sentido preguntar si la sensibilidad percibe tan sólo su "afección" o el "mundo exterior mismo". No hace ni lo uno ni lo otro, porque la interioridad de la sensibilidad como acto de la materia es precisamente su exterioridad, y al revés; y toda separación entre ambos requeriría un acto que no fuera material.[49]

Aparece aquí por primera vez un concepto con el cual Rahner describe al ser del *cognoscente* sensible: suspenso medio (*die schwebende ungeschiedene Mitte*).

Esta categoría, en el contexto de nuestra investigación, es la confirmación de que en todo el proceso del conocimiento tanto el sujeto que conoce como la alteridad representada en el otro conocido se otorgan identidad propia en el acto de conocer y ser conocido.

En su obra *Reiterpreting Rahner*, Patrick Burke toma el concepto de suspenso medio como categoría central y a partir de ella hace una relectura de los pasajes principales de la obra rahneriana. Burke "entiende que para Rahner el hombre como tal es ambivalente, es un ser suspendido (Schwebe)"[50] entre dos realidades. "Él está simultá-

[49] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 96. KRSW Bd. 2 (1996), 71.

[50] Patrick Burke, *Reinterpreting Rahner. A critical study of his major themes*, Fordham University Press, Nueva York, 2002, p. 42. La traducción es nuestra.

neamente en el mundo y ahora, por la cuestión de la posibilidad de preguntar, está ya y siempre más allá de él."[51]

En lo que respecta a la metafísica del conocimiento, a criterio de Burke, "la comprensión del hombre como suspendido que Rahner postula lo lleva a determinar dos principios metafísicos fundamentales concernientes al ser y la materia. Primero, él puede deducir la unidad originaria entre ser y conocer".[52] No nos detendremos nuevamente en este aspecto porque ya lo hemos desarrollado extensamente. Pero la segunda conclusión que él afirma es de vital importancia respecto del tema que nos ocupará en los siguientes apartados: la sensibilidad y, con ello, la identidad del objeto conocido.

> Segundo, el estar suspendido del hombre revela la existencia de la materia. Si el ser es sólo ser cabe sí, ¿cómo se origina entonces la pregunta? La pregunta se origina sólo si el ser del que pregunta envuelve un cierto modo de no ser, o materia prima, la cual impida de modo completo la reflexión sobre sí misma o su total autocontrol. Según la extensión de la composición de la materia con el ser, se reconocen los grados de auto-posesión –esto es, de ser– [...] Por un lado, la materia es la que previene una autoconciencia, pero bien, por otro lado en cuanto como materia entra en la composición del ser, que es ser cabe sí, se convierte en el conocimiento como objeto conocido.[53]

Esta segunda conclusión que Burke propone es significativa para el derrotero que nuestro trabajo sigue, en tanto que hay una afirmación categórica de un otro al cual el ser cabe sí mismo tiene que abrirse. Y más aún, ese otro, ese objeto conocido, es quien motiva la pregunta por el ser del sujeto *cognoscente*.

Si bien desde la perspectiva del ser cabe sí mismo esta aceptación de lo otro en cuanto otro es descripta como una carencia, como un "no ser", desde la perspectiva de la alteridad se reconoce la existencia de un ser material autónomo, el cual al entrar en contacto con el ser cabe sí mismo es objetivado. Pero no sólo es objetivado, sino que

---

[51] Patrick Burke, *Reinterpreting Rahner*, p. 42.

[52] Patrick Burke, *Reinterpreting Rahner*, p. 43.

[53] Patrick Burke, *Reinterpreting Rahner*, p. 44.

le reporta al ser cabe sí mismo una ampliación en la participación de los grados de ser.

2.3. Acceso a lo otro sensible

Tanto en el apartado sobre la "riqueza de ser" como en el inmediato anterior, donde se ha descripto el significado de la comprensión del sujeto que conoce como suspenso medio, hemos intentando "salvaguardar" la autonomía de lo otro en cuanto otro en su real alteridad frente al ser cabe sí.

Analizaremos ahora cómo Rahner entiende el concepto de "*species impressa*", "–que significa siempre representación del objeto dentro del conocimiento–".[54] De este análisis podremos inferir el modo como el objeto conocido es resguardado o no en su alteridad.

Recordemos que anteriormente hemos sintetizado la metafísica tomista afirmando que el sujeto "conoce porque se conoce". Esto es: que el sujeto conoce aquello que ya de algún modo está representado dentro del conocimiento. La presencia del objeto a conocer dentro del proceso de conocimiento se hace presente entonces mediante una representación. A esa representación, a la cual Rahner, siguiendo a Tomás, describe como *species impressa*, nos dedicaremos ahora. El origen de esta, el modo como se construye, el modo como se hace presente en el proceso del conocimiento, nos ofrecerá información no sólo sobre ella, sino también del objeto, de lo otro que ella representa.

Por sencillo que parezca, debemos hacer notar que siempre que se mencione el término "*species impressa*" hacemos referencia a una representación, no a una realidad u objeto en sí mismo. Esto significa que si existe una representación, tiene que ser representación de un otro. De modo que el solo hecho de hablar de representación es ya una afirmación implícita de la existencia de un otro que posibilita esa representación. En el derrotero que estamos siguiendo, esta afirmación es de vital importancia porque afirma una vez más la realidad del otro en cuanto otro en todo el proceso de conocimiento.

Por eso, lo que nos compete ahora es describir el "paso" del objeto en cuanto otro al objeto en cuanto conocido, y constatar si en esa

[54] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 100. KRSW Bd. 2 (1996), 75.

transformación o en ese "paso" el objeto en cuanto otro pierde su identidad para asimilarse al sujeto que conoce, o bien, mantiene su alteridad, a pesar de haber sido conocido, subjetivado por el sujeto *cognoscente*. Y más, será interesante notar si dicho "paso" opera también algún cambio en el *cognoscente*.

Después de este breve excurso sobre la cuestión de la representación y el "paso", volvamos sobre el texto de nuestro autor donde analiza el término "*species impressa*".

Rahner hace una síntesis de tres puntos, donde reúne afirmaciones tomistas sobre la *species impressa*. Ellas son:

> 1. En la percepción sensible exterior se da una *species (impressa)*; pero ésta no es, como tal, lo percibido. 2. La percepción exterior no forma *species expressa* alguna; sino que el objeto exterior es percibido en su inmediata y real "mismidad". 3. Un objeto sólo puede ser aprehendido en su inmediata "mismidad", esto es, intuido, cuando él en su inmediata realidad, es una realidad del conocer mismo.[55]

Es el mismo Rahner quien juzga que las tres "afirmaciones [...] parecen contradecirse"[56] y que por ello se requiere una "contemplación detenida de estas proposiciones en su conjunto".[57] Para ello elaborará tres perspectivas de análisis sobre la *species impressa*.

Pero antes de entrar en dichas tres perspectivas, queremos hacer notar que las aparentes contradicciones, a nuestro modo de ver, se fundan en la realidad de lo que hemos llamando más arriba el "paso". El "paso" del objeto en cuanto otro, el objeto en su alteridad, hacia el objeto en cuanto representado en el conocimiento del *cognoscente*, el "paso" del objeto hacia su transformación en *species impressa*.

Las contradicciones ponen sobre la mesa las dificultades que resultan de postular un modo de conocer donde tanto la identidad del *cognoscente* y lo conocido parten de una unidad común (unidad del ser y conocer), como por otro lado mantienen su identidad en el

---

[55] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 100. KRSW Bd. 2 (1996), 74.

[56] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 100. KRSW Bd. 2 (1996), 75.

[57] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, pp. 100-101. KRSW Bd. 2 (1996), 75.

momento de la relación y al interactuar se modifican también mutuamente.

Notemos una de estas contradicciones que, incluso, sería mejor concebir como tensión que surge de la presencia de dos polos que interactúan.

La primera, y la más evidente, que Rahner expone es sobre la pertinencia misma de la *species*. Si se afirma taxativamente que el objeto exterior se aprehende en su mismidad, qué sentido tiene plantear una representación.[58]

Esta contradicción explícita hace caer no sólo el concepto de *species* como representación, sino que pone en tela de juicio toda la metafísica tomista misma. La pone en tela de juicio porque como ya hemos dicho en repetidas ocasiones: en el contexto del proceso del conocimiento de Tomás, el sujeto "conoce porque se conoce", toma conocimiento de lo otro, en cuanto ese otro le es representado. Si la representación es suplantada por la aprehensión en la inmediata mismidad del objeto conocido, cae todo el andamiaje del conocimiento en que se basa la misma.

Una lectura en clave de contradicción entre la representación del objeto conocido por parte del *cognoscente* y su inmediata mismidad nos ubica en la problemática que hemos intentado soslayar desde el comienzo: plantear un modo de relación que no contemple la realidad como tal de los polos de la relación y que una real alteridad no sea tenida en cuenta.

Es por ello que debemos elaborar una lectura de esta aparente contradicción desde la clave de la simultaneidad, desde la tensión entre dos polos. Simultaneidad que ya fue planteada por Rahner párrafos más arriba.

La representación es propia del sujeto que conoce, es propia del proceso de subjetivación por el cual el *cognoscente* se "apropia" de un objeto y, por consiguiente, opera un aumento de ser. Pero, de igual modo, el objeto conocido tiene una inmediata realidad que no puede ser soslayada por el *cognoscente*. Esta tensión es la que está en la base de la metafísica tomista. Es por ello que las tres afirmaciones

[58] *Cf.* Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 100. KRSW Bd. 2 (1996), 75.

que transcribimos al principio del apartado, a criterio de Rahner, deben ser entendidas "en su intrínseca 'unibilidad'"[59] (*Vereinbarkeit*).

Es interesante notar que Rahner no utiliza un término que remita a un tipo de unidad para introducir su análisis sobre las contradicciones que surgen a la hora de describir la *species impressa*, sino que hace referencia a un término que refiere asociación, agrupamiento.

El término "*Vereinbarkeit*" proviene del verbo "vereinen" (asociarse o unificarse). De modo que podemos ya suponer que las tensiones planteadas no pueden ser reducidas a una mera unidad donde algunos de los polos sea subsumido por el otro, sino que se buscará algún modo de asociación entre ambos, donde cada uno (*cognoscente* y conocido) resguarden su identidad.

Después de esta larga introducción, mencionemos las tres perspectivas que surgen de una comprensión asociativa de los elementos que conforman el "paso" del objeto en cuanto otro a representación del *cognoscente*.

Ellas son: "*1.* La '*species sensibilis*' como autopresencia del objeto sensible";[60] "*2.* La '*species sensibilis*' como autorrealización del objeto sensible";[61] "*3.* '*Species sensibilis*' como autorrealización de la sensibilidad".[62] No haremos un comentario lineal de las tres perspectivas, sino que mencionaremos aquellas afirmaciones que nos permitan poner de relieve la tensión entre *cognoscente* y conocido, en el "paso" desde el objeto en sí hacia su representación.

En virtud de que el objeto sólo puede ser aprehendido en su mismidad (esta afirmación niega la representación), se supone entonces que:

> La cosa misma, por tanto, tiene que penetrar con su "mismidad" en el *medium* de la sensibilidad. La *species sensibilis* es una realidad de la cosa misma. Esta afirmación resulta claramente a partir de la negación de la *species expressa*, bajo el principio del otro aserto: *sensibile actu est sensus in actu*.[63]

---

[59] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 100. KRSW Bd. 2 (1996), 74.
[60] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 101. KRSW Bd. 2 (1996), 75.
[61] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 102. KRSW Bd. 2 (1996), 76.
[62] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 105. KRSW Bd. 2 (1996), 78.
[63] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 101. KRSW Bd. 2 (1996), 75.

La cosa misma, en nuestro esquema, el objeto conocido, es reconocido en sí mismo, y es él mismo el que, al entrar en el medio de la sensibilidad, se hace presente, se da a sí mismo. La importancia de esta comprensión del ente como "dado" a la sensibilidad del sujeto que conoce como "don de sí" que ha der aprehendido en su mismidad se hará manifiesto en la propuesta de Jean-Luc Marion que analizaremos con detalle en el cuarto capítulo. Pero retomemos el sendero del rol de la *species sensibilis*. Ella es consecuencia de la presencia del objeto en cuanto otro en el medio de la sensibilidad. El acto de percibir de los sentidos remite a un elemento sensible presente.

Del párrafo anterior podemos entonces sintetizar dos elementos. En tanto que la *species* no es una mera representación forjada por el *cognoscente*, sino que remite a la cosa misma (el objeto conocido), en primer lugar se afirma la presencia de un otro en cuanto otro que toma contacto con la realidad, y en segundo lugar, ese otro es el "causante" de la futura representación de sí mismo en el intelecto.

Rahner afirma esto, que anteriormente hemos expresado, párrafos más adelante de la siguiente manera:

> La *species* resulta así determinación del objeto mismo, que la posee como una propiedad suya, al operarla en el *medium* de la sensibilidad como su *logos* propio y relativo de sí mismo (como su autorrealización), de manera que esta *species*, por una parte, trae al objeto en su mismidad y, por otra parte, puede ser concebida como su "efecto representativo". Si el objeto tiene que realizarse nuevamente, como concretamente determinado, en el *medium* de la sensibilidad, esto no quiere decir que esta determinación no le competa por su *quididad* intrínseca, independientemente de su autorrealización en el *medium* de la sensibilidad.[64]

Si bien ya hemos mencionado el carácter representativo que reporta la *species*, la cita anterior que se encuentra en el texto de nuestro autor bajo el título "La 'species sensibilis' como autorrealización del objeto sensible"[65] da a nuestro modo de ver un paso más. La

[64] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 102. KRSW Bd. 2 (1996), 76.

[65] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 101. KRSW Bd. 2 (1996), 76.

species como tal no es un "producto" del *cognoscente*, sino que pertenece al objeto mismo, incluso antes de su irrupción en el medio de la sensibilidad. No es nuestro interés negar la capacidad de abstracción del intelecto agente, sino enfatizar que el dato aportado por la sensibilidad en el proceso gnoseológico es fundamental porque, dentro de nuestro esquema de estudio, asegura la presencia de lo otro en cuanto otro, la presencia del objeto como dado al *cognoscente* y no como producto de sus estructuras trascendentales.

Otro elemento para enfatizar es el uso del concepto de autorrealización (*Selbstvollzug*) a la hora de describir la *species sensibilis* que refuerza la línea argumental anterior. Si se habla de autorrealización del objeto en el proceso de la concreción de la representación en el medio de la sensibilidad, se supone que es una actividad del objeto en cuanto tal y no una actividad del *cognoscente*. A la hora de plantear una relación de alteridad (recordemos una vez más que es el objeto central de nuestra investigación), este elemento es central, porque es la garantía de la aceptación de lo otro en cuanto otro, lo otro entendido como dado. Si es el mismo objeto sensible quien genera su propia representación dentro del medio de la sensibilidad en el proceso donde es captado por el *cognoscente*, no se podrá dar una real sumisión del uno sobre el otro.

Ahora bien, junto con la afirmación taxativa de la autorrealización del objeto en el medio de la sensibilidad y de la pertenencia de la *species* al objeto mismo, también se hace mención que el objeto tiene que realizarse de nuevo en el medio de la sensibilidad.

A efectos de nuestro derrotero, es tan importante la referencia a la autorrealización como la que ahora se hace a "realizarse de nuevo". Si planteamos la relación entre objeto conocido y *cognoscente* como tensión entre dos polos, no se puede entonces soslayar que el objeto tiene que también realizarse de nuevo al entrar en contacto con el *cognoscente*.

Hasta aquí ya sabemos que la autorrealización del objeto sensible le pertenece al sujeto como su cosa misma y que en virtud de ello asume la representación del mismo en el medio de la sensibilidad del sujeto *cognoscente*. Ahora bien, ¿cómo entender la realidad de la *species* en cuanto a su realidad material? Rahner aporta un nuevo aspecto que aclara este tema:

> La *species* es, por de pronto, *sine materia*, porque, como se dirá, la impresión del objeto sobre la sensibilidad es expresión de su forma, no de su materia, aunque el objeto opera siempre como un todo.[66]

Esta última dimensión nos devuelve a la tensión entre *cognoscente* y conocido. Al "desvestir" de materialidad a la *species*, la representación como tal pierde relación con el objeto particular conocido. Recordemos que es la materia la que le da individualidad a los entes propios como tales. La forma, si bien está presente en los objetos propios, es común a varios. Por eso, si la representación dentro del ámbito de la sensibilidad no es material sino formal, podríamos argüir que se está incubando un proceso de subjetivación por parte del *cognoscente* ya desde el momento de la percepción sensible.

Pero renglón seguido a la anterior afirmación se dice también que el objeto en cuanto tal es un todo. El objeto, en cuanto objeto, es material, pero determinado por una forma, la cual es la que opera en el medio de la sensibilidad y la cual es captada por el *cognoscente*.

Frente a las tensiones a las que nos encontramos expuestos, Rahner no las intenta reducir a la primacía de cualquiera de los polos, sino que supone que para que

> el *cognoscente* sensible pueda aprehender lo otro que no es él, no sólo en el sentido de una general "otreidad", sino como esto otro determinado que es el objeto sensible en su determinada cualidad, la *species*, que es la realidad del objeto mismo, tiene que ser operada por el *cognoscente* sensible, pues de lo contrario no podría tener aquella "riqueza de ser" que importa su estado de reflectida.
>
> Por otra parte, tiene la misma *species* que ser autorrealización del objeto sensible, pues si no, no sería este intuido en su mismidad.[67]

Los dos polos de la relación son descriptos de tal manera que se pueden relacionar sin perder sus especificidades, sin asimilación sin más de uno sobre el otro. El *cognoscente* tiene que operar sobre la *spe-*

---

[66] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 105. KRSW Bd. 2 (1996), 78.

[67] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 106. KRSW Bd. 2 (1996), 79.

cies, sobre la representación. Si él no puede apropiarse de la misma (ya veremos más adelante como se da ese proceso de apropiación de lo representado en el ser cabe sí mismo y su consecuente aumento de ser), no se podría dar conocimiento alguno. Ahora bien, si la *species* no es presencia, autorrealización del objeto sensible como tal en el medio de la sensibilidad, el *cognoscente* no tendría qué conocer, o dicho de otro modo, no habría un objeto pasible de ser conocido. Ahora bien, esta presencia, como hemos dicho, ya no es material sino que está sustentada en la forma del objeto sensible, cosa que ya lo aleja de su individualidad.

A modo de síntesis retomaremos los elementos centrales que nos ha dejado el estudio en detalle del concepto de *species impressa* de cara al todo de nuestra investigación.

En primer lugar, debemos mencionar que la *specie impressa*, que se da en el ámbito del conocimiento sensible, es el medio por el cual la relación entre *cognoscente* y conocido se hace efectiva. De modo que es una facilitadora de la relación entre dos polos autónomos.

En segundo lugar, al ser considerada una representación del objeto sensible, nos permite afirmar que el objeto como tal no pierde su identidad, sino que es representado dentro del entendimiento del *cognoscente*. El *cognoscente* no mienta una realidad ajena al objeto, sino que accede por medio del conocimiento sensible a una representación de un otro distinto del ser cabe sí. Junto con lo anterior, la representación permite, desde la perspectiva del *cognoscente*, una vía de acceso a la aprehensión de lo otro en cuanto otro como "dado" a partir del dato proveniente de la sensibilidad.

En tercer lugar, es considerada como autorrealización del objeto mismo. La *specie impressa* es una determinación del objeto y no una "creación" del *cognoscente*. Esta dimensión refuerza la dirección que ya mencionamos cuando hablamos de representación. Autorrealización remite ineludiblemente a la presencia de un otro en cuanto otro, reconoce explícitamente la otredad dentro de todo el proceso del conocimiento.

Un cuarto elemento, fundamental desde la perspectiva del sujeto que conoce, es la no materialidad de la *specie impressa*, sino su formalidad. Junto con la afirmación de que el otro en cuanto otro permanece en su otredad, también se ha afirmado que el objeto ha

de realizarse nuevamente en el medio de la sensibilidad. Podríamos decir entonces que para que el objeto conocido pueda ser conocido, si bien se representa y se autorrealiza como tal frente al *cognoscente*, lo hace no materialmente, sino formalmente.

De modo que al postular la *specie impressa* como representación de la autorrealización formal del objeto conocido en el ámbito de la sensibilidad del *cognoscente* se está posibilitando el proceso de relación (conocimiento) y manteniendo la tensión entre ambos polos del proceso sin que ninguno pierda su identidad en cuanto tal. Esto es, el objeto no pierde su mismidad a pesar de haber sido introducido en el ámbito de la sensibilidad del *cognoscente*; y en el *cognoscente* se produce un aumento de ser por la apropiación de una nueva realidad formal.

3. La identidad del objeto conocido

Es innegable que en la totalidad de la obra de Rahner, tanto en sus escritos filosóficos como así también en sus trabajos teológicos, operó lo que se ha denominado "el giro antropológico".[68] A nuestro entender, este giro no supone una ruptura con toda posible alteridad, sino más bien un intento de analizar cuáles son las capacidades del sujeto que le permiten una experiencia de lo otro.

Este giro antropológico ha sido estudiado desde diferentes perspectivas y críticas. Pero hemos también de destacar que todos los estudios que enfatizan y hacen hincapié en este giro tampoco pueden abandonar o soslayar en él la presencia e identidad de un otro. Un otro con el cual el sujeto ha de relacionarse.

En este apartado analizaremos el rol que se le ha asignado a ese otro (en este caso, el objeto conocido) dentro de cuatro de los estudios más relevantes sobre la gnoseología rahneriana, donde se enfatiza el giro antropológico por él operado.

---

[68] Para una comprensión correcta de lo que se entiende por giro antropológico dentro de la teología trascendental de Karl Rahner, léase Fernando Berríos, "El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica y de las praxis (I)", en *Teología y Vida*, vol. XLV, 2004, pp. 412-415.

3.1. Eicher. La dialéctica del yo y el no yo. El otro como materia

Eicher[69] analiza la cuestión de la presencia de lo otro (objeto conocido) dentro del capítulo dedicado a la sensibilidad. Desde un primer momento plantea la relación entre el objeto conocido y el *cognoscente* de modo dialéctico.

> Sería posible interpretar la posición de Rahner sobre la sensibilidad de una forma dialéctica en tres pasos. Desde el ser cabe sí (tesis) hacia el ser cabe lo otro (antítesis), donde ambos en la propia obtención del otro (síntesis) se subsuman en sentido hegeliano.[70]

Pero si bien propone este modelo dialéctico de comprensión de la relación, anteriormente había negado que Rahner sea un idealista absoluto al modo hegeliano, sino que lo concibe más cercano al idealismo subjetivo de Fichte.[71] Si bien no entraremos en detalle sobre la filosofía fichteana, sirve para nuestro trabajo mencionar el carácter dialéctico entre el *yo* y el *no yo* del que se sirve Eicher como prisma desde donde comprende las obras tempranas de Rahner.

Eicher formula de la siguiente manera la pregunta sobre la posibilidad del conocimiento de la alteridad en Rahner.

> ¿Cómo puede ser pues posible que una conciencia originalmente arraigada sobre sí misma pueda conceptualizar sobre un otro, sobre una conciencia ajena? (En palabras de Rahner: ¿Cómo puede conocer el *cognoscente*, el ser-cabe-sí un otro (extraño), cuando conocer es solamente conocerse a sí mismo?)[72]

Y como ya adelantamos, resuelve la antinomia planteada desde la filosofía fichteana:

> Fichte resuelve la antinomia (Conciencia es al mismo tiempo autorrealización y afección) precisamente porque muestra que

---

[69] Peter Eicher, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personales Existenz*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Friburgo, 1970.

[70] Peter Eicher, *Die anthropologische Wende*, p. 208. La traducción es nuestra.

[71] *Cf.* Peter Eicher, *Die anthropologische Wende*, p. 205.

[72] Peter Eicher, *Die anthropologische Wende*, p. 206.

> la condición de una autoposesión es la posesión de un otro opuesto, pero que debe ser puesto, no obstante, *como* un otro respecto del yo.[73]

El otro opuesto, que en nuestro caso es el objeto conocido por parte del *cognoscente*, es subsumido por medio de la autoposesión del yo, en cuanto que la afección que el otro produce en el sujeto *cognoscente* es ya parte de la conciencia del mismo.

Hasta aquí hemos hecho una pequeña introducción del modo como Eicher describe la relación "*cognoscente*-conocido" en Rahner desde la perspectiva de Fichte.

Ahora, volvamos sobre nuestro objetivo. ¿Cómo se describe al otro en cuanto otro según Eicher en la obra de Rahner? A su criterio, Rahner entiende el término materia "expresamente dentro de la tradición aristotélica".[74] Recordemos que materia para Aristóteles "se trata de algo de lo cual se predica cada una de estas [predicaciones] y cuyo ser es otro que el de cada una de las cosas que se predican".[75]

De modo que para Eicher, en la propuesta de Rahner hay un reconocimiento de lo otro en su existencia material determinada, al cual se accede por la sensibilidad.[76]

Ahora bien, en cuanto entiende que hay un reconocimiento de la existencia de lo otro en cuanto otro, lejos de todo idealismo subjetivo, también entiende que el "giro antropológico no es una discrecional donación hacia el hombre, sino un intento determinado de comprender toda la realidad desde el Logos. Como consecuencia de esta aproximación, Rahner debe comprender la sensibilidad humana como un modo deficiente del ser espiritual, como un nivel subordinado a la perfección del ser-cabe-sí".[77]

Es justo admitir junto con Eicher que la intención de Rahner en *Espíritu en el mundo* no sea en primer lugar un estudio sobre la alte-

---

[73] Peter Eicher, *Die anthropologische Wende*, p. 206.

[74] Peter Eicher, *Die anthropologische Wende*, p. 235.

[75] Aristóteles, *Metafísica*, VII, 3. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, 1994, p. 285. Eicher también cita dicha definición de materia en *Die anthropologische Wende*, p. 236.

[76] *Cf*. Peter Eicher, *Die anthropologische Wende*, pp. 245-246.

[77] Peter Eicher, *Die anthropologische Wende*, p. 248.

ridad en cuanto tal. Es claro que mediante el análisis de la metafísica del conocimiento tomista Rahner expone las posibilidades del sujeto *cognoscente*. Ahora bien, creo que Eicher reduce el intento de Rahner a una mera teoría del conocimiento al concebir a lo otro conocido solamente como materia.

Desde la perspectiva de nuestro estudio, Eicher no niega la presencia del otro en cuanto otro, reconoce su efecto[78] y su presencia, pero juzga que dentro del esquema rahneriano la sensibilidad es una realidad de segunda categoría frente a la primacía del sujeto *cognoscente*.

Al leer a Rahner en perspectiva fichteana, como ya se ha dicho al principio, no lo ubica dentro del idealismo hegeliano donde todo tipo de alteridad es un momento del sujeto espiritual.

De modo que si bien hace foco en el momento del *Bei-sich-sein*, no niega la presencia de un otro en cuanto otro, que en este caso es objetivado como materia en términos aristotélicos.

3.2. Rodríguez Molinero. El otro como mundo

La denominación del presente acápite nos introduce de manera inmediata en el meollo del análisis que Rodríguez Molinero hará de la gnoseología rahneriana. Dentro del contexto de su obra *La antropología filosófica de Karl Rahner. Analítica existencial y metafísica trascendental del ser humano*, el sujeto se enfrenta a un otro denominado como mundo. Es evidente que esta denominación proviene del título de la obra filosófica que nos ocupa desde el comienzo de este capítulo. Comprobemos lo expresado recién en el mismo texto. Ya en el comienzo de su análisis Rodríguez Molinero sugiere que la antropología de Karl Rahner

> se caracteriza como una Antropología cuyas coordenadas o polos son hombre y mundo –Mensch-Welt–. Es una Antropología del "ser del hombre como ser-en-el-mundo", "Mensch-sein als In-der-Welt-sein", dicho en fórmula heideggeriana; o con expresión propia y peculiar de Rahner, es una antropología del "Geist-in-Welt". Como la antropología de Max Scheler, pregunta también por el "puesto metafísico del hombre en el

[78] *Cf.* Peter Eicher, *Die anthropologische Wende*, pp. 246-248.

> mundo", para concluir que el hombre no es un sujeto aislado que, desde la conciencia, pregunta por el ser que le está enfrente, sino que es espíritu que, por el mismo modo de ser de su conciencia, está orientado originariamente hacia el mundo, por tanto, hacia los otros hombres y hacia el ente concreto, dado que él mismo pertenece al mundo y que el mundo está integrado en el hombre.[79]

Al igual que en el desarrollo de nuestra investigación, Rodríguez Molinero describe la relación "*cognoscido-cognoscente*" como la interacción de dos polos: hombre-mundo. Y tal como lo describiésemos al comienzo, afirma la unidad primigenia entre ambos que posibilita esta relación. Rodríguez Molinero entiende que Rahner

> rechaza [...] que el problema del conocimiento consiste en superar la grieta entre sujeto y objeto; cuando en realidad, de lo que se trata, piensa Rahner, es de mostrar cómo lo conocido, idéntico con el que conoce, puede estar frente a este, y cómo en general puede haber un conocimiento de lo otro en cuanto tal.[80]

Recordemos que esta unidad se basaba en la unidad de ser y conocer que opera en todo sujeto *cognoscente*.

Luego retoma las categorías clásicas rahnerianas del "ser-cabe-a-sí-mismo" y "ser-cabe-a-lo-otro" para describir los dos momentos del proceso de la aprehensión de lo otro por parte del *cognoscente*.

> Estas dos formalidades: "ser-cabe-a-sí-mismo" y "ser-cabe-a-lo-otro", vienen a significar la *identidad* consigo mismo y la *alteridad* de sí mismo. La primera de ellas destaca la esencia del ser en su pureza primigenia, es decir, sin ningún aditivo que implique no-ser. La otra hace referencia a algo que contiene no-ser. En el primer caso, el ser se relaciona consigo mismo y por eso es identidad. En el segundo, en cambio tiene lugar la mediación de algo que no es él mismo y que calificamos como "lo otro" o alteridad.[81]

---

[79] José Luis Rodríguez Molinero, *La antropología filosófica de Karl Rahner*, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca, 1979, p. 22.

[80] José Luis Rodríguez Molinero, *La antropología filosófica de Karl Rahner*, p. 34.

[81] José Luis Rodríguez Molinero, *La antropología filosófica de Karl Rahner*, p. 91.

Es interesante notar que tanto la identidad como la alteridad respecto del sujeto *cognoscente* están planteadas desde el sujeto mismo. Es una identidad para consigo mismo y una alteridad de sí mismo. De modo que podemos en un primer momento concluir que Rodríguez Molinero comprende la obra de Rahner desde la perspectiva de la identidad, favorecida por la unidad originaria mencionada al comienzo. Incluso también se puede inferir de la cita anterior que todo aquello que no implique identidad debe ser considerado como un contenido de no-ser. De todos modos aparece el término "alteridad", que si bien está mencionado como alteridad de sí mismo, no deja de ser una expresión que remite a un otro, a la presencia de un otro en el proceso del conocimiento. Más adelante veremos cómo el mismo autor intentará suavizar la formulación categórica de la primacía del ser-cabe-sí-mismo al tener que comentar irremediablemente la presencia del "ser-cabe-a-lo-otro".

Pero detengámonos un momento en su comprensión de la formulación "ser-cabe-sí-mismo". Él lo sintetiza de la siguiente manera:

> Si antes, en una acepción vulgar del conocer, se caracterizaba a este como "intencionalidad", ahora, en esta concepción primigenia y metafísica, lo que se destaca es la unidad primitiva de ser y conocer, la mutua implicación de ambos, su correlatividad u ordenación, no puramente fáctica sino onto-lógica. Es una definición del ser por el conocer y del conocer por el ser. Es la afirmación de que el ser y el conocer se constituyen en su misma esencia como un "estar-cabe-a-sí" –*Bei-sich-sein*–, o "*subjetividad*" del ser del ente.
>
> Esta identidad de ser y conocer la establece Rahner procediendo, no desde el objeto, ni del conocer como *efecto* o *actio*, sino fijándose en el "*esse in actu*" intellectivo.[82]

A partir de lo expresado en la cita anterior, no se requieren mayores elucubraciones para constatar que Rodríguez Molinero lee la propuesta rahneriana desde el sujeto mismo, del mismo ser del sujeto. Este ser del sujeto, es *esse in actu*, es el acto por el cual el sujeto se conoce a sí mismo, se percibe a sí mismo en cuanto conoce. A este

[82] José Luis Rodríguez Molinero, *La antropología filosófica de Karl Rahner*, p. 85.

tipo de conocimiento metafísico él lo denomina "Metafísica de la subjetividad".[83]

Hasta aquí hemos expuesto la comprensión de uno de los polos de la relación: "ser-cabe-a-sí-mismo". Pero es inevitable para el comentarista no hacer mención al polo opuesto. Al introducir su análisis de la presencia de la alteridad entendida como mundo, parte con una nota que aquí transcribimos porque refleja la dificultad a la que se expone toda descripción de la relación que enfatiza el polo de la subjetividad.

Comienza con el siguiente epígrafe: "El concepto de ser en cuanto ser-cabe-a-lo otro",[84] para luego inmediatamente afirmar

> La sola formulación de este epígrafe suscita la idea de estar en oposición con todo lo que llevamos dicho sobre la subjetividad del ser. Si esto no es así, ¿qué queremos decir al hablar del ser en cuanto "ser-cabe-a-lo-otro" –Bei-andern-sein–?[85]

Como hemos citado más arriba, Rodríguez Molinero, al comentar el sentido de la expresión "ser-cabe-a-lo-otro", lo refiere al término "alteridad". La mencionada alteridad, concepto fundamental de nuestro trabajo de investigación, es contrapuesta a la identidad, en cuanto que la identidad sería el ser-cabe-sí-mismo, la *reditio in seipsum* tomista. Ahora bien, esta alteridad, a nuestro modo de ver, es presentada no como la presencia de un otro diferente del sujeto autónomo, sino como carencia de ser del ser-cabe-sí-mismo. El objeto conocido desde esta perspectiva completa aquello de lo que el *cognoscente* carece, el no-ser.

Este modo de comprender la presencia de la alteridad como carencia radica en

> que en el hombre no es la "plena posesión del ser", sino que en él la "diferencia ontológica" entre ser y ente es inacabada, no es el ser en su pureza, actualidad pura, forma pura, sino

[83] José Luis Rodríguez Molinero, *La antropología filosófica de Karl Rahner*, p. 86.

[84] José Luis Rodríguez Molinero, *La antropología filosófica de Karl Rahner*, p. 91.

[85] José Luis Rodríguez Molinero, *La antropología filosófica de Karl Rahner*, p. 91.

> mezcla de forma y materia, que es tanto como decir, de ser y no-ser.[86]

Ahora bien, cómo entiende Rodríguez Molinero que Rahner explica la relación entre sujeto *cognoscente* y objeto conocido. La respuesta la encuentra en el término rahneriano de *suspenso medio*.[87]

A modo de síntesis, si bien Rodríguez Molinero no ubica a Rahner como un exponente del idealismo alemán,[88] a nuestro modo de ver plantea una lectura centrada en el momento de la subjetividad. Si bien no niega el conocimiento del mundo sensible, al cual cataloga como de "un hecho indubitable",[89] por medio del conocimiento receptivo,[90] la alteridad se define como un momento secundario en el proceso del conocimiento. Y en definitiva la relación es posible porque se da en "la unidad del *ser* del hombre".[91]

3.3. Klaus Fischer. La imposibilidad del ser cabe sí mismo *puro*

Del análisis de la obra de Klaus Fischer *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*,[92] desde la perspectiva que ahora nos ocupa, o sea, desde la pregunta sobre el rol que se le asigna a la alteridad en el proceso cognoscitivo del sujeto, surgen elementos significativos que queremos resaltar.

En primer lugar, y ya desde el título de la segunda parte de su trabajo, da cuenta de la función propedéutica que tiene la obra *Espíritu en el mundo* respecto de *Oyente de la palabra*. El título del mencionado acápite es "*Oyente de la Palabra como Espíritu en el mundo*".[93]

---

[86] José Luis Rodríguez Molinero, *La antropología filosófica de Karl Rahner*, p. 91.

[87] *Cf.* José Luis Rodríguez Molinero, *La antropología filosófica de Karl Rahner*, p. 92

[88] *Cf.* José Luis Rodríguez Molinero, *La antropología filosófica de Karl Rahner*, p. 103.

[89] José Luis Rodríguez Molinero, *La antropología filosófica de Karl Rahner*, p. 119.

[90] *Cf.* José Luis Rodríguez Molinero, *La antropología filosófica de Karl Rahner*, p. 119.

[91] José Luis Rodríguez Molinero, *La antropología filosófica de Karl Rahner*, p. 127.

[92] Klaus Fischer, *Der Mensch al Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Herder, Friburgo, 1974.

[93] Klaus Fischer, *Der Mensch al Geheimnis*, p. 81. La traducción es nuestra.

La relación que plantea entre ambas obras abona nuestra tesis de que las condiciones de posibilidad del conocimiento por parte del sujeto de un objeto sensible, descriptas en *Espíritu en el mundo*, son el antecedente para toda apertura de ese mismo sujeto hacia toda otra alteridad, como es el caso de la palabra de Dios (revelación). Si bien nos abocaremos más adelante a la relación y evolución de los escritos de Rahner con más detalle, nos detendremos un momento en el aporte de Fischer en este aspecto para comprender mejor el análisis que él hace de la obra de rahnerina.

A la relación entre ambas obras la describe en los siguientes términos:

> El misterio del hombre debería ser abordado aquí desde la reflexión filosófica. Dicho misterio comporta una parte significativa de la antropología filosófica aquí desarrollada. Ahora bien, la antropología filosófica de Rahner es abordada desde el principio, como él admite al final de su primera obra fundamental "*Espíritu en el mundo*" [...] "en el espacio de un esfuerzo teológico" (*Espíritu en el mundo*, 406). Inmediatamente después, explica que este "esfuerzo teológico" es el esfuerzo por entender a los hombres "como un lugar en el que Dios se muestra para que pueda ser escuchado en su palabra de revelación" (*Espíritu en el mundo*, 407).[94]

En primer lugar se admite el carácter receptivo del hombre. Afirma que este ha de ser considerado como un "lugar" donde la escucha de una posible revelación sea factible. Pero esta posibilidad debe estar fundada no solamente en el plano de la teología, es decir, atendiendo al dato de la fe, sino que debe fundarse en el marco de una antropología filosófica. De modo que las condiciones de posibilidad de apertura a toda otra alteridad deben ser estudiadas desde la perspectiva filosófica. En esta necesidad que se expresa se manifiesta la necesaria relación de las dos obras rahnerianas en cuestión.

Otro elemento que se desprende, tanto del título de la obra en su conjunto como de la cita anterior, es la descripción del hombre como misterio. Ahora no es el momento de ahondar en esta característica que Fischer le asigna al sujeto porque estamos abocados en este

[94] Klaus Fischer, *Der Mensch als Geheimnis*, p. 97.

acápite al estudio de la identidad del objeto conocido, pero dejamos constancia que este concepto será fundamental a la hora de describir al sujeto como sujeto que conoce (*cognoscente*) que realizaremos más adelante.

Pero volvamos al texto propio del autor para analizar el rol que le asigna a la identidad el objeto en tanto conocido que ahora nos ocupa. Aun dentro del ámbito teológico y en continuación con lo anterior, Fischer aclara que

> La frase citada del hombre como "lugar" en el que Dios puede ser escuchado en tanto palabra de revelación, de ninguna manera quiere "considerar" al hombre como centro de la teología de la revelación. Pero ¿cuál es la intención de Rahner? En *Oyente de la palabra* –en cierto sentido, la continuación de *Espíritu en el mundo*– explica el "esfuerzo teológico" como una preocupación inicial "fundamental-teológica" para sentar las bases de la teología. ¿Qué o quién es el fundamento de la teología? La respuesta de Rahner es: el hombre mismo –como "lugar", como el destinatario de las palabras de revelación–.[95]

Si bien el hombre es el lugar donde acontece la revelación, es el que escucha la palabra revelada, y por ende, es necesario estudiar sus condiciones de posibilidad de recepción de la misma, tanto en el ámbito de la filosofía como de la teología, esto no implica que él mismo sea el centro de esta revelación.

En el marco de nuestra investigación, esta afirmación adquiere una singular importancia. ¿A qué nos referimos? Es nuestro objetivo, en este primer capítulo, estudiar la relación "*cognoscente*-conocido", "sujeto que conoce-objeto conocido". Fischer afirma que para Rahner, si bien el hombre es el lugar de la revelación, no es el centro de la misma. El hombre es el destinatario. Aquí se salvaguarda la diferencia de todo objeto, de toda realidad, o bien, de modo más amplio, de toda posible alteridad, respecto de la identificación con el sujeto que conoce. Las condiciones de posibilidad de recepción de la alteridad por parte del hombre, que deben ser abordadas desde el ámbito filosófico-teológico, no deben suponer una identificación de

[95] Klaus Fischer, *Der Mensch als Geheimnis*, p. 97.

lo conocido con el *cognoscente*, sino que se debe garantizar la identidad propia de lo conocido en cuanto otro, distinto del sujeto.

Frente a esta afirmación, Fischer se pregunta: "¿En qué sentido entonces puede el hombre, o bien la antropología, ser llamado el 'fundamento' de la teología?".[96] Está claro que el hombre no puede ser llamado "fundamento" en tanto "autor de la revelación",[97] sino en cuanto posible receptor, en tanto lugar de acontecimiento de la misma.

Estas consideraciones llevan a Fischer a describir la antropología rahneriana

> No en el sentido de que la antropología filosófica de Rahner pretendiese ser una "filosofía de la revelación"; en cambio, el enfoque de Rahner busca desarrollar una filosofía de la escucha de la revelación de Dios: una antropología filosófica que reflexione sobre el hombre como oyente de esa revelación, así como en las condiciones de posibilidad previas para la escucha de tal revelación.[98]

No seguiremos profundizando aquí la cuestión de las condiciones de posibilidad del sujeto respecto de la escucha de la palabra revelada, que constituyen al hombre como oyente y no como autor de esta revelación, porque lo haremos en el segunda parte de nuestra investigación. Es por ello que después de este largo rodeo, debemos volver a la cuestión puramente filosófica que sustenta el momento posterior que hemos descripto junto con Fischer. Para ello nos introduciremos nuevamente en las consideraciones que el mismo Fischer realiza al comentar *Espíritu en el mundo*. En particular, nos interesa determinar cómo comprende la identidad del objeto conocido respecto del sujeto que conoce.[99]

Al analizar la relación "*cognoscente*-conocido" en los términos propuestos por Rahner en *Espíritu en el mundo*, afirma:

---

[96] Klaus Fischer, *Der Mesch als Geheimnis*, p. 98.

[97] Klaus Fischer, *Der Mensch als Geheimnis*, p. 97.

[98] Klaus Fischer, *Der Mensch als Geheimnis*, p. 98.

[99] Léase aquí la interesante descripción que realiza Fischer sobre cómo Rahner comprende al hombre moderno y su relación con lo sagrado. Klaus Fischer, *Der Mensch als Geheimnis*, pp. 103 y ss.

> El ser cabe sí mismo (*Bei-sich-sein*) puro es lo primero conocido; sujeto y objeto se funden el uno con el otro. El espíritu humano, sin embargo, no es puro ser cabe sí mismo; porque su primer conocido no es él mismo, sino lo otro. Sólo por lo otro está él consigo mismo, expresado de otro modo: él está siempre sólo consigo mismo, en tanto que él está con lo otro (al mismo tiempo) (ver *Espíritu en el mundo,* 228). Por lo tanto, el espíritu humano no puede permanecer en sí mismo para estar consigo mismo, sino que debe salir hacia lo otro para volver sobre sí mismo; dicho con otras palabras: él debe preguntar porque no siempre sabe.[100]

La clara formulación de que Rahner no postula un ser cabe sí mismo (*Bei-sich-sein*) puro, más allá de las determinaciones específicas de este retorno del espíritu sobre sí mismo que realiza luego de haber salido hacia el mundo sensible, que todavía no hemos explicado, es una afirmación contundente de la participación necesaria de lo otro en cuanto otro en el proceso de construcción del sujeto que conoce en tanto tal. Fischer retoma el concepto de simultaneidad (*zugleich*) para describir la relación "sujeto-objeto". En el momento de mayor subjetividad, de mayor apropiación de lo otro en cuanto por parte del sujeto, la presencia de este objeto dentro del proceso cognoscitivo impide la postulación de un giro sobre sí mismo puro por parte del sujeto. Dicho en las categorías que venimos expresando, el objeto, en este primer nivel de análisis, y todo otro en cuanto otro, toda alteridad, no recibe su identidad de parte del sujeto que conoce, sino que incluso, en sentido contrario, enriquece a este sujeto con su presencia.

Incluso, Fischer va más allá siguiendo a Rahner, postulando la necesaria salida del sujeto que conoce al encuentro de aquello de lo que carece. La referencia a la necesidad del preguntar por parte del sujeto habla de una carencia por parte del mismo que ha de ser subsanada en el encuentro con el objeto conocido. De modo que el objeto conocido es quien le aporta novedad al sujeto que conoce, en el momento de mayor identificación del sujeto cabe sí mismo (*Bei-sich-sein*).

---

[100] Klaus Fischer, *Der Mensch als Geheimnis*, p. 114.

Así, en esta comprensión de la dinámica del conocer rahneriano que Fischer realiza, queda salvaguardada la identidad del objeto conocido, junto con el reconocimiento del aporte novedoso que este realiza. Queda así garantizado el rol de la alteridad, de lo otro en cuanto otro, respecto del sujeto, tal como se ve reflejado en el siguiente párrafo, que citamos a modo de síntesis:

> La otredad de lo conocido, esto es, su distanciamiento del ser cabe sí mismo (aunque está incluido) es una experiencia básica del espíritu que conoce. La "otredad" de ninguna manera implica la irreconocibilidad (porque el "otro" es reconocido, como algo conocido, al mismo tiempo es captado como "otro"), pero significa la experiencia de la no identidad en la identidad.[101]

La aproximación al trabajo de Fischer le ha aportado a nuestra investigación dos elementos fundamentales. En primer lugar, la afirmación de la función propedéutica de los escritos filosóficos de Rahner respecto de los futuros trabajos teológicos. Las condiciones de posibilidad de conocimiento del objeto conocido por parte del sujeto que conoce son las mismas condiciones de posibilidad de acceso a lo transcendente por parte del oyente de la palabra. Y en segundo lugar, se hace una clara defensa de la presencia de la alteridad del objeto conocido en todo el proceso cognoscitivo. De igual modo, niega de modo categórico toda posible identidad plena entre sujeto y objeto en *Espíritu en el mundo*. La negación de la identidad entre sujeto que conoce y objeto conocido es también una formulación propedéutica de primer orden para las posteriores especificaciones de la relación del hombre con la experiencia de la gracia, debido a que se garantiza la diferencia y autonomía de ambos polos de la relación.

3.4. Fabro. La crítica radical al giro antropológico

En las primeras líneas del escrito que ahora ponemos a consideración queda de manifiesto cómo entiende Fabro[102] el rol que Rahner

---

[101] Klaus Fischer, *Der Mensch als Geheimnis*, p. 117.

[102] Cornelio Fabro, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi Editore, Milán, 1974.

le adjudica a toda posible alteridad dentro del giro antropológico por él operado.

> Su posición filosófica, a juicio también de sus intérpretes, debe ofrecer la llave para esta tercera revolución copernicana: la subjetividad humana como fundamento del develarse del ser y de la hermenéutica de la revelación divina.[103]

Es sencillo percibir que la crítica que Fabro expondrá tiene su fundamento en la suposición de que el sujeto que conoce, a criterio de Rahner, es el fundamento del ser en general. Esta crítica encuentra sustento a partir de la afirmación que Rahner realiza sobre la necesaria cognoscibilidad del ser en absoluto y la consecuente imposibilidad de preguntar por algo a lo cual de ningún modo se tuvo un acceso previo.[104] Aquí la crítica, como podremos comprobar más adelante, no radica en la negación de la alteridad material en cuanto tal, la alteridad del objeto en cuanto otro diferente del sujeto, sino que supone Fabro que en el esquema de Rahner se da una negación de la alteridad en cuanto se niega la trascendentalidad del ser en general ubicando al sujeto como garante y fundamento del mismo.

Para una mejor comprensión de lo expresado anteriormente y, en particular, su juicio acerca de lo concerniente a la identidad del objeto conocido en el proceso cognoscitivo por parte del sujeto, tema que ahora nos ocupa, vamos a indagar en su juicio sobre formulaciones de Rahner que nosotros mismos ya hemos analizado desde nuestra perspectiva. Estas son: la necesaria y posible cognoscibilidad del ser; el rol de la sensibilidad, ser es ser conocido y la unidad originaria entre ser y conocer.

En primer lugar, entonces, responderemos a la siguiente cuestión: ¿cómo entiende Fabro el postulado de Rahner que afirma que el ser en absoluto puede ser conocido?

> Una determinación que puede parecer evidente, obvia e inocua, pero es en cambio la fórmula explícita del inmanentismo moderno, por la razón que ella determina al ser a partir del conocer: "Ser en sí mismo es ser conocido". Por lo tanto, ha de tenerse en cuenta, es el punto capital para Rahner y para

[103] Cornelio Fabro, *La svolta antropologica*, pp. 16-17. La traducción es nuestra.

[104] *Cf.* Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 84. KRSW Bd. 2 (1996), 62.

> nosotros: el inicio y el fundamento de la reflexión metafísica y del [...] presentarse del ser es para Rahner el actuar del sujeto que conoce como interpretación y pertenencia mutua (fundamento) de sensibilidad e intelecto.[105]

Como ya hemos analizado anteriormente, la afirmación "el ser es ser conocido" es pasible de ser considerada como la sumisión de toda alteridad al sujeto que conoce. En palabras de Fabro, una reducción del ser en sí mismo a una mera interpretación del sujeto fundada a su juicio en la pertenencia mutua entre sensibilidad e intelecto. Ahora bien, esta interrelación entre sensibilidad e intelecto que él plantea deja de lado el rol propio de la sensibilidad como la que aporta al proceso del conocimiento el dato sensible, el dato de la experiencia donde comienza todo proceso cognoscitivo a juicio de Rahner. Lo que al principio de nuestro estudio hemos descripto como unidad compleja entre sensibilidad e intelecto, sin negar que es una unidad, aquí se lo menciona como una unidad monolítica sustentada en el actuar del sujeto *cognoscente* (intelecto).

En virtud de lo anterior, en segundo lugar nos detendremos en el análisis del rol que la sensibilidad, a juicio de Fabro, adquiere en el proceso cognoscitivo.

> Aquí la sensibilidad ya no se entiende en el sentido de la presencia cualitativa inmediata de la realidad del mundo al sujeto, sino en el sentido de la *quantitas* de representación según la dinámica del plexo de espacio y tiempo: esta es la función de la sensibilidad que eleva la *praesentia mundi* a una infinita apertura al ser. Ciertamente sigue siendo una función receptiva (*hinnehmende*), pero siempre en el sentido kantiano trascendental.[106]

Dos elementos debemos destacar de la afirmación anterior. En primer lugar se reconoce que la sensibilidad tiene una función receptiva. Por lo cual se podría inferir que Fabro reconoce la presencia de un otro diferente en el proceso cognoscitivo, en virtud de que se "recepta" algo por medio de la sensibilidad. Pero esta función queda opacada al ser entendida como una condición previa de posibili-

---

[105] Cornelio Fabro, *La svolta antropologica*, pp. 47-48.

[106] Cornelio Fabro, *La svolta antropologica*, p. 48.

dad del conocimiento trascendental. Lo cual implica que lo propio del sujeto captado por la sensibilidad no es más que un momento o condición de posibilidad del actuar del sujeto *cognoscente* y no una realidad que tiene valor por sí misma.

Pero lo más importante de destacar, que enfatizamos ahora en segundo lugar, es la comprensión que realiza de la sensibilidad en cuanto a la presencia cualitativa inmediata de la realidad del mundo como tal al sujeto, esto es, de la presencia de lo otro cuanto otro, de toda posible alteridad frente al sujeto. Aquí reduce una vez más esa presencia real aportada por la sensibilidad a una apertura infinita del sujeto al ser en general.

A nuestro juicio, el error radica aquí en no comprender que el sujeto, por medio del proceso cognoscitivo que comienza en la recepción de un dato sensible, adquiere también conocimiento del ser en general, y no sólo conocimiento, sino que percibe que el ser es ser en cuanto ser conocido, lo funda en el mismo momento que lo conoce. Pero a juicio de Rahner, como explicaremos más adelante, no es el proceso que aquí se opera, sino que incluso podríamos afirmar que se da la situación en sentido inverso. En el acto de conocer, el sujeto que conoce no sólo no funda al ser en general, sino que percibe que él mismo es fundado en una realidad que lo supera.

En tercer lugar, otra de las afirmaciones de Rahner que Fabro analiza es sobre la posible cuestionabilidad del ser. A su juicio es

> una afirmación que también parece obvia, pero que en realidad oculta y revela al mismo tiempo la trampa y el error fundamental. Si al decir "ser" (*Sein*) nos referimos al acto y al fundamento último que le da consistencia y verdad al ente, entonces la metafísica es la investigación calificada de este fundamento como profundización y resolución de acto en acto hacia el acto fundamental que es precisamente para santo Tomás *actus essendi*. No así para Rahner y para el nuevo realismo crítico, que surgió del vuelco del suarezismo por la fenomenología heideggeriana.[107]

Para Fabro es evidente que si el sujeto puede preguntar por el ser en general es porque tiene la capacidad de anteponerse al mismo, y

[107] Cornelio Fabro, *La svolta antropologica*, p. 49.

de alguna manera se puede conjeturar que Rahner supone que se ubica como fundamento del mismo. Ahora bien, si a la posibilidad de la pregunta la entendemos como una carencia por parte del sujeto, como ya se ha hecho al comienzo de nuestra investigación, y no como una afirmación de su superioridad, encontraremos el verdadero sentido que Rahner[108] le otorga. El sujeto *cognoscente*, al cuestionar al ser, al preguntar por el ser, gracias a la posible cuestionabilidad del mismo, no revela una supuesta fundamentación del ser en general por parte suya, sino más bien revela la finitud del mismo sujeto que pregunta. El sujeto cuestiona porque quiere adquirir algo que no tiene.

Esta cuestionabilidad del ser es posible debido a la postulación de una unidad originaria entre ser y conocer. Bajo la premisa de que no se puede preguntar por algo que nos es totalmente ajeno se supone que el sujeto que conoce tiene de antemano un previo conocimiento sobre lo que conoce. Esta unidad originaria, que a nuestro juicio es una unidad compleja, que respeta la diferencia entre sujeto que conoce y objeto conocido y permite la relación, es considerada por Fabro como fuente de la identidad entre sujeto y objeto, cerrando toda posible alteridad.

> En esta perspectiva Rahner habla siempre de "unidad originaria" (*ursprünlicher Einheit*) de ser y conocer, casi evitando el término "identidad"; aquella [unidad] que califica de "originaria" (*ursprünliche*) pone la identidad como primera fuente de lo trascendental, de modo que a los efectos del fundamento de la verdad del ser, la expresión "unidad originaria" es más radical que la simple identidad porque funda y pone a la verdad por completo en el camino del espíritu.[109]

Queda claro que si se compara "unidad originaria" con "identidad", no se puede inferir otra cosa que que el sujeto *cognoscente* no sólo conoce, sino que también "funda" lo que conoce, y más aún, con su conocer "funda" al ser en general. Pero a nuestro juicio, tal afirmación no hace justicia a una comprensión del ser en cuanto cuestionable, que revela más una carencia por parte del sujeto que

[108] *Cf.* Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, pp. 87-88. KRSW Bd. 2 (1996), 64-65.

[109] Cornelio Fabro, *La svolta antropologica*, p. 49.

una posible reducción de toda diferencia a la identidad fundada en la unidad originaria de ser y conocer.

A modo de síntesis ofrecemos una comparación con santo Tomás donde Fabro muestra por qué reputa a Rahner de inmanentista y donde él entiende radica la causa de la total identificación entre sujeto y objeto y la consecuente pérdida de toda posible alteridad.

> Para santo Tomás el conocer no implica de hecho ni expresa una relación o proceso transcendental, sino que es un proceso predicativo, por lo tanto es un proceso asimilativo consecuente al "darse" del ente en su ser real y el adecuarse del sujeto que conoce respecto del objeto real: es un proceso de realidad secundaria, como diremos enseguida, *consecuente* del darse de la realidad primaria del ente y del sujeto que conoce en cuanto consigue constituir una relación real con el objeto.
>
> Es por esto que Rahner tergiversa completamente la concepción tomista de los trascendentales poniendo la verdad como fundamento del ser e identificándolo con los entes particulares. Mientras que para santo Tomás el plexo del ser precede y funda todos los trascendentales, los pre-contiene implícitamente y está contenido en cada uno de ellos, tanto en los trascendentales absolutos (*res, unum, aliquid*) como en aquellos relativos (*verum, bonum*).[110]

Esta identidad entre ser y conocer, comprendida como supremacía del sujeto que conoce, no sólo sobre el objeto conocido, sino más aún como fundamento del ser en general, a su juicio, inhabilita a la filosofía rahneriana como propedéutica de la teología, dado que en virtud del planteo inicial se impide una relación con lo trascendente, reputándolo de inmanentista.

> No se entiende cómo después de haber proclamado, en perfecta coherencia al punto de partida con la identidad de ser y conocer, la "cuestionabilidad del ser" (*Fragbarkeit des Seins*) que pone y supone la "apertura" del ser y del hombre –cuya esencia es por tanto aquella de ser cuestionador, como por parte del ser de ser cuestionado–, una apertura que debe ser ilimita-

[110] Cornelio Fabro, *La svolta antropologica*, pp. 50-51.

da si es constitutiva de la subjetividad misma, Rahner puede refutar las consecuencias.[111]

3.5. Una mirada en clave de síntesis de los autores citados

Hemos analizado cuatro diferentes lecturas sobre el rol de la sensibilidad, y por ende las diferentes consideraciones que se proponen sobre la realidad del objeto conocido en cuanto tal.

Los cuatro autores estudiados –Eicher, Rodríguez Molinero, Fischer y Fabro– se interesan por describir las consecuencias que se derivan del giro antropológico operado por Rahner dentro de la teología. En particular, los cuatro estudian con detalle los escritos filosóficos de nuestro autor, para luego inferir las posibles consecuencias de lo dicho en el ámbito de la teología. Nuestro interés se ha posado, como ya hemos expresado anteriormente, en acercarnos a la descripción que hacen sobre el rol que Rahner le otorga al objeto conocido por parte del sujeto que conoce durante el proceso cognoscitivo.

Para ello, en primer lugar, hemos inquirido sobre el concepto que utilizan para nombrar la presencia de esta alteridad. Cada uno de los autores enfatiza, de acuerdo al concepto elegido para describir la alteridad, una cualidad de la misma.

Eicher describe al objeto como materia en sentido aristotélico, mientras que Rodríguez Molinero lo hace apelando al concepto "mundo" siguiendo a Rahner. Fischer, en tanto, no le otorga un nombre en particular, sino que reputa al otro como objeto frente a un sujeto al cual no le permite un retorno sobre sí mismo puro (*kein reines Bei-sich-sein*). Fabro, al igual que Fischer, tampoco utiliza un concepto específico del vocabulario rahneriano para describir al objeto conocido, sino que en su crítica radical entiende que el sujeto, mediante las categorías kantianas trascendentales de espacio y tiempo, accede y al mismo tiempo funda al ser en general al subjetivar cada uno de los elementos sensibles que conoce.

Todos de uno u otro modo reconocen la presencia de la alteridad dentro del proceso cognoscitivo operado por el sujeto. Eicher entien-

[111] Cornelio Fabro, *La svolta antropologica*, p. 51.

de que la autoposesión del sujeto que se autorrealiza no implica la posesión de otro opuesto que lo afecta (afección). Si bien considera la sensibilidad como un elemento de segunda categoría, no reputa a Rahner de idealista. La necesaria salida del sujeto hacia el mundo sensible es, en este caso, una carencia del mismo sujeto, al igual que para Rodríguez Molinero. Si bien es reputada como carencia, afirma con igual énfasis que esta presencia de la alteridad es indubitable. Ambos enfoques parten del sujeto que conoce, pero no niegan la necesaria presencia de la alteridad, aunque se la repute como una carencia del mismo.

El que tampoco niega la presencia de la otredad es Fischer, quien habla de la imposibilidad de un retorno puro del sujeto sobre sí mismo. Esto es la imposibilidad de la negación de la presencia de la alteridad en la propia constitución del sujeto que conoce. Es importante enfatizar que Fischer ubica la presencia de lo otro en cuanto otro en el momento de mayor identidad del sujeto consigo mismo (*Bei-sich-sein*). Aquí la "carencia" por parte del sujeto que amerita la salida hacia el mundo sensible, que fue reputada como negativa, encuentra ribetes positivos. La "carencia" de ser motiva la pregunta por otro distinto que le otorga novedad al sujeto.

Otro de los puntos a destacar en el análisis de Fischer es que a pesar de la unidad originaria entre ser y conocer, queda salvaguardada la diferencia entre sujeto que conoce y objeto conocido. Con el término "al mismo tiempo" (*zugleich*), se salva la identidad del sujeto en el momento del *Bei-sich-sein* como la del objeto proveniente de la sensibilidad. De igual modo ya lo había postulado Eicher al entender la gnoseología rahneriana desde la perspectiva de Fichte, donde la conciencia es al mismo tiempo autorrealización y afección. En el momento de mayor autoposesión de sí mismo opera la apertura hacia un otro opuesto.

La autonomía resguardada de ambos polos de la relación que los tres autores anteriores entienden que se puede inferir del proceso gnoseológico descripto por Rahner es negada en términos tajantes por Fabro.

La simultaneidad descripta por Eicher, en términos fichtenianos, es reemplazada por Fabro por la supremacía del sujeto descripto en términos de las categorías trascendentales kantianas de espacio y tiempo. La alteridad en cuanto tal no sólo no adquiere aquí un

nombre particular (léase materia, mundo, objeto presente que impide el *Bei-sich-sein* puro), sino que es comprendida como el ser en general. El sujeto mediante las categorías trascendentales de espacio y tiempo accede al otro sensible, un otro sensible que se representa en el sujeto y por tanto es fundado como tal. Se postula una unidad monolítica del sujeto que conoce que no permite la diferencia dentro de la identidad del sujeto. Ya hemos dado las razones que a juicio de Fabro fundan esta comprensión de la obra de Rahner. Aquí sólo haremos mención nuevamente a la comprensión por parte de Fabro de la unidad originaria de ser y conocer, no como una posibilidad de relación entre el ser del sujeto que conoce y la autonomía del objeto conocido, sino como la total sumisión e identificación del objeto sobre el sujeto.

Si bien los cuatro autores que hemos analizado no cubren la totalidad de los comentarios a la obra de Rahner (que, por otro lado, es inmensa e inabarcable), nos ofrecen una paleta de variantes lo suficientemente amplia para comprender cómo ha de interpretarse la relación entre sujeto que conoce y objeto conocido en el proceso gnoseológico propuesto por Rahner en el contexto del giro antropológico operado por él en la teología.

A modo de síntesis, queremos enumerar algunos conceptos vertidos por los autores en cuestión que nos ayudarán a proseguir en el camino de nuestra investigación acerca de la presencia de la alteridad en la obra de Karl Rahner.

En primer lugar hemos de enfatizar el concepto de simultaneidad (*zugleich*). Esta simultaneidad con la cual se describe el momento de autoposesión del sujeto garantiza la autonomía de ambos polos, y por ende, tanto la identidad del objeto conocido como del sujeto que conoce, como así de también toda otra posible alteridad.

Otro elemento es la indubitable presencia de esta alteridad. Incluso cuando es considerada como de segunda categoría, no se niega nunca de modo terminante y definitorio su presencia. Junto con lo anterior, la imposibilidad de la autoposesión pura del sujeto, es decir, la total identificación del sujeto consigo mismo. Esta imposibilidad abre la puerta a la afirmación de que el objeto, lo otro en cuanto otro, le aporta al sujeto que conoce una novedad, de la cual el sujeto carecería si no entrase en contacto. Para terminar, esta carencia que hemos mencionado, si bien también es en varios casos leída

con connotaciones negativas, obliga al sujeto a salir de sí hacia el mundo sensible y encontrar allí respuestas que por sí solo no podría resolver.

De modo que los términos "simultaneidad" y "carencia" han de ser conceptos rectores que guíen nuestros posteriores pasos para la postulación de una relación equilibrada entre sujeto y alteridad.

4. La identidad del *cognoscente*

Así como nos hemos dedicado a estudiar la identidad asignada al objeto conocido en el proceso gnoseológico a través de cuatro críticos de la obra de Rahner, en este apartado nos dedicaremos al estudio de las características que se le atribuyen al *cognoscente*. En el esquema de nuestro trabajo, esto supone que cruzamos la barrera de la relación entre objeto y sujeto para ubicarnos en el polo de la subjetividad.

A modo de introducción, adelantamos que serán dos los elementos (que Rahner enfatiza) sobre los cuales se sustentará la descripción que haremos del sujeto dentro de la relación que nos ocupa: "*abstractio*" y "*conversio ad phantasma*" como parte de la *reditio in seipsum*. Ambos conceptos se encuentran detalladamente descriptos en el capítulo III de la segunda parte de la obra *Espíritu en el mundo*, la cual sirve como base de todas nuestras reflexiones en el presente capítulo de nuestra tesis.

Como hemos expresado en varias oportunidades, el objetivo de nuestra investigación es comprender el rol que adquiere la alteridad, lo otro en cuanto otro, en el giro antropológico que propone la obra de Karl Rahner. Es por ello que, sin dudarlo, nos enfrentamos en este apartado a la máxima dificultad a la hora de poder afirmar la presencia de esta alteridad. Tanto la *abstractio* como la *conversio ad phantasma*, como ya veremos con más especificación en los párrafos subsiguientes, son los momentos de mayor identidad del sujeto consigo mismo y los de mayor distancia con el objeto sensible en cuanto tal.

Es por ello que será nuestra tarea, junto con la descripción fiel a la intención rahneriana de estos momentos, abordar tal problemática desde una perspectiva que nos permita percatar la presencia de la

mencionada alteridad, aun en el momento de mayor identificación del sujeto consigo mismo. Dicho de otro modo, será nuestro intento demostrar que dentro del momento de objetivación por excelencia por parte del sujeto, el objeto en cuanto *cognoscido* no pierde relación con el objeto en cuanto tal, el objeto tal cual fue aprehendido en el momento de la sensibilidad.

En este intento, que a primera vista parece contradictorio, será de gran ayuda para nuestra investigación el modo de comprender la antropología rahneriana que ofrecen tanto Klaus Müller como Bernhard Nitsche y Erwin Dirscherl.

En el primer caso, en su obra *Wenn ich „ich" sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewusster Subjektivität*,[112] Müller describe un sujeto no cerrado en los límites de la pura identidad, sino siempre en perspectiva relacional. Esta perspectiva será descripta con mayor precisión en los próximos apartados.

Junto con el estudio mencionado anteriormente, el trabajo titulado *Göttliche Universalität in konkreter Geschichte. Eine transzendentalegeschichtliche Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaffler und Karl Rahner*, de Bernhard Nitsche,[113] introduce un elemento novedoso, pero no por eso ajeno a la obra rahneriana, a la hora de la descripción del sujeto en cuanto tal. Nitsche recurre al concepto de corazón. Este concepto, extraño a la gnoseología rahneriana y más vinculado a los escritos espirituales, ofrece también un modo de comprensión del sujeto, aun en el momento de mayor identidad consigo mismo, desde una perspectiva relacional.

La intuición que aporta Nitsche –recurrir al concepto "corazón" a la hora de la describir al sujeto rahneriano– nosotros la ampliaremos desde la perspectiva propiamente gnoseológica, que es lo que nos interesa en este momento.

---

[112] Klaus Müller, *Wenn ich „ich" sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewusster Subjektivität*, Lang, Frankfurt am Main, 1994.

[113] Bernhard Nitsche, *Göttliche Universalität in konkreter Geschichte. Eine transzendental-geschichtliche Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner*, Lit, Münster, 2001.

Junto con recurrir al concepto de corazón, Dirscherl[114] aporta el concepto de símbolo para describir al sujeto rahneriano.

4.1. La necesidad del retorno

Mediante la sensibilidad, sobre la cual ya hemos trabajado en los apartados anteriores, el sujeto que conoce sale de sí hacia un otro. En términos de Rahner, "sensibilidad significa entrega del ser (que es 'ser cabe sí') a lo otro, a la materia".[115] Por medio de esta, el sujeto experimenta una total alienación de sí mismo, es el propio "ser cabe sí" que se experimenta como "ser cabe lo otro". En términos de nuestra investigación, es el momento de real presencia de lo otro en cuanto otro, es el momento de la diferencia respecto de la identidad del sujeto por excelencia.

Pero esta salida del "ser cabe sí", a juzgar por la descripción del proceso gnoseológico que nos ocupa, no es el todo del hombre. Luego de la salida y contacto con la realidad sensible, se experimenta un retorno por parte del hombre que lo aleja de toda alteridad y lo circunscribe al cerco de la identidad propia del "ser cabe sí".

La razón que argumenta Rahner en primera instancia para este retorno es la pregunta por el ser en su totalidad, en contraposición a la experiencia de los entes particulares, en medio de los cuales el hombre se encuentra por medio de la sensibilidad en el momento denominado "ser cabe lo otro". "A través de la sensibilidad ya siempre fuera de sí en el mundo, implantado en lo otro, se encuentra el hombre, cuando comienza a preguntar por el 'ser en conjunto'."[116]

Una primera conclusión que podemos inferir de esta pregunta por el "ser en conjunto" que motiva el retorno del sujeto que conoce desde el "ser cabe lo otro" hacia el "ser cabe sí" es que la misma surge en el sujeto pero con motivo de su experiencia de lo otro. De modo que el retorno sólo es posible siempre y cuando haya habido una salida. Con esto queremos dejar una vez más en evidencia el carácter relacional que posee el proceso cognoscitivo.

---

[114] Erwin Dirscherl, *Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Levinas*, Echter, Wurzburgo, 1996.

[115] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 129. KRSW Bd. 2 (1996), 98.

[116] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 129. KRSW Bd. 2 (1996), 98.

La experiencia acaecida en el ámbito sensible, de lo otro en cuanto tal, es la que motiva el retorno. Entonces se ha de suponer que el dato sensible no puede quedar ajeno en el siguiente momento del proceso gnoseológico, no puede quedar ajeno en virtud del carácter relacional que hemos puesto de manifiesto. Rahner justificará la necesaria relación entre el dato proveniente de la sensibilidad y el dato ya objetivado mediante el concepto de *complexio*, término que abordaremos más adelante.

Ahora bien, el mentado carácter relacional no puede negar el proceso propio de objetivación que opera el sujeto que conoce. Junto con el retorno que comienza por medio de la pregunta por el "ser en conjunto" por parte del hombre, comienza también el proceso de objetivación. Este es el comienzo de la relación sujeto-objeto sin más. Aquello que fue experimentado mediante la sensibilidad se transforma ahora en un "objeto" en virtud del "sujeto" que, valga la redundancia, lo "objetiva". Rahner describe el proceso mencionado del siguiente modo:

> él [hombre] "objetiva" a lo otro y a su ya realizada entrega a lo otro en la sensibilidad. Regresa "desde fuera", desde ese fuera en que ya siempre está preguntando hacia sí. Lo otro –que él mismo era en la sensibilidad, que él mismo recibió y que le era consciente de tal manera que como *cognoscente* sensible no podía separarse de ello, puesto que la sensibilidad como tal podía recibir lo otro, sólo deviniendo ella misma lo otro– se presenta ahora distanciado del *cognoscente*, se hace "objeto" (*Gegenstand*).[117]

El hombre, mediante su separación de la experiencia sensible, de su retorno desde la total entrega hacia lo otro, encuentra su identidad de sujeto. El retorno opera en el hombre la constitución de él mismo como sujeto.[118] De igual modo establece la relación "sujeto-objeto".

---

[117] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 129. KRSW Bd. 2 (1996), 98.

[118] Es evidente que aquí radica la mayor dificultad de entablar una vinculación posible entre este modo de comprender al sujeto y la concepción del mismo como adonado descripta por Jean-Luc Marion. ¿Cómo describir y comprender un modo de relación donde tanto el otro en tanto otro y el sujeto en cuanto tal puedan entrar en relación? Como se verá más adelante, ambos autores, si bien enfatizan un polo de la relación en virtud del aparato conceptual donde inscriben la relación, no re-

Aquí radica la mayor dificultad a la que se enfrenta un planteo sobre el rol de la alteridad en el proceso cognoscitivo. El hombre, al definirse como sujeto, por medio del retorno desde el "ser cabe lo otro" –sensibilidad–, no sólo se constituye a sí mismo como sujeto sino que determina –subjetiva– al dato sensible convirtiéndolo en objeto. La superposición que el sujeto impone al objeto implicaría, en una primera aproximación, la sumisión del polo de la alteridad respecto de la subjetividad, rompiéndose así la recíproca relación que intentamos afirmar en nuestra investigación.

Este proceso de objetivación no sólo es motivado por la pregunta por "el ser conjunto" por parte del hombre, sino también, a juicio de Rahner siguiendo a santo Tomás, por una carencia inherente a la propia sensibilidad. Ella por sí misma no puede describir, objetivar la experiencia sensible. "Ella no puede hacer que lo otro se presente como 'objeto', esto es, a distancia, precisamente porque es muy poco 'subjetiva', porque es 'objetiva' en demasía, porque es siempre, esencialmente, realidad de ese mismo otro."[119] "De lo que hemos dicho de la sensibilidad resulta inmediata y evidentemente la siguiente proposición negativa: la sensibilidad como tal no puede realizar este regreso, no puede llegar a 'ser cabe sí' frente a otro."[120]

El proceso de objetivación requiere una separación de la sensibilidad. Será nuestra tarea investigar si en dicha necesaria separación se conservan elementos que sigan posibilitando una relación entre el hombre, entendido como sujeto, y el dato proveniente de la sensibilidad, ahora reputado como objeto.

Llegamos así al punto clave de la relación que nos ocupa, donde por medio del "intelecto" tanto un polo de la relación como el otro encuentran su propia identidad. Entendemos por

> "pensamiento" o intelecto a la facultad del único y unitario conocimiento humano de distanciar de sí a lo otro dado en la sensibilidad, poniéndolo así en cuestión; de juzgarlo, de objetivarlo y, por lo mismo, de hacer del *cognoscente* por vez primera

---

ducen ninguno de los polos de la misma, sino que mantienen la mutua referencialidad.

[119] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 130. KRSW Bd. 2 (1996), 98.

[120] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 143. KRSW Bd. 2 (1996), 109.

> un sujeto, es decir, alguien que es "cabe sí mismo" y no "cabe lo otro", alguien que está conscientemente en sí mismo.[121]

El sujeto encuentra su identidad, "se posee como tal sujeto real solamente, en cuanto, contraponiéndose a este mundo, se vuelve hacia él".[122]

Si bien se afirma taxativamente que es el retorno sobre sí mismo el que determina la identidad del hombre como sujeto, y con ella el dato de la sensibilidad también es denominado como objeto, no podemos dejar de mencionar que esta identidad se adquiere, a juzgar por la afirmación anterior de Rahner, por contraposición y mediación de la sensibilidad.

> La esencia del conocimiento humano viene circunscripta por la unidad de estos dos momentos: el intelecto se encuentra "cabe sí mismo" como él mismo, porque en el referir de lo universal sabido a algo y en el juicio sobre algo se destaca frente a esto algo. Pero sólo "en" este destacarse frente a lo otro se encuentra el intelecto "cabe sí mismo", y sólo así es permanentemente consciente de sí mismo.[123]

De modo que, de alguna manera, la relación queda salvaguardada y no subsumida en la ya mencionada subjetivación. Y más aún, Rahner afirma que "estas dos 'fases' [sensibilidad-intelecto] no hay que pensarlas, naturalmente, como posterior una a la otra; [sino que] se condicionan mutuamente y constituyen, en su primera unidad, el único conocimiento humano".[124]

Una vez más el recurso a la negación de la ordenación temporal, a la no preeminencia de un momento sobre el otro, lo que anteriormente se denominó como simultaneidad (*zugleich*), sale en salvaguarda de la efectiva relación entre dos polos que conservan su autonomía.

Recordemos que al finalizar el apartado sobre la identidad del objeto conocido se hizo referencia al concepto de simultaneidad a

---

[121] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 130. KRSW Bd. 2 (1996), 98-99.

[122] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 130. KRSW Bd. 2 (1996), 99.

[123] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 143. KRSW Bd. 2 (1996), 109.

[124] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 130. KRSW Bd. 2 (1996), 99.

modo de síntesis, para garantizar la presencia de lo otro en cuanto dentro del proceso cognoscitivo. El momento sensible y el momento intelectual no son pasibles de ser ordenados temporalmente, como se ha dicho, sino que operan en simultaneidad y necesaria reciprocidad. La simultaneidad que fue ya utilizada para salir en defensa de la presencia del objeto conocido proveniente de la experiencia sirve aquí de ayuda para comprender al ser cabe sí, el sujeto como tal. "El ser cabe sí como ser cabe sí mismo y el ser cabe sí mismo como estar puesto frente a lo otro constituyen la estructura unitaria del intelecto humano en esta dualidad."[125]

Aquí la realidad de la simultaneidad entre sensibilidad e intelecto, entre "ser cabe sí" y "ser cabe lo otro", es descripto en términos de estructura unitaria.

De modo que aun en el momento de la mayor identidad del sujeto no se puede postular un sujeto no relacional, reducido sólo a sus estructuras intelectuales que posibilitan la objetivación, sino que siempre ha de postularse, a juicio de Rahner, un proceso cognoscitivo relacional. "Pues si fuera posible al pensar humano un 'ser cabe sí mismo' sin una oposición frente a lo otro, entonces lo primariamente conocido (*obiectum propium*) sería el mismo ser del *cognoscente*."[126]

El "ser cabe sí mismo" implica entonces el retorno sobre el sujeto, pero el retorno desde otro distinto que fue experimentado en la sensibilidad, y que ahora ha de ser aprehendido dentro del intelecto, no como propio, sino como otro.[127] Ese otro, ahora presente en los límites del "ser cabe sí", al cual si bien se lo objetiva, no abandona en el proceso de esta objetivación su origen en el momento de la sensibilidad. De lo contrario, se produciría lo que Rahner ha afirmado en el párrafo anterior, que lo conocido no sería otra cosa que el *cognoscente* mismo, negándose toda posible alteridad.

---

[125] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 144. KRSW Bd. 2 (1996), 109-110.

[126] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 144. KRSW Bd. 2 (1996), 110.

[127] La presencia de lo otro en cuanto otro en la constitución del sujeto como tal también lo podemos ver en la propuesta fenomenológica de Jean-Luc Marion. Allí se se podrá observar que la construcción del sujeto (descripto como adoné) es deudora de la donación del objeto. El objeto que se da (fenómeno saturado) constituye al sujeto como receptor del mismo. Es interesante notar que en el momento de mayor subjetivación del proceso gnoseológico del sujeto trascendental se puede sin mayores dificultades trazar líneas de relación con otro modo de comprensión de la relación donde se enfatiza el rol de lo dado y no del que recibe.

Y más aún, como se ya se ha afirmado también, que el sujeto sólo adquiere su estatus de sujeto en contraposición al objeto, si sólo fuese el conocimiento, conocimiento de sí mismo, sin referencia a un otro proveniente de la sensibilidad, el sujeto al no poder objetivar un algo, tampoco alcanzaría su rol de sujeto como tal.

La necesaria contraposición entre sensibilidad e intelecto, la estructura unitaria del conocimiento, que remiten a la unidad originaria entre ser y conocer, entendidas siempre como realidades complejas y no identitarias, son la garantía de una posible relación entre el sujeto que conoce y el objeto conocido.

Sin ánimo de entrar en las variadas especificaciones y distinciones que santo Tomás hace de los diferentes momentos del proceso gnoseológico, creemos que es necesario subrayar cómo él entiende que el sujeto que conoce no se puede apartar del objeto conocido en el momento propio de la subjetivación.

Para ello analiza la naturaleza del juicio y su relación con la verdad. Rahner, siguiendo a Tomás, subraya que

> el juicio no se agota en una síntesis de dos conceptos, sino que el momento propiamente constitutivo del juicio es la aplicación de la síntesis concretiva de sujeto y predicado a la cosa misma, es decir, la síntesis afirmativa. Ella es la que hace también que la verdad llegue a ser característica del proceso intelectual. La verdad se encuentra solamente allí donde lo sabido es referido al "en sí", al *esse rei*, donde se da una *applicatio ad res*.[128]

La mera suposición de una falta de relación respecto del dato proveniente de la sensibilidad, de la cosa misma como tal, en términos de nuestro trabajo, de un otro en cuanto otro, no sólo no permitiría la constitución del sujeto en cuanto tal, sino que el juicio que él pudiese inferir no se ajustaría a la verdad, dado que la referencia a la alteridad se erige a partir de lo anterior como garantía de la veracidad del juicio en cuanto tal.

[128] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 140. KRSW Bd. 2 (1996), 106.

4.2. El modo del retorno

Después de estas consideraciones acerca de la necesaria referencia a la estructura relacional del conocimiento humano, corresponde ahora analizar con más detalle los pasos del retorno desde el mundo sensible al momento intelectual.

El retorno, ya mencionado, desde el polo sensible, del "ser cabe lo otro", hacia el polo subjetivo, el "ser cabe sí mismo", es en términos de la gnoseología tomista

> la *reditio completa in seipsum* [que], para santo Tomás, [es] la más decisiva característica metafísica del intelecto frente a la sensibilidad. La unidad de sensibilidad y objeto sensible, de sujeto y objeto dada en la sensibilidad misma, llega a hacerse verdaderamente sujeto que, en su subsistencia en sí mismo, posee un mundo frente a sí únicamente por el pensar; y sólo por él es posible la experiencia humana de un mundo objetivo.[129]

Nos encontramos por primera vez, en el marco de nuestra investigación, con el concepto tomista "*reditio completa in seipsum*". Este concepto remite al momento constitutivo por excelencia de los polos de la relación entre sujeto *cognoscente* y objeto conocido.

El abandono del momento sensible, y el consecuente retorno del hombre sobre el intelecto, supone la "objetivación" del dato proveniente de la sensibilidad dentro de los parámetros del intelecto del hombre, que ya en este momento debe ser descripto como sujeto.

Al análisis de este retorno, y a las implicancias que surjan de él, que afecten la relación entre el objeto conocido y el sujeto que conoce, nos dedicaremos en los párrafos siguientes. Lo haremos siempre desde la perspectiva de la alteridad, y con el fin de develar el cómo de la presencia de la misma en un proceso, que se presenta a primera vista con claros indicios de preeminencia de la identidad sobre la diferencia. La citada preeminencia, que parecería subyacer, más allá de las consideraciones que hemos hecho de la contraposición respecto del mundo sensible por parte del sujeto, y de la no temporalidad en el único proceso del conocimiento humano, debe ser

[129] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 130. KRSW Bd. 2 (1996), 99.

clara y justificadamente negada a lo largo del análisis si deseamos proponer una lectura equilibrada del texto rahneriano.

Partamos del análisis de los dos momentos que opera la *reditio in seipsum*: la *abstractio* y la *conversio ad phantasma*.

> La metafísica tomista del conocimiento trata de esta liberación del sujeto de la entrega sensible a lo otro del mundo bajo el título de *abstractio*; la vuelta sobre el mundo, devenido ya de esta manera objetivo, se llama *conversio ad phantasma*.[130]

Como ya hemos indicado, el retorno del hombre sobre el intelecto conlleva dos momentos. El primero de ellos es la *abstractio.* A juzgar por el párrafo anterior, la *abstractio* es la operación por la cual se efectiviza la separación entre el polo sensible y el polo intelectual. Es el punto de partida del abandono del "ser cabe lo otro", en su camino hacia el "ser cabe sí mismo".

El mundo, que hasta este momento era considerado como un dato sensible, se transforma ahora en un constructo abstracto del intelecto humano para luego ser aprehendido y objetivado definitivamente por medio de la *conversio ad phantasma*, que es el segundo momento del proceso que nos ocupa.

Antes de analizar las particularidades de la *conversio ad phantasma* como tal, debemos plantear un interrogante que surge de la misma definición de *abstractio*: ¿qué relación real guarda el dato proveniente de la sensibilidad al momento de ser abstraído por el intelecto humano? ¿Es el fruto de la abstracción un elemento totalmente novedoso o guarda relación con el dato sensible?

Rahner niega toda posible separación entre la realidad del objeto sensible en cuanto tal y el fruto de la abstracción al afirmar que las

> determinaciones de lo material como tal (de especie cuantitativa y cualitativa), que sólo pueden convenir entitativamente a algo material, no pueden constituir como tales la *species intelligibilis*. Porque entonces podrían también devenir determinaciones entitativas del espíritu. Como determinaciones

[130] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, pp. 130-131. KRSW Bd. 2 (1996), 99.

> sensibles son conocidas sensiblemente por el unitario conocer sensitivo-espiritual.[131]

Lo abstraído necesariamente tiene que ser un elemento novedoso proveniente de la sensibilidad. Caso contrario, el fruto de la abstracción, que conlleva un elemento de referencia a lo material-sensible, hubiese sido parte constitutiva de las *species intelligibilis*, que a juicio de Rahner son puramente espirituales. De modo que por el camino de la negación hemos de afirmar que se guarda relación entre el dato sensible y el dato abstraído, en tanto que reporta una novedad al hombre en cuanto espíritu, que no poseía antes de la mentada abstracción.

Pero volvamos ahora sobre el segundo momento de la *reditio in seipsum*: la *conversio ad phantasma*. Con este segundo movimiento se da por finalizada la *reditio* como tal. Porque la *conversio* supone una vuelta del sujeto que conoce, no ya sobre el dato proveniente de la sensibilidad (eso sería una vuelta sobre el primer momento – anticipación / apertura al "ser cabe lo otro"), sino un retorno sobre el dato suministrado por la abstracción.

Mediante la *conversio* se da una posesión del dato abstraído por parte del hombre, del sujeto que conoce. Es el momento de mayor identidad del sujeto en todo el desarrollo del proceso cognoscitivo. Como resultado del mismo, el mundo, que hasta este momento era considerado como una realidad sensible, se transforma en un objeto del conocimiento.

A modo de síntesis, el mencionado proceso de objetivación, como operación central del sujeto que conoce, denominado "*Conversio* es, precisamente, la aplicación de lo universal a un 'aquesto'".[132] Debemos entender el término 'aquesto' como "el concepto singular [que] comporta en sí siempre un universal ('esto de esta clase')".[133]

Un elemento que se debe aclarar en este punto es la característica que se le atribuyen a los conceptos universales dentro de la gnoseología tomista y cómo estos se hacen conscientes por parte del sujeto. A juicio de Rahner, la gnoseología tomista sostiene que "inte-

---

[131] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 232. KRSW Bd. 2 (1996), 179.

[132] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 133. KRSW Bd. 2 (1996), 101.

[133] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 133. KRSW Bd. 2 (1996), 101.

lectualmente sólo se dan conceptos universales, y que de un concepto universal únicamente [el intelecto] llega a ser consciente en una *conversio ad phantasma*".[134]

Lo anterior tiene una implicancia fundamental para la pregunta sobre el rol de la alteridad que nuestra investigación persigue. Una característica propia del intelecto en cuanto tal es abstraer conceptos universales. Ahora bien, a juzgar por lo anteriormente mencionado, estos sólo se hacen conscientes al sujeto que conoce en tanto que la *conversio ad phantasma* opera aplicando dichos conceptos sobre un "aquesto" particular. Y si se sigue desandando el camino inverso, debemos decir que el "aquesto" particular fue fruto de la *abstractio*, la cual opera sobre el dato proveniente de la sensibilidad.

Es innegable que el proceso cognoscitivo conlleva una subjetivación del objeto proveniente de la sensibilidad, y que el tramo final del retorno del hombre hacia su intelecto tiene sólo características subjetivas, pero de igual modo no se puede omitir que el objeto actúa sobre el sujeto modificándolo. Es por medio de la aprehensión de un otro en cuanto otro que el sujeto se hace consciente de la existencia de conceptos universales, de formas a las cuales nunca hubiese podido acceder, sino por haber desandado el largo camino de salida hacia el mundo sensible, para recién luego emprender un posible retorno.

De modo que se da un círculo de mutua necesidad entre sensibilidad e intelecto, entre diferencia e identidad, entre el "ser cabe lo otro" y el "ser cabe sí mismo" es pos de lograr el conocimiento humano, que denota la presencia de una estructura única del conocimiento humano. Dicha estructura única del conocimiento es la que garantiza la necesaria presencia de la alteridad, de lo otro en cuanto otro como tal.

Esta única estructura del conocimiento humano no es una unidad monolítica, sino que ya en varias oportunidades la hemos caracterizado como compleja, en el sentido de que convergen varios elementos simultáneamente.

Para esclarecer aún más el carácter complejo-relacional de la estructura del conocimiento humano, analizaremos brevemente dos

[134] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 133. KRSW Bd. 2 (1996), 101.

conceptos tomistas: "*intellectus agens*" e "*intellectus possibilis*", y el modo como se relacionan.

4.3. La simultaneidad en el retorno

A nuestro juicio, la *reditio in seipsum* se puede comprender a partir del concepto de simultaneidad (*zugleich*) que desarrollaremos a continuación. Describimos de este modo a la relación entre los diferentes momentos y facultades del entendimiento humano que operan durante el proceso cognoscitivo con el dato aportado por la sensibilidad. El concepto de simultaneidad (*zugleich*) también denota dos elementos a primera vista antagónicos, pero en realidad complementarios: la dualidad y unidad.

> En la formulación: "cabe sí frente a otro" se contiene ya una indicación para la más exacta concepción de lo que es el pensar humano. El "ser cabe sí" como "ser cabe sí mismo" y el "ser cabe sí mismo" como "estar puesto frente a un otro" constituyen la radical estructura unitaria del intelecto humano en esta dualidad.[135]

La única estructura del intelecto humano en el marco de la gnoseología tomista puede ser considerada desde dos (dualidad) perspectivas distintas. Ambas perspectivas, si bien son diferentes, remiten a dicha unidad.

> Dualidad que se hace valer en los conceptos tomistas de *intellectus agens* e *intellectus possibilis*, si bien cada uno de estos títulos expresa la totalidad de la estructura radical bajo una perspectiva distinta.[136]

Llegamos aquí a los dos conceptos que deseamos desarrollar a modo de síntesis de nuestras reflexiones acerca de la *reditio in seipsum* por parte del sujeto *cognoscente*. En primer lugar explicitaremos el significado de los conceptos, para luego analizar la relación recíproca y necesaria que se da entre ambos "*intellectus*". Rahner denomina "*intellectus agens*" a la dimensión del intelecto humano encargado "de liberar un contenido universal a partir de otro ente y

[135] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, pp. 143-144. KRSW Bd. 2 (1996), 109-110.

[136] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 144. KRSW Bd. 2 (1996), 110.

posibilitar así por vez primera una ordenación contrapositiva del saber del *cognoscente* frente a lo pensado".[137] En tanto, describe al *intellectus possibilis* como la "capacidad de recibir el saber acerca de algo otro suministrado por esto otro".[138]

En relación con las reflexiones anteriores, "el *intellectus agens* es el momento que caracteriza preferentemente al intelecto"[139] y "el *intellectus possibilis* sólo se puede determinar como potencia receptiva de lo otro",[140] es decir, de modo análogo es el momento que caracteriza preferentemente a la sensibilidad.[141]

Descriptos ya ambos conceptos, analicemos la relación. El *intellectus agens* requiere del momento "ser cabe lo otro". Si su tarea específica es la liberación del contenido universal de un ente particular, es evidente que requiere de este ente particular. "Pues si fuera posible al pensar humano un 'ser cabe sí mismo' sin una oposición frente a lo otro, entonces lo primariamente conocido (*obiectum propium*) sería el mismo ser del *cognoscente*."[142]

En sentido contrario, el *intellectus possibilis* requiere de una posterior abstracción del dato puramente sensible.

> Si, por el contrario, fuera el conocimiento "ser cabe sí", no como contrapuesto a otro, sino sólo como siendo cabe lo otro, tal conocimiento sería entonces pura sensibilidad, que excluye esencialmente un "ser cabe sí mismo"; un extraer el ser (saber) liberándolo de aquello, sobre lo que se sabe algo de algo, sería imposible. Permanecería tan sólo la capacidad de una recepción pasiva de lo otro en entrega óntica a lo otro.[143]

La sola capacidad receptiva del dato proveniente de la sensibilidad no es suficiente para una posible relación "sujeto-objeto", como ya ha se manifestado. El dato sensible requiere ser objetivado, esto

---

[137] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 144. KRSW Bd. 2 (1996), 110.
[138] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 144. KRSW Bd. 2 (1996), 110.
[139] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 144. KRSW Bd. 2 (1996), 110.
[140] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 144. KRSW Bd. 2 (1996), 110.
[141] *Cf.* Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 144. KRSW Bd. 2 (1996), 110.
[142] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 144. KRSW Bd. 2 (1996), 110.
[143] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 144. KRSW Bd. 2 (1996), 110.

es, verse involucrado en el retorno del sujeto sobre su intelecto para favorecer una relación.[144]

De modo que si no se postulase un regreso sobre el "ser cabe sí mismo" de características abstractivas, se estaría negando una posible relación entre el dato proveniente de la sensibilidad y el hombre en cuanto tal.

Ahora bien, de igual modo, sólo puede ser posible el regreso si se afirma con igual énfasis que "pensando el intelecto 'está cabe sí' frente a lo otro [...] 'es cabe sí' precisamente enfrentado a lo otro".[145]

Las reflexiones que hasta aquí hemos hecho del texto rahneriano han dejado más que claro la dinámica relacional del proceso cognoscitivo. Dinámica relacional que no se ve menguada ni siquiera en el momento de mayor identidad del sujeto: en el momento del retorno (*reditio*). Porque este momento de identificación, al ser descripto como un retorno, implica un retornar desde otro, implica una necesaria oposición a un otro siempre presente, implica la existencia de un punto de partida desde donde este retorno se efectúa.

Por eso podemos concluir junto a Rahner que

> Conocimiento humano significa para santo Tomás *reditio* completa, pero esencialmente de tal manera que este "venir a sí mismo" es devenir desde otro, al que cuadra admirablemente la imagen de un regreso (*reditio*).[146]

Y mediante este regreso peculiar y específico del hombre,[147] él "sabe de sí, y como espíritu humano sabe de sí sabiendo de otro y en cuanto sabe de él",[148] por lo que podemos afirmar a modo de síntesis "que el espíritu humano queda determinado por la sensibilidad, es decir, llevado por esta a aquel grado de riqueza de ser que conviene de suyo a un 'ser cabe sí'".[149]

---

[144] Veremos que hay aquí una diferencia significativa con respecto al rol excesivamente pasivo que Marion atribuye al sujeto en tanto adonado.

[145] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 143. KRSW Bd. 2 (1996), 109.

[146] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 227. KRSW Bd. 2 (1996), 175.

[147] *Cf.* Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 231. KRSW Bd. 2 (1996), 178.

[148] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 230. KRSW Bd. 2 (1996), 177.

[149] Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 230. KRSW Bd. 2 (1996), 177.

La peculiaridad denotada por Rahner de lo específico del conocimiento humano, donde él mismo se conoce, por medio de la objetivación de un dato proveniente de la sensibilidad, nos abre las puertas a posibles descripciones del sujeto *cognoscente*, que si bien, en cierta medida, superan los márgenes del proceso gnoseológico, entendemos que aportan especificaciones de gran utilidad para comprenderlo desde la perspectiva relacional que pretendemos enfatizar en nuestro trabajo.

En virtud de lo dicho, en los apartados siguientes analizaremos tres comentarios a la obra de Rahner que refieren a la mencionada cualidad relacional del sujeto *cognoscente*.

4.4. El cognoscente *comprendido como sujeto relacional*

Para profundizar en el aspecto relacional del sujeto *cognoscente* nos abocaremos ahora a describirlo desde la perspectiva de Klaus Müller. En su estudio sobre la autoconciencia de la subjetividad y su relevancia en la teología fundamental le dedica un capítulo a Karl Rahner bajo el título "Autoconciencia desde el ser cabe sí" ("*Selbstbewußtsein aus Beisichsein: Karl Rahner*").

Müller comienza su reflexión dándole un marco de referencia al esfuerzo filosófico-teológico de Rahner. En primer lugar, menciona la ya reconocida influencia de Joseph Maréchal sobre Rahner y cómo él es quien le tiende puentes hacia una posible integración de la filosofía moderna dentro de la teología. Es, "sin duda, el impulso de Maréchal que ha influido en la mediación de la metafísica clásica y el pensamiento moderno del sujeto de Rahner, y ha guiado su adhesión a la modernidad filosófica".[150] Junto con Müller, describimos brevemente cuál ha sido en concreto el intento de Maréchal que ha influido en el pensamiento rahneriano.

Maréchal fue quien no consideró la filosofía de Descartes incompatible con las enseñanzas de la teología,[151] "rompió con el gueto autoimpuesto por parte de ella misma"[152] y "entró en una conversación con el intento de Kant sobre la posibilidad del conocimiento

[150] Klaus Müller, *Wenn ich „ich" sage*, pp. 54-55. La traducción es nuestra.

[151] *Cf.* Klaus Müller, *Wenn ich „ich" sage*, p. 54.

[152] Klaus Müller, *Wenn ich „ich" sage*, p. 54.

metafísico".[153] Y "junto con el justo reconocimiento de los aportes de la crítica kantiana y en pos de evitar posiciones idealistas, [es también Maréchal] quien recurre a la tradición del Aquinate".[154]

Ahora bien, la ya conocida influencia del pensamiento de Maréchal descripta hasta aquí no aporta ningún dato relevante a la comprensión del sujeto desde la perspectiva de la alteridad, sino más bien esta influencia viene a ratificar, según Müller, el giro antropológico que la teología de Rahner opera, con la consecuente pérdida de relación con lo otro en cuanto otro que esto supondría.

Pero párrafos más adelante, Müller reconoce otra influencia en el pensamiento de Rahner que abre la posibilidad de par en par para suponer que el sujeto propuesto por Rahner no puede ser sino un ser relacional.

> En general, sin embargo, su perspectiva está enraizada en algo más que el cumplimiento perentorio de una tarea filosófica: en la espiritualidad ignaciana, y más precisamente en la experiencia de los ejercicios espirituales, fundada por Ignacio de Loyola. En tanto que la espiritualidad ignaciana tiene el objetivo de guiar al hombre a descubrir su dirección hacia Dios, en términos espirituales: encontrar la voluntad de Dios para cada individuo particular.[155]

Müller reconoce entonces dos fuentes primarias del quehacer filosófico-teológico de Rahner: por un lado, mediante Maréchal, todo el pensamiento moderno (Descartes-Kant), y por otro, la espiritualidad ignaciana (Ignacio de Loyola).[156]

Una clara contradicción surge de ambas fuentes que deben ser congeniadas. Dicho de manera sencilla, podemos describir el posible interdicto de la siguiente manera. Mientras las fuentes referidas a la modernidad abogarán por definir a un sujeto dentro del ámbito de sus propias posibilidades, en particular dentro del ámbito

---

[153] Klaus Müller, *Wenn ich „ich" sage*, p. 54.

[154] *Cf.* Klaus Müller, *Wenn ich „ich" sage*, p. 54.

[155] Klaus Müller, *Wenn ich „ich" sage*, p. 55.

[156] Para ampliar lo referente a la influencia ignaciana en la obra de Karl Rahner, léase Herbert Vorgrimler, *Entender a Karl Rahner*, pp. 54-59; Andreas Batlogg y otros, *Der Denkweg Karl Rahner. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 2004, pp. 23-32.

de los procesos gnoseológicos donde se describen las condiciones *a priori* del sujeto para acceder al conocimiento sensible, las fuentes referidas a la espiritualidad ignaciana aportarán una dinámica de apertura a un ser trascendente, que define de manera fundamental la existencia propia del sujeto que entra en relación con esta trascendencia. Es por ello que Rahner deberá abordar "una explicación original del pensamiento del sujeto moderno, pero que debe derivarse de la tradición de la metafísica clásica".[157]

¿Cuáles son las características que encontramos en el modo original con el que Rahner describe al sujeto que conoce a partir de la interrelación de las fuentes de su pensamiento mencionadas?

En primer lugar, a juicio de Müller, es "la 'experiencia de la gracia' [que] actúa como el eje de las afirmaciones filosóficas de Rahner y las elucubraciones teológicas de la primera obra de facto *Espíritu en el mundo*".[158] Si consideramos la afirmación anterior como una descripción pertinente del punto de partida del pensamiento rahneriano, será sencillo afirmar que toda característica que se ha de predicar del sujeto, en este contexto, no puede ser sino relacional. Si el punto de partida de las afirmaciones filosóficas y sus posteriores desarrollos teológicos se ubica en la experiencia de la gracia, esto es, en la experiencia de un acontecimiento que adviene al sujeto por fuera de sus propias posibilidades, implica que el sujeto tiene que necesariamente poseer la capacidad de apertura a este acontecimiento. Junto con la mencionada capacidad de apertura, debe poseer también las estructuras internas que le posibiliten la comprensión del mismo, como así también la capacidad de experimentarlo.

En relación con el conjunto de la investigación que nos ocupa, postular la experiencia de un acontecimiento extraño al sujeto, extraño en cuanto proveniente de fuera de sus capacidades, supone un sujeto que ha de transitar desde el "ser cabe lo otro" hacia el "ser cabe sí mismo". "Ser cabe lo otro" en cuanto que debe poseer las capacidades adecuadas para poder recibir la "experiencia de la gracia", y al mismo tiempo, "ser cabe sí" en cuanto debe apropiarse de esta experiencia para poder vivenciarla. El nombre que se le ha impuesto a este enfoque ofrecido por Rahner, de

[157] Klaus Müller, *Wenn ich „ich" sage*, p. 56.

[158] Klaus Müller, *Wenn ich „ich" sage*, p. 56.

> dilucidar esta experiencia [de la gracia] como un componente antropológico, identificar su significado salvífico y, por lo tanto, hacer que la revelación cristiana real sea tan inteligible como el evento históricamente irreversible de la gracia y su experiencia, de modo que la autocomprensión moderna del hombre lo conozca directamente en su estado fáctico, es el de aproximación trascendental.[159]

Si sólo es comprendido desde la perspectiva kantiana, esto es, como el análisis de las condiciones *a priori* del intelecto humano en el ámbito del conocimiento, el concepto "transcendental" no sería pasible de ser aplicado al desarrollo del pensamiento rahneriano porque se estarían circunscribiendo las consideraciones sobre el sujeto solamente a sus propias capacidades, dejando fuera de las consideraciones el dato que aporta el otro polo de la relación. Y como se ha dicho, este no es en esencia el objeto que persigue Rahner, sino que él intenta explorar el modo en que el sujeto experimenta datos y experiencias provenientes del exterior (desde la sensibilidad en el proceso gnoseológico en general hasta la experiencia de la gracia de modo más particular). Es por ello que

> Rahner ha confirmado y defendido explícitamente como legítima no sólo el mero abordaje de la cuestión kantiana de las condiciones de posibilidad del conocimiento, sino también, al mismo tiempo (más radicalmente a través del concepto unificador verdaderamente kantiano de "experiencia trascendental"), ampliarlo.[160]

Rahner hace suyo el cuestionamiento kantiano sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento, pero desde una perspectiva más amplia intenta relacionar estas categorías con la experiencia, en este caso, de la gracia. En el marco de esta comprensión relacional debe ser entendido el concepto "transcendental". Ya no meramente como condición *a priori* relativo unívocamente al sujeto moderno, sino a partir de la descripción de una experiencia que le adviene al sujeto.[161] Esta experiencia no sólo no anula al sujeto, sino que le

---

[159] Klaus Müller, *Wenn ich „ich" sage*, p. 56.

[160] Klaus Müller, *Wenn ich „ich" sage*, p. 58.

[161] Sobre el advenimiento de experiencias que se ubican más allá de la estructura trascendental del sujeto nos abocaremos en detalle en el cuarto capítulo, cuan-

reporta nuevas dimensiones propias, a las cuales sólo puede acceder a partir de la recepción de lo otro.

La novedad del giro antropológico operado por Rahner radica entonces en una

> autocomprensión moderna del hombre, donde tiene lugar el acoplamiento de la subjetividad y la revelación, aún a un nivel conceptual en una inmediatez relativamente poco problemática [...] con el objeto único de facilitar la fe.[162]

Retomemos por un momento el punto de partida de las reflexiones filosóficas-teológicas rahnerianas que pone de relieve Müller: la "experiencia de la gracia". Este punto de partida obliga a plantear un modo de pensar relacional, en el que, como ya hemos expresado en varias oportunidades, no se puede hacer uso de conceptos que nieguen o vayan en detrimento de un polo de la relación. En este caso, Müller describe el trabajo de Rahner como el acoplamiento de la subjetividad y la revelación.

No es nuestra intención ahora ahondar sobre la cuestión de la revelación porque nos dedicaremos extensamente a ello en capítulos posteriores, pero sí queremos enfatizar que la subjetividad, aun en el plano conceptual, no puede ser sino descripta con características que permitan "acoplarse" a otro en cuanto otro. Notemos que el verbo que utiliza no es meramente subjetivación u objetivación, propio de las consideraciones kantianas, sino que sin negar el momento de la subjetividad, se busca desde un primer momento una descripción relacional.

A juicio de Müller,

> Rahner ha llevado a cabo este análisis con el objetivo de identificar la apertura *a priori* del hombre con Dios y una posible revelación de Dios. Este intento tiene su enfoque principal en una convincente concepción del sujeto (junto con su autoconciencia) como "ser cabe sí" (*Beisichsein*).[163]

---

do analicemos la estructura de los fenómenos saturados enunciados por Jean-Luc Marion.

[162] Klaus Müller, *Wenn ich „ich" sage*, p. 57.

[163] Klaus Müller, *Wenn ich „ich" sage*, p. 69.

A primera vista, parecería que Müller, después de considerar ambos intentos de Rahner (experiencia de la recepción y apertura a la gracia – descripción del sujeto en cuanto tal) en un plano de igualdad y de describirlos como un acoplamiento, volvería a enfatizar el polo subjetivo al considerarlo como el enfoque principal de la obra rahneriana. Pero esta afirmación requiere ulteriores especificaciones, porque aun desde el mero ámbito de la subjetividad, del "ser cabe sí", sin siquiera tomar en cuenta la experiencia de la gracia, ya se denotarían elementos relaciones.

Si bien es imposible negar que Rahner ha propiciado el giro antropológico dentro de la teología, y hasta se podría decir que allí radica su originalidad, aun dentro del núcleo de la subjetividad no se puede afirmar que renuncia a la mutua referencialidad de los polos de la relación.

> La inconsistencia de la interpretación primaria de "ser" como "ser cabe sí" y "subjetividad autoconsciente" se hace evidente en la perspectiva de la derivación metafísica de Rahner del pensamiento-sujeto, ya que "el ser cabe sí mismo implica relacionalidad, al menos en relación con sí mismo; ser, sin embargo, abarca toda relación y está por encima de ella, o más bien, en ella, como su habilitación absoluta".[164]

El sujeto, aún comprendido como "ser cabe sí", se relaciona consigo mismo. Por medio de esa relación básica, se hace autoconsciente de sí mismo y de toda otra posible relación. De modo que la mera subjetividad no describe plenamente al sujeto que conoce, sino sólo una dimensión del mismo. O dicho de otro modo, la misma descripción del sujeto dentro de sus propios límites induce a pensar que él mismo es relación. Müller subraya esta apertura del sujeto que ha descripto formulando la siguiente pregunta: "Pero si el 'ser cabe sí' describe la subjetividad sólo de forma incompleta, ¿qué ocupará el lugar de ese extraordinario 'más'?".[165]

Intentemos desandar el camino que nos ha traído hasta la postulación de un "más" necesario para la descripción del sujeto en cuanto "ser cabe sí".

---

[164] Klaus Müller, *Wenn ich „ich" sage*, p. 70.

[165] Klaus Müller, *Wenn ich „ich" sage*, p. 70.

En primer lugar, es necesario mencionar que nos encontramos en el meollo del polo de la subjetividad. Müller ha afirmado que entre la experiencia de la gracia y cómo el sujeto ha de experimentarla debe darse un acoplamiento. Luego se ha hecho hincapié en que si bien Rahner describe esta experiencia de la gracia como tal, su interés está focalizado en las posibilidades del sujeto de acceder a y comprender esta experiencia. Pero una vez ya ubicados en el polo del "ser cabe sí", supone que la mera comprensión del sujeto como pura "subjetividad autoconciente" es insuficiente. Esta insuficiencia radica en el hecho de que se constata en el sujeto una relación primaria, al menos consigo mismo. Es la relación consigo mismo quien permite la autoconciencia. De modo que podemos concluir, siguiendo a Müller, que la autoconciencia, el "ser cabe sí", no sólo no es un problema para postular una posible relación del sujeto que conoce con otro en cuanto otro, sino que esta autoconciencia es fruto de una relación primaria y original del sujeto consigo mismo. Y la mencionada aporía que supone la imposibilidad de describir al sujeto solamente dentro de sus límites abre la posibilidad de postular un elemento exterior, con el cual el sujeto deba interactuar, incluso para encontrar su propia identidad.

Pero ahondemos más en esta comprensión de la subjetividad en clave relacional. Desde esta perspectiva, la "autoconciencia es una condición básica del sujeto que se manifiesta en una autoestima no representativa, consciente pero inconsciente, que al tratar con otros [...] viene a sí mismo".[166] El sujeto, al tomar contacto con otros, toma también contacto consigo mismo, se conoce a sí mismo mediante el conocimiento de lo otro.

4.5. El **cognoscente** *comprendido como corazón*

En nuestro camino de comprensión del sujeto que conoce en clave relacional aparece ahora un concepto que no se encuentra en el ámbito de los escritos filosóficos de Rahner, sino que proviene de su acervo espiritual. El concepto en cuestión es "corazón".

No es nuestro interés desviar la investigación de los parámetros estrictamente filosóficos que han guiado este apartado, sino

[166] Klaus Müller, *Wenn ich „ich" sage*, pp. 71-72.

que creemos que una reflexión sobre esta palabra, del modo como Rahner la entiende en relación con el sujeto, puede aclarar aún más nuestro intento de comprender la relación entre el "ser cabe sí" y el "ser cabe lo otro". La inclusión del concepto "corazón", que Rahner describe en su artículo "'¡Mira este corazón!' Prolegómenos para una teología del culto al Corazón de Jesús" en el contexto de una comprensión del sujeto que conoce en clave de alteridad, fue motivada por el aporte de Bernhard Nitsche en su escrito *Göttliche Universalität in konkreter Geschichte*. Allí, al describir la "unidad ontológica del hombre", enumera los aspectos constitutivos con los cuales Rahner describe el concepto de persona. Se podría suponer que si se quiere enfatizar la unidad ontológica del hombre, los aspectos relacionales del mismo podrían quedar un poco relegados. Pero, contrario a dicha valedera suposición, nos encontramos con descripciones que remarcan el aspecto relacional de la persona. Entre los mencionados aspectos constitutivos aparece el concepto "corazón", que en breve analizaremos en detalle desde el propio texto rahneriano.

Pero antes de realizar el análisis anunciado, volvamos sobre la enumeración que realiza Bernhard Nitsche. A su juicio, "hay cinco aspectos constitutivos del concepto de persona de Rahner"[167] que contribuyen "para obtener una mejor visión diferenciada del hombre y para comprender al hombre en su unidad".[168]

En primer término, "la 'persona originaria' denota la espiritualidad o trascendentalidad del ser humano en su libre determinación".[169] Ahora bien, esta libre determinación que no es reflexiva sólo se hace explícita por medio de la conciencia de lo otro distinto de la persona. Nitsche, siguiendo a Rahner, la vincula con la conciencia de otra cosa al traer a consideración la cita del artículo "Culpa y perdón de la culpa como región fronteriza entre la teología y la psicoterapia" que transcribimos a continuación.

> El hombre es un ser que posee la característica de sólo tener conciencia de sí cuando es consciente de otra cosa y de sólo ocuparse de sí mismo al ocuparse de otra cosa (aunque esta

[167] Bernhard Nitsche, *Göttliche Universalität in konkreter Geschichte*, p. 294. La traducción es nuestra.

[168] Bernhard Nitsche, *Göttliche Universalität in konkreter Geschichte*, p. 294.

[169] Bernhard Nitsche, *Göttliche Universalität in konkreter Geschichte*, p. 294.

> otra cosa no sea más que la idea, el pensamiento de sí mismo), es un ser que sólo logra percibirse cuando percibe un objeto. El hombre necesita siempre un material distinto de sí mismo, exterior a él, a la manera del punto de Arquímedes, desde el cual únicamente puede alcanzarse a sí mismo. Debe tener algo del mundo para poder ser personal, debe distraerse para poder recogerse en sí mismo, salir de sí (como decían los místicos alemanes) para poder entrar en sí, en su propio núcleo personal. De ahí que la acción de su libertad íntimamente personal, en la que en definitiva se trata del hombre mismo y de su posición respecto a Dios (ambas cosas en unidad indisoluble), se realice necesariamente en el hombre creado, intramundano, que sólo está en sí en cuanto está en otra cosa, en un material que, por una parte, es distinto del propio núcleo espiritual de la persona y, por otra parte, es el lugar donde necesariamente se actúa su libertad.[170]

De modo que la originalidad más profunda de la persona, que radica en su autoconciencia, sólo puede ser tematizada por medio de la conciencia de lo otro, por un otro que se encuentra fuera del núcleo propio de la persona. Una vez más queda asegurado el carácter relacional de la persona que queremos poner de manifiesto en el presente apartado de nuestro trabajo.

En segundo término, Nitsche recurre al concepto rahneriano de "centro de la persona",[171] concepto que es también desarrollado por Rahner en "Culpa y perdón de la culpa como región fronteriza entre la teología y la psicoterapia". El concepto "centro" refiere a

> que no hay línea divisoria fija y definida entre estas dos esferas del hombre, que se hallan en permanente ósmosis: constantemente se modifica el hombre en las objetivaciones de su cuerpo, de sus pensamientos, de sus acciones mundanas; hasta se entrega a ellas, aunque sin perderse, como los animales, en las mismas y sin quedar entregado totalmente a ellas, y

[170] Karl Rahner, "Culpa y perdón de la culpa como región fronteriza entre la teología y la psicoterapia", en *Escritos de teología II. Iglesia – hombre*, Taurus Ediciones, Madrid, 1961, p. 280. KRSW Bd. 11 (2005), 415-416.

[171] Bernhard Nitsche, *Göttliche Universalität in konkreter Geschichte*, p. 294.

> continuamente se ve de rechazo referido a sí mismo y a Dios al objetivarse así en el mundo.[172]

Una vez más, la persona es descripta mediante el movimiento que va desde la diferencia de la experiencia sensible a la unidad de la referencia al sí mismo autoconsciente del sujeto (*Beisichsein*).

En tercer lugar, Nitsche refiere al "carácter definitivo"[173] de la persona. Este carácter tiene relación con la historicidad de la persona. Mediante la autoposesión de los hechos históricos, que son siempre plurales, determinantes y definitorios, el sujeto adquiere su propia autoconciencia.[174]

En cuarto lugar, se describe en cuanto "interpersonal".[175] Interpersonal en cuanto es capaz de relacionarse y comunicarse en el contexto de su historicidad. Aun comprendiendo al hombre desde su perspectiva más identitaria, no se puede negar que por medio de

> las objetivaciones históricas de la libertad íntimamente personal del hombre, en virtud de su sensibilidad constitutiva, a través del lenguaje y las señas son capaces de establecer el carácter comunicable de la mundanidad de la persona.[176]

En quinto lugar, hace una síntesis donde enumera descripciones del sujeto en clave relacional, a partir del concepto de persona, que ya fue mencionado en los cuatro puntos anteriores.

> persona es, después de todo, el término abarcativo adecuado para describir a todo el ser humano en su subjetividad original, en su exteriorización histórica; esto significa, en la unidad de la subjetividad trascendental, la personalidad expresable por medio de la sensibilidad, la interpersonalidad social y la libertad históricamente realizada.[177]

---

[172] Karl Rahner, "Culpa y perdón de la culpa como región fronteriza entre la teología y la psicoterapia", p. 283. KRSW Bd. 11 (2005), 418.

[173] Bernhard Nitsche, *Göttliche Universalität in konkreter Geschichte*, p. 295.

[174] *Cf*. Bernhard Nitsche, *Göttliche Universalität in konkreter Geschichte*, p. 295.

[175] Bernhard Nitsche, *Göttliche Universalität in konkreter Geschichte*, p. 295.

[176] Bernhard Nitsche, *Göttliche Universalität in konkreter Geschichte*, p. 295.

[177] Bernhard Nitsche, *Göttliche Universalität in konkreter Geschichte*, p. 295.

El término "persona" referido al hombre, en nuestro caso, al sujeto que conoce, nos permite describirlo aun en el momento de mayor identidad como un sujeto relacional. La ya tantas veces mencionada autoconciencia reflexiva, que en el caso del proceso cognoscitivo se adquiere por medio de la *reditio in seipsum*, esto es, el retorno desde el "ser cabe lo otro" (sensibilidad) hacia el "ser cabe sí", implica la necesaria presencia de un otro para que se haga presente y consciente a la persona.

Junto con las cinco consideraciones que Nitsche recoge del modo como Rahner comprende la unidad del sujeto, propone completar su estudio recurriendo a otro concepto rahneriano, con el objetivo de profundizar el carácter relacional de la persona: "corazón". Al recurrir a este concepto, Nitsche quiere poner de manifiesto la doble relacionalidad del hombre: con Dios y con el mundo,[178] relacionalidad que no afecta su unidad original.

Motivados por sus reflexiones, nos abocaremos a estudiar con más profundidad las consideraciones que el mismo Rahner ofrece sobre el término "corazón" referido al todo de la persona.

En primer lugar, Rahner define "corazón" como "una protopalabra. No puede ser definida ni compuesta de palabras más conocidas porque significa la unidad y la totalidad originales".[179]

A juicio de Rahner, la palabra en cuestión remite a una unidad original, unidad a la que ya desde otras perspectivas hemos hecho mención y hemos descripto como compleja. Aquí, junto con la referencia a la unidad original, se la relaciona también con el concepto de totalidad. La mencionada totalidad

> invoca la unidad de su existencia, *previa* a la división de alma y cuerpo, acción y disposición de ánimo, exterioridad e intimidad invoca lo original en el auténtico sentido de la palabra, lo que es auroralmente uno en la multiplicidad de la realidad humana.[180]

[178] *Cf*. Bernhard Nitsche, *Göttliche Universalität in konkreter Geschichte*, p. 296.

[179] Karl Rahner, "¡Mira este corazón!", p. 359. KRSW Bd. 13 (2006), 489.

[180] Karl Rahner, "¡Mira este corazón!", p. 359. KRSW Bd. 13 (2006), 490.

Ya desde un comienzo, la misma definición de corazón nos relaciona inmediatamente con el carácter relacional del sujeto que conoce que hemos querido enfatizar. La protopalabra "corazón", con la cual es descripto el sujeto, remite a una unidad original, pero que al mismo tiempo supone la multiplicidad propia de la realidad humana.

Pero junto con la connotación relacional meramente filosófica, que podría sugerir el describir al hombre mediante una palabra que supone una unidad original de realidades que de por sí son múltiples (realidad humana), la palabra "corazón" remite también a una necesaria salida del hombre hacia otro diferente de sí.

> Ahora bien, esta original y originante unidad del hombre que mantiene reunido lo originado es una realidad personal, sabe, por tanto, de sí misma y se arriesga y se decide libremente, responde y, en el amor, se afirma o niega a sí misma. Es el punto en que el hombre limita con el misterio de Dios, el punto en que el hombre, en su propio nacer de Dios, como interlocutor suyo, se vuelve a dar a Dios originándose a sí mismo en la unidad primera o, negando pecadoramente a *Dios* y orientado hacia abajo, cae en el propio vacío de su condenación.[181]

El hombre, en el interior de su corazón, de su unidad original, se percibe a sí mismo como originado por un otro al cual se debe, se percibe originado no por sí, sino en virtud de una relación; si se negase a esta, estaría yendo contra su propia realización.

El hombre, entendido como corazón, implica que es comprendido como una unidad que precede a una diversidad con la que necesariamente tiene que interactuar. Esta unidad no es una unidad vacía, sino que es una unidad de elementos diversos que la componen, que en la medida en que no sean experimentados, tampoco la unidad puede ser experimentada. Y si entendemos la unidad como corazón, como protopalabra que define lo más íntimo, la identidad última del ser humano, estamos afirmando que sólo el hombre puede acceder a su propia identidad por medio de la relación con lo que le es extraño. En palabras de Rahner:

---

[181] Karl Rahner, "¡Mira este corazón!", p. 359. KRSW Bd. 13 (2006), 490.

> el hombre sale y se aparta de sí, tiene que realizarse a sí mismo en lo extraño que ha hecho o padecido, y sólo en eso otro, apartando así su mirada, puede descubrir su origen, su unidad. Y ese origen, del que sale verdaderamente lo extraño, a que sólo en lo otro se posee a sí mismo, es lo que se llama corazón.[182]

La no aceptación de lo otro, en este caso de lo extraño, no sería desde esta perspectiva una aporía accidental, sino que implicaría que el sujeto no podría nunca experimentarse en su identidad más profunda. Lo que anteriormente se había descripto en términos espirituales como condenación, en el contexto filosófico, la no relación del "ser cabe sí" respecto del "ser cabe lo otro", implica la imposibilidad del sujeto de acceder a su propia identidad. La diferencia, lo otro, lo extraño, lo múltiple, el dato sensible se erige como la puerta de entrada a la subjetividad en cuanto tal. De modo que la relación no es una concesión graciosa por parte del sujeto que conoce, sino una condición de posibilidad de su propia identidad en cuanto tal.

Volvamos a modo de conclusión a la dinámica relacional dentro del ámbito del hombre entendido como corazón y notemos cómo por medio del encuentro con lo otro encuentra su propia identidad.

> si el hombre estaba destinado a llamar a todas las cosas por su nombre y si iluminando y amando redime para su ser consciente lo extraño que le sale al paso, en este encuentro se hace consciente de sí mismo y, encontrándose a sí mismo en lo otro, sabe que tiene un corazón. Encuentra lo extraño para comprender y hacer esto precisamente. Y sólo llega a ser lo que es y debe ser cuando pregunta: ¿a quién perteneces, corazón mío?[183]

Aquí podemos ver con claridad el proceso que desde ya antes se había descripto con categorías gnoseológicas, pero desde una perspectiva espiritual. El hombre, como centro de todo lo creado, objetiva todo lo demás dándole un nombre. Mediante ese nombre que le asigna a cada elemento (objetivación), se hace consciente de sí mismo (se conoce porque conoce). Al conocerse, se percibe como

[182] Karl Rahner, "¡Mira este corazón!", p. 360. KRSW Bd. 13 (2006), 490.

[183] Karl Rahner, "¡Mira este corazón!", p. 360. KRSW Bd. 13 (2006), 490.

corazón, como una unidad que supone una multiplicidad de elementos, una unidad que no puede ser concebida como cerrada en sí misma, sino que es desde el origen relación.

Y gracias a esta constatación, surge la pregunta sobre la alteridad.

Una vez más, sin ánimo de volver a repetir lo ya dicho, se puede percibir el mismo movimiento. La salida del sujeto hacia lo otro remite una vuelta sobre sí, que le revela su verdadera identidad, identidad que a su vez no es una unidad cerrada, sino una unidad compleja.

4.6. El **cognoscente** *comprendido en clave simbólica*

El análisis del hombre comprendido en clave de corazón nos conecta con otro término con el cual Rahner se ha valido para describir al hombre: "símbolo". ¿Cuál es el camino que el autor recorre para relacionar lo que hemos desarrollado en el punto anterior y el nuevo concepto que ahora nos disponemos a analizar? Rahner explicita esta relación al comienzo de su artículo "Para una teología del símbolo":

> La teología del culto al Corazón de Jesús dice, desde que comenzó hasta hoy, por boca del creyente sencillo, del teólogo en sus reflexiones y de la Iglesia en las declaraciones del magisterio, que el Corazón del Señor es un *símbolo* del amor de Cristo. Cualquiera que sea la respuesta que haya que dar a la cuestión del objeto propio de esta devoción y a cómo se relaciona el corazón de carne del Señor –en tanto objeto de la devoción y en tanto símbolo de su objeto– con el amor de Cristo, que ciertamente pertenece a dicho objeto devocional, la palabra "símbolo" no puede evitarse en la teología de dicho culto. Tal palabra remite a un estado de cosas sin el cual el sentido y la esencia de la devoción al Corazón de Jesús no pueden ser entendidos. Pero esto impone preguntarse con más rigor qué sea un símbolo en general.[184]

Si bien queda explicitada la relación entre los conceptos de corazón y símbolo, a raíz de la devoción al Corazón de Jesús, y la nece-

[184] Karl Rahner, "Para una teología del símbolo", p. 283. KRSW Bd. 18 (2003), 423-424.

saria comprensión de lo que se entiende por símbolo, para una también adecuada comprensión de la devoción mencionada debemos trazar la relación entre corazón y símbolo con el todo de nuestro trabajo. Queda claro que nuestro interés de analizar el alcance del concepto "símbolo" no radica en desarrollar una teología del símbolo, tanto para la devoción al Corazón de Jesús como para todos los tópicos propios teológicos. Nuestro interés radica en estudiar el análisis que se insinúa en la última oración de la cita anterior. Rahner anuncia que antes de entrar propiamente en el uso que pueda hacerse del término dentro del ámbito de la teología, debe definirse con detalle en qué consiste un símbolo en general. Este análisis, que desarrolla en el punto uno de su escrito, "Para una ontología de la realidad simbólica en general",[185] aporta elementos que sí se relacionan específicamente con el tema que nos atañe en este momento de nuestra investigación: una comprensión del sujeto que conoce más allá de la *reditio in seipsum*, propia del proceso cognoscitivo.

Después de esta larga introducción, volvamos sobre el texto rahneriano y sus consideraciones acerca del símbolo en general. Pero antes de seguir adelante debemos hacer una aclaración para evitar confusiones terminológicas. En un primer momento, Rahner no predica el término "símbolo" del sujeto o del hombre, sino que lo hace del ente en general. El ente, en virtud de sus especificaciones, según su criterio puede poseer un carácter simbólico.

Las razones que esboza Rahner para afirmar lo anteriormente planteado son las que nos ayudarán a obtener más especificaciones sobre el sujeto que conoce, en cuanto que este es también un ente particular. De modo que todo lo que Rahner predica del ente puede ser predicado también del sujeto, en nuestro caso, en cuanto *cognoscente*.

Ya ubicados en la descripción del ente que Rahner ofrece, observamos que parte de una constatación que nos es familiar dentro del proceso cognoscitivo: la relación entre la unidad y la pluralidad.

> Para lograr un concepto originario del símbolo hemos de partir del hecho de que un ente (es decir, cada ente) es en sí plural,

[185] Karl Rahner, "Para una teología del símbolo", pp. 285-299. KRSW Bd. 18 (2003), 424-435.

> y en esta unidad de lo plural, uno en tal pluralidad, es o puede ser esencialmente expresión de otro en esa unidad plural.[186]

El ente no puede ser considerado una unidad monolítica, sino como una unidad compleja, en tanto que es una unidad que expresa una pluralidad anterior. La razón que Rahner ofrece para afirmar esta unidad que remite a una pluralidad es la finitud propia del ente.

> La primera parte del enunciado es obvia para una ontología de lo finito. El estigma de lo *finito* como tal consiste ya en que no es absolutamente "simple", sino intrínsecamente plural, en que cae dentro de la permanente y abarcadora unidad de su realidad –en tanto esencia y existencia– en que no es simple y monótonamente lo mismo en una identidad muerta que se derrumbara en el interior de sí misma, sino que a partir de sí mismo posee un verdadera pluralidad que no es sólo una división que distinga conceptualmente y sea extrínseca a la realidad misma, surgida, por tanto, sólo de la facultad cognoscitiva limitada del espectador exterior y finito, que separara en varias partes diversas, sólo para sí mismo, la plenitud absolutamente simple del ente.[187]

La finitud propia del ente, que impide una comprensión unitaria y simple del mismo, aquí propuesta como fundamento de su pluralidad intrínseca, nos conecta con el movimiento de salida del sujeto que conoce por fuera de sí por medio de la sensibilidad –ser-cabe-lo-otro–, donde se abandonaba a una realidad múltiple que no podía objetivar ni conceptualizar, sino recién por medio de la *reditio*. La *reditio* en este caso sería el momento de la permanente y abarcadora unidad.

De modo que la finitud, el carácter sensible del ente, es lo que permite postular una pluralidad previa, que niega o no permite la descripción del ente como una unidad monolítica, sino como unidad compleja. Esta unidad compleja no es la mera suma de partes sensibles previas del ente, sino la expresión de una realidad que la precede.

---

[186] Karl Rahner, "Para una teología del símbolo", p. 88. KRSW Bd. 18 (2003), 427.

[187] Karl Rahner, "Para una teología del símbolo", p. 289. KRSW Bd. 18 (2003), 427-428.

Esta dinámica entre pluralidad proveniente de la realidad finita del ente, que se expresa por medio de una unidad entendida como compleja, es el fundamento para poder describir al ente como simbólico, en cuanto que él, en su unidad, es expresión de otra realidad.

Si bien hemos afirmado que nuestro interés en este momento radica solamente en los aspectos ontológicos de la comprensión del ente en cuanto símbolo, es el mismo Rahner quien se toma una licencia "teológica" para aportar un dato más, que a su juicio confirma esta realidad del ente. Introduce esta digresión teológica haciendo notar la aporía que supone la sola mención a la finitud del ente como razón de su necesaria pluralidad. A su modo de entender, "con ello no está dicho que la intrínseca pluralidad y diferenciación tenga que ser *siempre* sólo estigma de la finitud de un ente".[188]

La pluralidad del ente no es sólo una característica "negativa" debida a su carácter finito, sino que también es una nota positiva debido a que remite al misterio trinitario. Dicho brevemente, en la Trinidad se constata también la unidad del único Dios, junto con la pluralidad, presente en las tres personas divinas. La unidad es símbolo de una realidad que se presenta también como plural. En palabras de Rahner,

> Si pensamos además que –de acuerdo con una teología de los "vestigios" e "imágenes" de la pluralidad intratrinitaria– se puede pensar absolutamente que el pluralismo en lo finito creado no es sólo consecuencia y síntoma de la finitud –en tanto calificación meramente negativa–, sino también consecuencia de la pluralidad divina, aunque no cognoscible naturalmente como tal, que no dice imperfección y debilidad óntica, sino la plenitud más alta de la unidad fuerza concentrada de un ente, podemos formular entonces, sin reparos aunque con cautela, el enunciado siguiente como enunciado general sin límites: el ente es en sí plural.[189]

Hemos llegado así al meollo de nuestro planteo, el ente es en sí plural; dicho dentro del marco de nuestro estudio, es relacional. El

---

[188] Karl Rahner, "Para una teología del símbolo", p. 289. KRSW Bd. 18 (2003), 428.

[189] Karl Rahner, "Para una teología del símbolo", pp. 289-290. KRSW Bd. 18 (2003), 428.

sujeto que conoce es relacional en cuanto en su unidad expresa una pluralidad anterior.

Una vez afirmada la necesaria relación entre la unidad y pluralidad de todo ente, y por ello también del sujeto, tanto desde el punto de vista negativo, "estigma que lo finito es intrínsecamente plural", como desde una perspectiva positiva, "pluralidad como vestigio de la trinidad", Rahner ofrece especificaciones de cómo opera la mencionada relación.

> Pero estos momentos plurales en la unidad de un ente, que a causa de tal unidad tienen que poseer una íntima coincidencia entre sí –aunque tal pluralidad de los momentos del ente tiene que estar constituida precisamente por la diversidad de esos momentos entre sí–, no pueden poseer tal coincidencia como momentos dispuestos en cierto modo sencillamente uno al lado del otro y dotados del mismo grado de originalidad. Pues esto llevaría a una negación de la unidad de tal ente. La unidad sería un acoplamiento ulterior de lo separado que descansaría por lo pronto sólo en sí mismo.[190]

La unidad no puede ser entonces la mera suma de las partes, ya que no sería propiamente una unidad en cuanto tal. La sumatoria de elementos diversos no constituye por sí misma una unidad, sino que la unidad como tal también debe denotar por sí sola aquella pluralidad de la que proviene.

Antes de proseguir con las disquisiciones ontológicas, ofreceremos un ejemplo sencillo que deja de manifiesto qué se quiere decir cuando se niega que la unidad pueda ser meramente el acoplamiento ulterior de lo separado: el cuerpo humano. "Es sabido que en toda expresión del hombre –mímica, fonética, etc.– se expresa de alguna forma y está presente el hombre entero, aun cuando la expresión haya partido sólo de una parte del cuerpo."[191] Aquí se percibe con claridad la relación entre unidad original y pluralidad previa. La unidad es una realidad por sí misma, que no resulta necesariamente de la suma de las partes, pero contiene, une, da sentido, a partes

---

[190] Karl Rahner, "Para una teología del símbolo", p. 290. KRSW Bd. 18 (2003), 428-429.

[191] Karl Rahner, "Para una teología del símbolo", pp. 315-316. KRSW Bd. 18 (2003), 453.

diversas entre sí. El cuerpo humano puede ser comprendido como un todo, más allá de la multiplicidad de partes que lo componen. Incluso, cada una de sus partes múltiples remite, necesariamente, al concepto de cuerpo como unidad para ser ella misma considerada como tal. "El axioma: 'toda parte sólo resulta inteligible en el todo y el todo está en cada parte' tiene especial vigencia aplicada al cuerpo humano."[192] El cuerpo como tal puede ser considerado un símbolo, en cuanto expresa una unidad, pero múltiple. En cuanto cuerpo es una unidad, pero al mismo tiempo es símbolo, remite a una pluralidad.

Ahora bien, esta pluralidad tiene que provenir de una unidad que la preceda. Si tomamos el ejemplo trinitario, la diversidad de personas que conforman una unidad compleja encuentran su origen en la unidad divina. En tanto si atendemos al ejemplo del cuerpo, las múltiples partes construyen una unidad compleja en cuanto provienen de una unidad originaria que es el mismo cuerpo que las contiene.

> Una pluralidad en una unidad originaria, y como tal antepuesta a aquella, sólo puede ser concebida de forma que lo uno se desarrolle, es decir, que lo plural venga de un "uno" radicalmente original en una relación de origen y sucesión; que la unidad más original, que constituye también la unidad aunadora de lo plural, conteniéndose a sí misma, se libre a una pluralidad y se disgregue en ella para llegar, precisamente de esta forma, a sí misma.[193]

La unidad originaria, que contiene lo plural, se expresa en dicha pluralidad, y al expresarse en esta, llega a constituirse en sí misma dándole cohesión y sentido a todas las partes, dado que

> a todo ente como tal le pertenece una pluralidad como elemento intrínseco de su unidad plena de significado; dicha pluralidad se constituye, por provenir de una unidad original, en tanto perfección suya –o: a causa de su plenitud perfecta–, de tal forma que lo constituido en tanto distinto posee una coincidencia y con ello –al menos en sentido especificativo,

---

[192] Karl Rahner, "Para una teología del símbolo", p. 316. KRSW Bd. 18 (2003), 453.

[193] Karl Rahner, "Para una teología del símbolo", pp. 290-291. KRSW Bd. 18 (2003), 429.

> aunque no siempre reduplicativo– el carácter de expresión o "símbolo" de su origen.
>
> Y así hemos alcanzado ya en conjunto nuestro primer enunciado: el ente es en sí mismo simbólico porque necesariamente se "expresa" a sí mismo.[194]

Este movimiento de unidad original, digresión en lo plural y retorno a la unidad como síntesis de lo plural nos remite a la relación entre el ser-cabe-lo-otro (momento sensible) y el ser-cabe-sí-mismo (momento de la *reditio*).

Al postular entonces que el ente –en nuestro caso, el sujeto que conoce– es un ser simbólico, es decir, que se expresa a sí mismo, estamos afirmando que expresa en su unidad (ser-cabe-sí-mismo) aquella unidad original de la que proviene. Pero sólo llega a esta comprensión después de haber recorrido el momento de la pluralidad propio de la salida de sí por medio de la sensibilidad (ser-cabe-lo-otro).

> Ahora bien, esto significa: el ente es –en la medida en que posee ser y lo realiza– "simbólico" por lo pronto *para sí mismo*. Se expresa y se posee al expresarse. Se entrega a lo otro saliendo de sí, y en esa entrega se encuentra a sí sabiendo y amando. Porque en la constitución de lo "otro" intrínseco llega a –o de– su perfección propia, que es el supuesto o el acto de la sapiente y amante entrega-de-sí-mismo.[195]

Si bien ya hemos llegado al meollo de la comprensión del ente (del sujeto) como símbolo a partir de la propuesta de Rahner, este concepto nos aporta un elemento fundamental para aclarar cómo nuestro autor entiende la relación entre sujeto que conoce y objeto conocido.

Si el ente (sujeto, en nuestro caso) es expresión, es símbolo de una unidad original, a la cual llega por medio de su expresión de la pluralidad de lo finito, esto trae consecuencias al momento de ser objetivado, conocido por otro ente. Si afirmamos que el ente es expresión

---

[194] Karl Rahner, "Para una teología del símbolo", p. 292. KRSW Bd. 18 (2003), 430.

[195] Karl Rahner, "Para una teología del símbolo", pp. 293-294. KRSW Bd. 18 (2003), 431.

de sí mismo, es símbolo de sí mismo, esto implica que cualquier otro que quiera relacionarse con él mismo tiene que tener en cuenta esta realidad simbólica.

> Y es que el conocimiento de un ente por otro no es –concebido de forma rigurosamente escolástica– un acto del *cognoscente* solo y que no dependa con ello sino de su posibilidad y de su actualidad y que se refiera a un "objeto" que permanece totalmente intacto en su propia realidad.[196]

En el proceso cognoscitivo entonces no sólo se debe hacer hincapié en el momento de la *reditio*, en la vuelta del sujeto sobre sí mismo, donde objetiva sin más aquello que proviene del dato sensible, sino que también debe ser puesto de manifiesto que lo conocido no es un mero objeto, sino que es expresión de otra realidad original. De modo que el acto de conocer no se puede circunscribir solamente a la acción del sujeto que conoce, sino que lo conocido en cuanto tal juega un rol fundamental.

> La cognoscibilidad y el conocimiento actual de un ente –en tanto objeto del conocimiento– depende, por el contrario, del grado de actualidad del objeto mismo por conocer: *ens est cognitum et cognoscibile, in quantum ipsum est actu*. Pero de ahí se sigue que si el ente es, a partir de sí mismo, simbólico en tanto se realiza a sí mismo en el dentro de su plural actualidad y se posee en esa proveniente coincidencia de lo otro con su origen original, esto vale también, entonces, para el conocimiento de ese ser por otro. Es cognoscible y conocido en tanto él mismo es ónticamente (en sí) simbólico, por serlo ontológicamente (para sí).[197]

El ente mismo es quien se realiza manifestándose en su propia alteridad, al expresarse en la pluralidad inherente a la finitud en la que se encuentra es percibido como un todo, que remite a su unidad original. El otro que conoce conoce la expresión del ente mismo, no conoce una unidad vacía y sin sentido, sino la expresión de un otro

---

[196] Karl Rahner, "Para una teología del símbolo", p. 294. KRSW Bd. 18 (2003), 431.

[197] Karl Rahner, "Para una teología del símbolo", p. 294. KRSW Bd. 18 (2003), 431-432.

diferente de sí, que en un momento posterior necesariamente tendrá que objetivar para así lograr también su propia síntesis.

> El sentido original de símbolo y simbólico, según el cual todo ente es simbólico en sí y para sí y porque –y en tanto– es simbólico para otro, implica, por tanto, lo siguiente: un ente se manifiesta realizándose en su propia alteridad –constitutivo esencial–, en su pluralidad, intrínseca y –decida en la autorealización– mantenida, como su expresión proveniente y así coincidente.[198]

De modo que si comprendemos al sujeto que conoce desde la clave simbólica que aquí se ha desarrollado, lo que resulta es la relación ya no solamente de sujeto que conoce y objeto conocido, sino de dos realidades autónomas que se autoexpresan en la pluralidad de la finitud, y en cuanto se expresan son símbolos de la unidad original de la cual provienen y a la cual tienden por medio de su salida hacia lo otro. Aspecto que será particularmente importante para la idea de donación en Jean-Luc Marion.

Síntesis final

Al terminar el recorrido del primer capítulo de nuestra tesis denominado *La alteridad en cuanto objeto*, en el que hemos analizado la relación entre el objeto conocido y el *cognoscente* enfatizando siempre la mutua referencialidad de ambos polos de la relación, ofrecemos tres puntos centrales que fungen a nuestro juicio como síntesis. Hacemos hincapié en la mutua referencialidad porque es el objetivo principal de nuestra tesis demostrar cómo en un contexto marcado por el giro antropológico operado por Rahner –donde se enfatizan las condiciones *a priori* del sujeto para acceder a otro diferente de sí–, ese otro no queda sumido en sus categorías previas (trascendentales) a toda experiencia objetual posible (conocimiento categorial de un objeto particular), sino que conserva su propia identidad. Y no sólo que conserva su identidad particular, sino que a su vez posibilita una relación real (mutua referencialidad) en donde ambos polos de la relación ofrecen al otro una nueva dimensión de su propia

[198] Karl Rahner, "Para una teología del símbolo", p. 295. KRSW Bd. 18 (2003), 432.

identidad (que en el caso propio de la gnoseología se denominará "aumento de ser").

Luego de este pequeño excurso volvamos sobre los tres puntos centrales que sintetizan nuestro intento.

En primer lugar hemos postulado que la vuelta sobre el sujeto que conoce sobre sí mismo en el acto de conocer denominada *reditio in seipsum* no es un retorno sobre un sujeto solipsista, sino que el retorno es sobre un sujeto comprendido en clave simbólica y, en particular, a partir del término "corazón".

La relación de los escritos netamente filosóficos de nuestro autor con sus escritos espirituales nos ha dado la posibilidad de una visión complexiva de su obra. El retorno del sujeto trascendental sobre sí mismo en el proceso gnoseológico descripto en *Espíritu en el mundo* se comprende con más claridad en clave de mutua referencialidad respecto del objeto conocido, a partir de las categorías de símbolo y corazón (protopalabra) porque describen al sujeto no como una unidad monolítica, sino que asumen que el propio sujeto es una realidad relacional, una síntesis, una unidad pero como resultado de una síntesis compleja.

En segundo término, hemos desarrollado junto con Rahner el concepto de simultaneidad y el rol que juega lo otro en la constitución del *in seipsum*. Mediante este concepto hemos intentado superar las dicotomías, los segundos pisos añadidos, la irrupción de un polo respecto del otro de la relación. Nos referimos a la simultaneidad entre el momento donde actúa la sensibilidad (salida del sujeto de sí, momento de mayor diferencia) respecto del momento del retorno sobre sí (*reditio*, momento de mayor identidad); dicho en términos rahnerianos, la simultaneidad entre en el ser cabe sí y el ser cabe lo otro. La simultaneidad, como hemos dicho, es un concepto clave para comprender la constitución propia del sujeto y al mismo tiempo dejar en evidencia la mutua referencialidad respecto del objeto conocido, dado que aunque se afirme que es la estructura del *cognoscente* la que permite el conocimiento de lo otro en cuanto otro, no se ha podido negar sin más que se necesita la presencia de un otro como punto de partida de todo conocimiento posible.

Sin ánimo de repetir lo ya dicho en el desarrollo del capítulo, a modo de síntesis volvemos a afirmar que si se negase el ser cabe lo

otro, se estaría negando simultáneamente toda posibilidad de conocimiento no sólo de lo otro en cuanto otro, sino también del ser cabe sí como tal. Esto es lo que nosotros definimos junto con Rahner bajo el término de simultaneidad entre el momento de salida y de vuelta sobre sí, entre el momento sensible y el momento estrictamente intelectual.

El tercer punto que ofrecemos como síntesis personal es la comprensión de la *reditio completa* como garante de la alteridad y, al mismo tiempo, como afirmación del sujeto. Después de todo lo expresado y a partir de una lectura de la obra filosófica de Rahner que nos ocupa en relación con otras de carácter espiritual podemos afirmar sin más que la *reditio completa in seipsum* es al mismo tiempo garante de la alteridad (porque el objeto conocido permanece siempre presente en su identidad) y expresión de la propia identidad del sujeto que conociendo se determina en su ser último. Como ya hemos afirmado, en el proceso gnoseológico el sujeto encuentra su identidad, pero identidad que se adquiere por contraposición y mediación de la sensibilidad.

Hemos enfatizado estos tres puntos porque a nuestro juicio es donde se puede percibir con mayor claridad la mutua referencialidad entre ambos polos de la relación y, por otro lado, son los elementos estrictamente filosóficos de los cuales Rahner echará mano para fundar su teología trascendental. A partir de estas categorías, en los próximos capítulos intentaremos demostrar la mutua referencialidad aquí descripta en otros niveles de relación: palabra revelada-oyente y naturaleza y gracia dentro de la obra de Rahner.

II. LA ALTERIDAD EN CUANTO PALABRA
Escritos de filosofía de la religión
Oyente y palabra en *Oyente de la palabra*

El texto base que dará sustento al segundo capítulo de nuestra investigación será *Oyente de la palabra*.[199] De acuerdo al esquema de la misma, volveremos a ubicar en el centro de nuestro análisis la pregunta acerca de cómo el sujeto se relaciona con otro diferente de sí, cómo se relaciona con la alteridad. Atento al contenido de la

[199] La Facultad de Teología de la Universidad de Innsbruck admitió a Rahner en su cuerpo docente el 1.° de julio de 1937. "Ya en el primer semestre del curso 1937-38 comenzó a impartir, en aquella misma Facultad, clases de teología dogmática. Entre ambas fechas, en el verano de 1937 dio 15 lecciones en la Semana de Estudios Superiores de Salzburgo sobre 'Los fundamentos de una filosofía de la religión'. El material de estas lecciones sirvió de base para la confección del *Höres de Wortes* (*Oyente de la palabra*), publicado en 1941, ya en plena guerra, por la editorial Kösel de Munich, con una extensión de 229 páginas. En esta obra Rahner pretende no sólo ofrecer una fundamentación 'teórica-científica' de la filosofía de la religión como ciencia teológica, sino que, yendo más lejos, intenta presentar el problema objetivo básico de las relaciones del hombre con Dios, de sí y en qué medida el hombre está positivamente abierto a Dios para recibir una revelación, pero sin que tal revelación tenga que acontecer necesariamente. El problema no se plantea, pues, desde el punto de vista de la teología positiva, sino en su dimensión metafísica, esto es, surge de aquel fundamento común a la filosofía (de la religión) y a la teología en el que el objeto de la reflexión es la 'esencia' o la 'naturaleza' del hombre. El hombre es espíritu, pero espíritu en el mundo, en el espacio y en el tiempo. Así, pues, sólo puede ser espíritu si se vuelve al fenómeno, al mayor número posible de fenómenos o 'manifestaciones'. Cuanto más numerosos y pluriformes son estos fenómenos, tanto más y mejor se manifiesta en ellos la meta del espíritu humano." Herbert Vorgrimler, *Entender a Karl Rahner*, pp. 96-97.

obra que nos ocupa, esta relación será considerada entre el sujeto en cuanto oyente y la palabra de un otro.

Planteada así la relación, aquí el sujeto que conoce –*cognoscente*– se convierte en un "sujeto que escucha" –oyente– y el objeto *cognoscido* se transforma en una "palabra", que en el contexto de la obra, como iremos viendo en el desarrollo del presente capítulo, es claro que es la palabra de Dios revelada en la historia.

Pero para que esta realidad pueda ser posible –relación entre dos polos–, junto con describir al sujeto como un alguien que tiene las capacidades de escucha y comprensión de una palabra que les es ajena –en el sentido que no le pertenece originariamente como creación suya–, sino que le adviene, también se debe analizar el origen de la palabra que ha de ser escuchada y el emisor de dicha palabra, y postular con el mismo ímpetu su originalidad y libertad respecto del que escucha.

En el Prólogo a la nueva edición[200] refundida de la obra, Metz describe la relación que intentaremos desentrañar del siguiente modo:

> se considera al hombre como un ente que sólo históricamente alcanza su realización [...], que por consiguiente debe prestar atención a la historia para contactar con ella esa "palabra" que motiva e ilumina la existencia y hacia la que está ya abierta con cada una de sus preguntas la inteligencia que aprehende el ser. Así la cimentación de la existencia creyente sobre una palabra de Dios pronunciada históricamente no aparece como algo arbitrario y discrecional, sino como algo que responde a lo más profundo de esta existencia.[201]

En el contexto de nuestro estudio sobre el rol de la alteridad en la constitución del sujeto se notará que aquí se da una evolución de la relación. El sujeto que en el primer capítulo de nuestro estudio se vinculaba con un objeto ahora será comprendido como un sujeto que escucha una palabra y ha de responder a ella con el todo de su existencia. De modo que el sujeto antes reducido sólo a sus po-

[200] Aclaración hermenéutica: el presente capítulo tiene como elemento principal de estudio la obra *Oyente de la palabra* en su primera versión original alemana escrita (1941) por Karl Rahner. A efectos de la traducción en castellano se ha tomado la edición refundida por J. B. Metz (1963).

[201] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 10. KRSW Bd. 4 (1997), 3-5.

sibilidades gnoseológicas es ahora descripto como un sujeto capaz de escuchar una palabra pronunciada por un otro, incluso más, un sujeto que funda su ser en la escucha de una palabra pronunciada en la historia.

Esta "palabra", aquello otro a lo cual el sujeto se ve expuesto, ya no es tampoco un objeto que debe ser conceptualizado, sino que funda e ilumina la existencia del hombre en cuanto creyente.

El sujeto adquiere un rol diferente al que le fue otorgado en cuanto *cognoscente*, en tanto que no debe aprehender un objeto bajo sus categorías, sino que debe hacer el esfuerzo de escuchar una palabra que tiene sentido propio, una nueva autonomía no reductible a una posible objetivación y que a su vez lo funda en su ser creyente.

La nueva relación que nos proponemos estudiar parte, como hemos visto, de una paradoja. Ambos polos, podríamos decir, implican una mayor autonomía, lo que implicaría un posible aumento de los peligros de desbalanceo de la relación, pero por otro lado se experimenta una mayor dependencia e interrelación entre ambos. Se observa, así, un movimiento paradójico, donde al mismo tiempo que Rahner postula una mayor autonomía de los polos de la relación, postula también un aumento de la dependencia mutua entre ambos.

La palabra en cuanto tal se presenta como irreductible a la objetivación del oyente, requiere del esfuerzo de ser comprendida en su contenido y se postula que, en cuanto palabra revelada, funda al sujeto que la escucha.

Si bien hemos de aceptar que la aparición de un otro en cuanto otro en forma de palabra que debe ser escuchada restringe las posibilidades del sujeto en su capacidad de objetivación –esto es, que debe realizar el esfuerzo de comprensión de otro que se le presenta en una autonomía más radical e irreductible que la de un mero objeto–, no supone inmediatamente que se deba negar que el hombre tiene la capacidad de comprender el mensaje que intenta transmitir esa palabra. Aquí será importante notar, siguiendo a Rahner, que la relación entre el ser que escucha y la palabra que se revela se da en un contexto de libertad. La libertad del hombre de escuchar y la libertad de Dios de revelar su palabra en la historia son dos elementos que deben ser puestos en su justa dimensión para lograr una

descripción de la relación entre ambos polos, que haga justicia a la autonomía, tanto de Dios como del hombre.

¿Por qué es importante enmarcar la relación que nos ocupa en un contexto de libertad? Es importante ahondar en el mencionado contexto de libertad de la relación no sólo para postular una relación equilibrada, sino que aquí toma relevancia, habida cuenta que se ha mencionado que la palabra, que ocupa aquí el polo de la alteridad, funda al sujeto que escucha.[202] Una aproximación no acertada a esta formulación iría en contra del todo de nuestra investigación. Recordemos que la misma tiene por objeto evitar un tipo de relación de sumisión de un polo sobre el otro. Por el contrario, como ya hemos expresado en varias oportunidades, el objetivo es plantear, a partir de la propuesta antropológica de Karl Rahner, un modo posible de relación donde las especificidades de las partes de la misma no se vean menguadas, sino que la relación les aporte elementos novedosos a cada una de ellas.

Para lograr el cometido que nos hemos planteado hemos dividido el presente segundo capítulo en cinco apartados, que ahora introducimos brevemente.

En primer lugar, analizaremos la relación que plantea Rahner entre filosofía de la religión y teología y cómo a partir de la premisa de la unidad en el marco de la teoría de las ciencias se pueden inferir elementos para la descripción adecuada tanto del sujeto que escucha como de la palabra revelada.

Supuesta la unidad (definida en el primer apartado), que a juicio de Rahner permite la relación, nos abocaremos en los apartados dos y tres a describir los polos de la relación en cuestión. En el punto dos analizaremos al sujeto trascendental y, en particular, la dimensión de la *potentia oboedientialis*. Para las especificaciones del término "*potentia*" seguiremos lo ofrecido por Rahner en *Oyente de la palabra*, en tanto que para la descripción de la ordenación obediente del sujeto a lo trascendente analizaremos el texto "Existencia sacerdotal".[203]

---

[202] Este punto es de vital importancia para el todo de nuestra investigación dado que en el cuarto capítulo se analizará cómo en el planteo fenomenológico de Jean-Luc Marion el don funda al adonado.

[203] Karl Rahner, "Existencia sacerdotal", en *Escritos de teología III. Vida espiritual – Sacramentos*, Taurus Ediciones, Madrid, 1961, pp. 271-296. KRSW Bd. 20 (2010).

En el punto tres se desarrollarán las características propias del otro polo de la relación: la posibilidad de una libre automanifestación personal de Dios. Allí se presentará también un excurso sobre la palabra. Dado que en el texto principal que nos ocupa, *Oyente de la palabra*, no se ofrece una definición del término "palabra", sino que se dedica a las posibilidades de escucha del oyente, nos pareció oportuno (al igual que se hizo en el primer capítulo) traer a consideración un escrito de corte espiritual para iluminar la problemática que trabajamos. Por eso a partir del escrito "Sacerdote y poeta"[204] indagaremos qué entiende nuestro autor cuando menciona el término "palabra". Aquí también será necesario volver sobre la unidad de ser y conocer (recordemos que fue analizada en detalle en el capítulo I), dado que esta actúa como garante de la alteridad.

Los puntos siguientes iluminarán desde diferentes perspectivas los modos y lugares donde se da la relación entre el oyente y la palabra. En el apartado cuarto se reúnen elementos de diferentes índole que facilitan el modo de relación: 1. la cuestión de la libertad tanto del sujeto frente a la revelación divina como en la libre acción de Dios. En particular se tratará aquí el tema de la voluntad del sujeto para entablar una relación libre con la trascendencia; 2. comprender la relación desde la lógica del amor; 3. evitar la descripción desde la perspectiva causa-efecto para abordarla desde la categoría de causalidad moral; 4. retomar la descripción de la relación a partir de los escritos espirituales que contribuyen en virtud de su plasticidad gráfica a un planteo equilibrado de los polos de la misma –en particular, volveremos sobre el texto "Sacerdote y poeta"–.

El quinto y último punto, que hemos denominado "El ámbito propicio de la relación", está dedicado al estudio del espacio donde la relación se produce. Para ello se analizará cómo se desarrolla la revelación divina en la historia, que se hace patente de dos modos principales: como fenómeno y como palabra. La aparición del término "fenómeno" es fundamental para el todo de nuestra investigación dado que nos introduce en una posible comparación de la propuesta de Rahner con la fenomenología de Jean-Luc Marion.

[204] Karl Rahner, "Sacerdote y poeta", en *Escritos de teología III. Vida espiritual – Sacramentos*, Taurus Ediciones, Madrid, 1961, pp. 331-354. KRSW Bd. 12 (2005).

1. La premisa de la unidad en la teoría de las ciencias

Antes de entrar en el análisis propio de lo expuesto en la obra de Rahner que ahora nos ocupa, queremos volver sobre el objetivo del texto en su conjunto. El planteo de este nos ubicará dentro de los parámetros desde los cuales la relación "sujeto que escucha-palabra escuchada" debe ser comprendida.

Tal como se esboza en el título del capítulo 1 de la obra, se intentará el desarrollo de una "filosofía de la religión como ontología de la *potentia oboedientialis* con vistas a la revelación".[205] Es interesante notar que al igual que en el primer capítulo de nuestro trabajo (análisis de la estructura gnoseológica), se analizará la estructura potencial del hombre de cara a una posible revelación, lo que no lo convierte automáticamente en creyente, sino que lo describe en su capacidad de escuchar una posible revelación.

Rahner describe la relación con términos que en el transcurso de su propuesta serán desarrollados con mayor detalle. De igual modo, también nosotros lo haremos en nuestro propio análisis. No es el momento ahora de explayarnos sobre ambos elementos mencionados –la *potentia oboedientialis*, así como la revelación–. Pero, brevemente, podemos anticipar lo siguiente. En el marco del estudio de la posible relación mutua, que nos ocupará en nuestro estudio, la *potentia oboedientialis* es la capacidad de escucha por parte del sujeto; y la revelación obviamente es la palabra de Dios revelada en la historia, como se ha dicho anteriormente. Otro dato que debe ser subrayado es que la posibilidad de escucha de la palabra revelada conlleva, en virtud de lo escuchado, un deber de obediencia al emisor del mensaje. El fundamento de esta obediencia también será objeto de nuestro análisis.

De modo que la obra persigue, a nuestro juicio, la descripción de la capacidad de dos polos para una posible relación: el hombre capaz de escuchar-Dios capaz de revelarse.

Esta relación se plantea dentro del contexto de clases sobre filosofía de la religión que, como se ha indicado, dieron origen a la primera publicación de *Oyente de la palabra*, que ahora nos ocupa. Volvemos sobre el dato del origen del libro porque si no sería in-

[205] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 15. KRSW Bd. 4 (1997), 8.

comprensible que para explicar la relación "oyente-palabra revelada" nuestro autor recurra en un primer momento a la comparación de la filosofía de la religión con la teología.

Ahora bien, ¿cuál es el sentido y la relación que hay entre en el análisis de la posibilidad de escucha por parte del sujeto de una posible revelación y el análisis comparativo de dos ciencias? ¿Por qué Rahner plantea un problema hermenéutico para introducir un tema relativo a las posibilidades de escucha de la revelación de la palabra de Dios en la historia?

Para dar una adecuada respuesta a los interrogantes planteados debemos describir, junto con Rahner, ambas ciencias y cómo él las relaciona a partir de un posible origen común. El ejercicio planteado por Rahner, junto con ofrecer las respuestas a las preguntas anteriores, también nos proveerá de elementos que nos facilitarán el estudio de la relación "sujeto que escucha-palabra revelada".

Es momento entonces de desandar el rodeo por la teoría de las ciencias que nos propone nuestro autor en pos de lograr nuestro objetivo. Para ello comencemos con el siguiente interrogante. ¿Qué entiende Rahner por filosofía de la religión y por teología? "La *filosofía de la religión* [...] es el saber que *partiendo del hombre* se puede alcanzar acerca de la debida relación con Dios, con el absoluto",[206] en tanto que "la teología, en sentido primero y primigenio, no es un sistema de proposiciones valederas constituidas por un pensar humano, sino la totalidad del hablar divino dirigido por Dios mismo, si bien en lenguaje humano, al hombre".[207]

De las dos definiciones ofrecidas por Rahner podemos inferir varios elementos de gran utilidad para nuestra investigación.

El primer elemento que debemos hacer notar es que cada una de las ciencias se ocupa de lo propio de cada uno de los polos de la relación: el hombre y Dios.

La filosofía en tanto filosofía parte del análisis del hombre. Pero en este caso particular, el interés está puesto no solamente en la filosofía en general, sino en la filosofía de la religión. A juicio de Rahner, este apartado de la filosofía intenta descifrar al hombre en virtud de

[206] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 20. KRSW Bd. 4 (1997), 14.
[207] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 22. KRSW Bd. 4 (1997), 16.

su vínculo con lo trascendente. La descripción anterior permite dos objetos de estudio: lo que el hombre pueda saber de Dios a partir de sus posibilidades, como así también sus capacidades para poder relacionarse con él. Este último objeto es el que nos interesa enfatizar en el contexto de nuestra investigación. No se plantea la filosofía de la religión como una ciencia que estudie al hombre solamente dentro de sus límites finitos, sino que dentro de ellos se intenta describir su carácter relacional con aquello distinto de sí. Y en este caso en particular, un otro distinto de sí, que incluso está fuera de su ámbito finito propio, un otro distinto trascendente, absoluto.

De igual modo, la teología, a juicio de Rahner, en el contexto de la comparación hermenéutica de dos ciencias, es no solamente un saber de Dios por parte del hombre, sino también la posibilidad del lenguaje humano de expresar realidades trascendentes. También aquí se pone de manifiesto el carácter relacional desde el cual se quiere comprender a Dios en cuanto objeto de la teología. Si la teología supone la capacidad de hablar en lenguaje humano sobre realidades divinas, debemos suponer de igual modo la capacidad de dicha naturaleza divina de expresarse en lenguaje humano por medio de la revelación en la historia.

Del mero análisis de la descripción de los objetos materiales de ambas ciencias que pretenden ser comparadas se infiere el carácter relacional que se enfatiza de los mismos. Esta afirmación nos introduce en el siguiente estadio de nuestro análisis.

El segundo elemento que debemos enfatizar es que el estudio comparativo de ambas ciencias se hace en vistas al planteo de una posible relación entre las mismas. Para justificar la afirmación anterior, partimos de la premisa a partir de la cual se ha descripto a cada objeto material en su carácter relacional respecto del otro. Aquí queda claro el intento de Rahner de postular cómo desde la teoría de las ciencias se puede trazar un puente de relación entre lo propiamente humano y lo propiamente divino.

En síntesis, Rahner recurre a la teoría de las ciencias para fundar la relación entre Dios y el hombre a partir de las posibilidades propias de ambos polos de la relación. Pero más allá del planteo relacional de ambos objetos materiales, nuestro autor profundiza aún más en las posibilidades que le otorga la teoría de la ciencia para, paralelamente, ahondar en el vínculo relacional entre Dios y el

hombre. Para ello recurre al origen de donde proviene toda ciencia o saber posible.

> Existe, por tanto, una ciencia fundamental unitaria, que debe proporcionar por primera vez a estas ciencias particulares los objetos en sus estructuras apriorísticas presupuestas ya en cada caso [...] Esta ciencia primera –ἐπιστήμη πρώτη– tiene el viejo nombre de metafísica. De aquí se desprende la tesis: toda cuestión de teoría de las ciencias es una cuestión de la ciencia primera, a saber de la metafísica.[208]

Rahner ubica la unidad primigenia de las ciencias en la metafísica. En la ciencia que estudia al ser, no en alguna de sus manifestaciones particulares, sino en su conjunto: el ser en cuanto ser. Ahora bien, ¿qué intenta probar o declarar, al vincular dos ciencias respecto de su origen común? Tal como ya lo ha hecho en otras oportunidades,[209] recurre a un punto de unidad, anterior a la diversidad, que luego facilite o permita resaltar la posterior relación entre ambos aspectos comparados.

A partir del enunciado de dos ciencias particulares y de la fundamentación aristotélica de ciencia en general, llega a la conclusión de que la relación entre lo humano y lo divino es posible. Pero esta relación, a su juicio, y según el rodeo realizado, no sólo se da a nivel de enunciación de los objetos materiales de cada ciencia desde su perspectiva relacional, como se ha dicho, sino también a un nivel más profundo.

Esto se debe a que si tanto la filosofía de la religión como la teología, indiferentemente del objeto material con el que cada una esté involucrada, tienen un principio común, se supone que estos objetos materiales también lo tienen. El origen común de ambas ciencias deja en evidencia que entre ambos objetos materiales estudiados existe más que una relación meramente formal o declarativa, sino una unidad que remite al ser en su conjunto, una unidad, en palabras de Rahner, "trascendental", anterior a toda posible individualización. Estas afirmaciones requerirán ulteriores especificaciones,

---

[208] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, pp. 17-18. KRSW Bd. 4 (1997), 10.

[209] *Cf*. Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, pp. 81-92 La unidad del conocimiento. Unidad entre el conocer y lo conocido. Rahner recurre a una unidad previa que permite la relación. KRSW Bd. 2 (1996), 60-68.

pero digamos con énfasis ahora que Rahner postula una unidad anterior del hombre respecto de Dios y viceversa que facilita y permite el estudio de cada uno por separado (filosofía de la religión-teología) en clave relacional.

Este rodeo que hemos realizado a partir de involucrarnos, junto con Rahner, en la teoría de la ciencias, ya lo hemos visto en el momento gnoseológico de la obra rahneriana. El problema no es lo desunido que debe ser unido, sino que lo unido permita una diferencia real en la diversidad de la partes y no sea una mera participación en un todo que no permita la real autonomía y alteridad respecto de lo otro.

Más allá del recurso a la unidad anterior a toda ciencia, que supone una posible relación de los objetos materiales, Rahner afirma la diferencia real entre ambos al decir que

> esta revelación de Dios no se puede motivar por parte del hombre en cuanto a su existencia efectiva o a su necesidad, como tampoco a su naturaleza intrínseca. Si esto es así, es evidente de antemano que una fundamentación científica de la teología, que en algún modo por lo menos debe concebirse como *anterior* a esta, no puede extenderse a la palabra de Dios, sino que debe ceñirse a la audición de la palabra por parte del hombre: sólo a la posibilidad apriórica de la capacidad de oír una revelación de Dios que posiblemente ocurra.[210]

En la premisa de la unidad en la teoría de las ciencias vemos dos realidades con un origen común que permite esta unidad en la diferencia. No es nuestro interés, ni aquí el lugar, explayarnos sobre el sentido de la teoría de las ciencias, sino que nos interesa dejar expuesto cómo Rahner abreva de esta teoría para postular la unidad primigenia y trascendental, que permite la relación entre el hombre que escucha y la palabra revelada. Desde la teoría de las ciencias ha intentado ofrecer un marco teórico en el cual desarrollará la relación. A partir de la unidad de las ciencias deducirá la estructura trascendental del sujeto dentro de un horizonte que tiende al absoluto, que en virtud de dicha unidad originaria no le es ajeno. Evita de este modo el planteo de una relación entre ambos polos como

[210] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, 23. KRSW Bd. 4 (1997), 18.

añadida o superficial, sino más bien fundante para el ser que escucha y deseada por el Dios que se revela por medio de su palabra.

Para Rahner, recordemos, no resulta problemático explicar el retorno de lo diferente hacia la unidad, sino que el problema radica en la identificación de lo diferente con la unidad propio de la *reditio in seipsum*, para poder otorgar identidad individual a cada uno de los polos de una relación,[211] tal como ha sido expuesto en el análisis de la estructura gnoseológica del sujeto trascendental.

Pero antes de volver sobre la problemática de la estructura trascendental del sujeto, debemos especificar aún más qué aporta la relación "filosofía de la religión-teología" a nuestra investigación.

1.1. La crítica a la teología fundamental. Atisbos sobre el problema del extrinsecismo

La comparación que lleva adelante Rahner entre la filosofía de la religión y la teología encuentra en el derrotero de la obra una especificación en el ámbito de la teología. Si bien, hasta aquí, la teología había sido considerada como un todo, ahora pone su atención en la teología fundamental, o sea, en la teología en cuanto "la fundamentación científica del hecho de la revelación de Dios en Jesucristo".[212]

¿Por qué es relevante hacer foco en la teología fundamental en el contexto de la comparación que estamos analizando? Es relevante en tanto que la teología fundamental es aquella rama de la teología que se ocupa de la racionalidad de una posible revelación, del modo como puede ser comprensible para el sujeto esta revelación, pero partiendo del dato revelado y no de las posibilidades propias del mismo. Una vez asumido el hecho de la revelación en cuanto tal –por eso nos encontramos en el ámbito propio de la teología–, se intenta dilucidar, usando la terminología trascendental con la que hemos descripto al sujeto, las condiciones propias de la revelación que la hacen pasible de ser comprensible por su destinatario. Dicho de otro modo, la teología fundamental efectúa el camino inverso que el realizado por la filosofía de la religión, por eso la comparación entre ambas ciencias ofrece nuevas aristas para nuestro estudio.

---

[211] *Cf.* Karl Rahner, *Espíritu en el mundo*, p. 93. KRSW Bd. 2 (1996), 69.

[212] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 33. KRSW Bd. 4 (1997), 30.

En síntesis, la filosofía de la religión, como ahora la teología fundamental, estudian la condiciones de posibilidad de relación del hombre para con Dios y de Dios para con el hombre.

Pero si bien Rahner hace foco en la teología fundamental para poner de manifiesto el carácter necesariamente relacional que debe tener la revelación –en cuanto que debe ser razonable y comprensible por el destinatario–, tiene una visión crítica del modo como se ha desarrollado. Analicemos brevemente en qué radica esta crítica y qué elementos podemos inferir de ella para nuestro estudio en clave relacional.

> En este andamiento habitual de la teología fundamental se echa de menos la presencia explícita de una determinada pieza de motivación ideal de la fe [...] En efecto, por lo pronto en esta teología fundamental suele tratarse sólo muy someramente la relación entre el saber acerca de Dios logrado por la metafísica natural y los posibles contenidos de una revelación. Se da la impresión de que los misterios revelados se agregan sencillamente al saber natural como un nuevo fragmento de saber.[213]

De la crítica a la teología fundamental recién expuesta se puede observar que el problema radica a su juicio en el trato no adecuado de la relación entre el saber acerca de Dios dentro de los límites naturales y el saber por la revelación divina en cuanto tal. Una vez más, se plantea el problema de la falta de una descripción adecuada de la relación "oyente-palabra revelada". Pero Rahner no se queda sólo en la crítica a la carencia de comprensión de la teología fundamental en clave relacional, sino que da un paso más e introduce una crítica a la modalidad del planteo de la relación misma por parte de aquellos que se dedican a la enseñanza y el estudio de la teología fundamental.

Rahner entiende que existe la propensión de subsumir el dato revelado a las posibilidades del saber del sujeto, donde necesariamente pierde su condición de otro en cuanto otro, pierde su alteridad, en tanto que termina siendo entendido como un fragmento más del saber del sujeto, descripto aquí como oyente, porque

[213] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, pp. 34-35. KRSW Bd. 4 (1997), 32.

> se muestra sólo de forma muy deficiente cómo el hombre, por una parte, en virtud de su naturaleza espiritual, puede ser susceptible de tal "ampliación" de su saber, cómo, por tanto, una zona de este posible saber en el hombre puede formar parte del efectivo esencial del ser humano, y cómo, por otra parte, este mismo saber no es ya por principio una realización necesaria de esta su constitución esencial.[214]

La novedad de la revelación respecto del saber propio del sujeto, si se la concibe meramente como una ampliación del mismo, atenta, como ya se ha dicho, precisamente contra la novedad que trae de suyo, porque no sería más que un elemento ya conocido de antemano, o peor aún, como afirma al final de la cita, la revelación no sería más que un elemento constitutivo del sujeto en cuanto sujeto espiritual, con lo que toda relación posible queda descartada. Otro elemento fundamental de la revelación que quedaría en entredicho, si no se afirma correctamente la diferencia real del dato revelado respecto de los datos o conocimientos que el sujeto pueda por sí elaborar, es la gratuidad de esta revelación. La gratuidad no es un elemento que ahora describiremos, pero podemos adelantar que tendrá un rol preponderante en el capítulo próximo de este trabajo de investigación, cuando la alteridad, a la que se exponga el sujeto, sea entendida como la gracia divina.[215]

Ahora bien, para garantizar la total independencia y alteridad de la revelación no se debe sólo tener en cuenta las limitaciones del sujeto respecto de lo propio de la revelación.[216] Para dar una posible solución a esta problemática se ha de encontrar, entonces, un modo de describir positivamente a ambos polos de la relación que permitan la misma. El objeto que persigue nuestro autor es resolver la aporía de modo positivo y no desde la imposibilidad del hombre de apertura a lo trascendente, o bien sólo desde la afirmación de la total inaccesibilidad a lo trascendente por fuera de su propia revelación.

Aquí radica el aporte novedoso de nuestro autor que deseamos poner de manifiesto. Se intenta describir un modo de relación que impida que toda alteridad posible sea reducida al saber humano y

---

[214] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 36. KRSW Bd. 4 (1997), 32.

[215] *Cf.* Capítulo III del presente trabajo.

[216] *Cf*. Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 36. KRSW Bd. 4 (1997), 32-34.

que, por otro lado, esta alteridad se muestre totalmente inaccesible o incomprensible por parte del sujeto.

> Y, aun cuando esta imposibilidad se busque en la naturaleza intrínseca de la realidad únicamente accesible por revelación, la solución dista mucho de ser completa, si al mismo tiempo no se pone en claro –y por qué– el hombre por sí mismo, en virtud de su constitución esencial, está abierto a tal realidad, a pesar de serle "en sí" inaccesible.[217]

De lo contrario, si, como se ha dicho, lo revelado le fuera al hombre totalmente extraño a su realidad, aun a pesar de la revelación misma, la novedad ofrecida no sería más que un añadido que nada tendría que ver su identidad más profunda.

Este modo de plantear la relación, si bien profundiza la autonomía y la profunda alteridad de los polos, no hace más que generar un problema aún mayor: el extrinsecismo. No es el momento de ahondar con detalle en este término porque lo haremos más adelante. Basta decir ahora que la postulación de una identidad rígida de los polos de la relación que garantiza la total autonomía de los mismos no puede favorecer al mismo tiempo una relación de mutua referencialidad entre ambos.

Ahora bien, cuál es el camino correcto que se debe desandar para evitar la postulación de una relación extrínseca entre el oyente y la palabra revelada. A juicio de Rahner,

> por una parte, hay que mostrar la posibilidad de que Dios se revele en tal forma que esta revelación sea más que la pura objetivación de los estados religiosos del hombre, lo cual presupone que el hombre en su "infinitud" no puede sencillamente por sí mismo anticipar y alcanzar la totalidad absoluta de la verdad, y por otra, esta prueba debe darse de tal forma que salte a la vista hasta qué punto el hombre posee una apertura intrínseca para la recepción de tal revelación, y así se haga comprensible que –y cómo– puede y debe acoger tal revelación en caso de que ocurra, sin anticiparla ya en su propia receptividad en cuanto al contenido.[218]

---

[217] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 36. KRSW Bd. 4 (1997), 34.

[218] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 46. KRSW Bd. 4 (1997), 44.

Aquí hemos llegado al objetivo de este apartado. A partir de la crítica que Rahner ha hecho de la teología fundamental, hemos encontrado el modo correcto con que debe ser abordada la descripción tanto del oyente como de la palabra revelada no sólo para evitar la postulación de ambas realidades como pisos añadidos sin relación, sino también la sumisión de un polo a otro con la consecuente pérdida de alteridad y relación posible.

Después de este largo rodeo que ha incluido: a. el recurso a la postulación de la unidad de las diferentes ciencias en la metafísica –que postula un origen común de todo conocimiento en virtud de su relación con el ser en general– y, por consiguiente, la posible unidad original de los objetos materiales de cada ciencia afirmando así la posibilidad de una relación; y b. una crítica a la teología fundamental que no ha ofrecido el modo adecuado de descripción de los polos de la relación que propicien la misma, conservando la identidad de cada uno de estos, ha llegado el momento de avanzar sobre las características de cada uno de ellos.

2. El sujeto trascendental – El recurso a la gnoseología

En primera instancia, en virtud del esquema que plantea Rahner en su obra, analizaremos las características inherentes al sujeto, o expresado de modo más adecuado en el contexto relacional que nos ocupa, las capacidades del sujeto que lo convierten en un potencial oyente de la palabra revelada.

El título de este apartado requiere de una aclaración previa en tanto que remite irremediablemente a la primera parte de nuestro estudio, respecto del modo como se ha descripto al sujeto como *cognoscente* en tanto sujeto trascendental.

Si bien se repetirán algunos conceptos que en el primer capítulo ya se desarrollaron, es nuestro interés hacer hincapié en los elementos novedosos que Rahner aporta para una evolución favorable de la relación del sujeto con lo otro en cuanto otro –alteridad–. No es nuestro interés llevar a cabo un estudio comparativo de ambos escritos, sino que sólo nos interesará la comparación entre ambas obras –*Espíritu en el mundo* y *Oyente de la palabra*– en función de la

relación estudiada ("sujeto-alteridad") y el modo como los polos de la misma son entendidos en cada una de ellas.

La descripción del sujeto trascendental dentro del contexto de la gnoseología nos ha revelado la posibilidad de relacionarse con un objeto distinto de sí, relación que se hacía efectiva mediante la aprehensión del objeto por medio de la sensibilidad y la posterior objetivación del mismo gracias al retorno operado por el sujeto denominado *reditio in seipsum*. Ahora, nuevamente por medio de la descripción del sujeto en cuanto sujeto trascendental, intentaremos junto con Rahner descifrar cómo puede relacionarse con la palabra revelada.

A modo de introducción, podemos ya afirmar que las mismas condiciones *a priori* de posibilidad de conocimiento (condiciones trascendentales) de un objeto distinto de sí, que hacían de él un sujeto *cognoscente*, serán ahora ellas mismas las que permitan que pueda ser considerado un sujeto que oye –oyente–. El estudio de las condiciones trascendentales del sujeto en cuanto oyente han de demostrar en qué consiste la apertura intrínseca para acoger la revelación que Rahner supone presente en el hombre.

A juicio de Kreutzer, así como en *Espíritu en el mundo* Rahner ofrece una "reflexión sobre el punto de partida de la metafísica como una pregunta por el ser en general",[219] así también "en *Oyente de la palabra* se encuentra el mismo itinerario [...] de reflexión sobre el punto de partida de la pregunta metafísica".[220] Si bien el punto de partida es el mismo –la pregunta por el ser en general–, en *Oyente de la palabra* este punto de partida servirá de base para la afirmación de la posibilidad de apertura del sujeto hacia Dios como poseedor y dador del ser en absoluto. Aquí nos interesa enfatizar que Rahner funda la posibilidad de dicha apertura en las condiciones trascendentales del sujeto que pregunta, queriendo evitar así una relación

[219] Karsten Kreutzer, *Transzendentales versus hermeneutisches Denken: zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz*, Pustet, Regensburg, 2002, p. 164.

[220] Karsten Kreutzer, *Transzendentales versus hermeneutisches Denken*, p. 165. Léase también Otto Muck, „Thomas – Kant – Maréchal: Karl Rahners transzendentale Methode", en *Die Philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners* (ed. Harald Schöndorf) (Quaestiones disputatae 213), Herder, Friburgo, 2005, p. 53. La traducción es nuestra.

del sujeto para con Dios extrínseca, o sea, no anclada en las posibilidades propias del sujeto, en este caso, y obviamente también de Dios. Es por eso que nos ocuparemos ahora de la posibilidad de esta trascendencia del sujeto.

2.1. La trascendencia como estructura fundamental del hombre en cuanto espíritu

Como ya se ha esbozado, nuestro intento es describir al sujeto en tanto potencial oyente, es preguntarnos

> si en una reflexión metafísica se puede con todo derecho definir al hombre como aquel que en su historia ha de estar en la mira de una posible revelación de Dios, que en su metafísica le aparece como el esencialmente Desconocido.[221]

Pero esta potencialidad de escucha que se pretende describir debe ser estudiada no en virtud del contenido de la palabra revelada y las exigencias que puedan derivar de dicha escucha, sino que las reflexiones deben partir del siguiente interrogante: ¿por qué el sujeto es capaz de ser oyente de un mensaje que se le presenta a partir de un emisor desconocido?

Hemos mencionado recién que de la escucha de esta revelación podría derivarse algún tipo de exigencia. ¿A qué nos referimos? Si la escucha de la palabra revelada se da en el contexto de una relación fundada en la fe, supone que el oyente guarda una relación de obediencia respecto del contenido de lo revelado sobrenaturalmente. Pero para que la afirmación anterior sea plausible, se debe fundar esta suposición en la estructura propia del sujeto, para que el supuesto deber no sea un deber meramente extrínseco o añadido por sobre el sujeto mismo.

De modo que si asumimos la posibilidad de una debida obediencia por parte del sujeto respecto de lo revelado, se agrega otro elemento en el ámbito de las capacidades propias del mismo que debe ser estudiado, a saber:

> debería mostrarse que esta especial aplicación del deber de obediencia, que representa justo la fe en la revelación dada,

[221] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, pp. 30-31. KRSW Bd. 4 (1997), 26.

> puede ser esencialmente, *a priori*, y de un modo cognoscible de antemano para el hombre una de la formas necesarias de esta actuación de la obediencia humana para con Dios. Ahora bien, esto quiere decir que se debe mostrar que el prestar oído a un posible mandato de Dios, que va más allá de los mandatos promulgados por Dios en la *lex naturalis* mediante la creación, es algo que *a priori* forma parte de la esencia del hombre.[222]

Aquí radica el meollo de la tarea que debemos llevar adelante: la descripción de la posibilidad de escucha y obediencia por parte del sujeto –ahora oyente– de una posible revelación de un otro desconocido, distinto de él, pero que no puede ser totalmente ajeno a su estructura, de modo que la pueda comprender y acoger dentro de los límites de sus posibilidades, pero que de igual modo no comprometa su libertad a pesar de la debida obediencia que supone una relación fundada en el ámbito de la fe.

Las reflexiones anteriores nos han dejado a las puertas de presentar el término que Rahner acuña para describir la relación planteada asumiendo todas las especificidades consignadas: *potentia oboedientialis*. Al desarrollo de esto concepto y su relación con el ámbito del conocimiento natural del hombre nos dedicaremos ahora.

Lo haremos en dos momentos: en una primera instancia desarrollaremos lo concerniente al término "*potentia*", y en un segundo momento nos dedicaremos al estudio del origen y la razón de ser del deber de obediencia por parte del sujeto respecto de lo que le es revelado por otro diferente de sí.

2.2. Potentia

En el comienzo de las reflexiones sobre el término que ahora nos ocupa debemos dejar claramente expuesto que dicha posibilidad –*potentia*– debe estar imbricada en los elementos constitutivos propios del sujeto trascendental, esto es, previo a toda posible relación con otro diferente de sí. Cualquiera sea la concepción respecto de la mencionada *potentia* como posibilidad por fuera –extraña– de la estructura trascendental del hombre –como, por ejemplo, que sea

[222] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 37. KRSW Bd. 4 (1997), 34.

considerada meramente como una condición del sujeto que le adviene en virtud de su adhesión al dato de la fe–, tendría consecuencias negativas para la relación de alteridad que pretendemos exponer.

¿En qué radica la dificultad de un planteo que no supusiese la constitutiva posibilidad de escucha del sujeto dentro de su estructura trascendental? La dificultad radica en que si la posibilidad de escucha no perteneciese de por sí al hombre, como hemos de demostrar, incluso el contenido de lo escuchado no sería más que un añadido totalmente ajeno al mismo. Se pone en riesgo, de ese modo, una posible relación real, dando paso a una relación que ya se ha descripto bajo el concepto de extrinsecismo, término que será desarrollado en el próximo capítulo con mayor precisión.

Para postular una relación real, la capacidad de escucha y obediencia tiene que ser entonces previa al acto de fe acontecido en la escucha de la palabra, o sea, previo al momento en que el sujeto se convierte en oyente en acto. Lo que se entiende por previo no debe ser entendido en sentido estrictamente temporal, sino, como veremos más adelante, implica que esta posibilidad de escucha no le sea totalmente ajena al sujeto, de modo que al momento de la relación pueda ser parte de la misma en virtud de sus capacidades trascendentales.

A modo de resumen de esta breve introducción, la tarea consiste entonces en encontrar un modo de descripción del sujeto, el cual refleje que es pasible de convertirse en oyente obediente de una revelación trascendente en el ámbito de la fe (tal cual se da de hecho), no en virtud de lo oído sólo y exclusivamente, sino también en virtud de sus posibilidades propias trascendentales, ya en el ámbito natural.

Como se ha insistido desde un primer momento, nuestro interés radica en la postulación de una relación equilibrada entre sujeto y alteridad (sea cual sea en cada momento de la etapa de nuestra investigación) y viceversa; por eso siempre intentamos matizar las afirmaciones unilaterales, a riesgo de generar a veces algún tipo de contradicción en los postulados que se presentan. Tal es el caso de párrafo anterior, donde la conclusión parecería ir en contra de lo dicho anteriormente, en tanto que se reconoce que en la descripción de la capacidad de escucha propia del sujeto trascendental también juega un rol aquello que es oído. Si se lee lo expresado fuera de la

clave relacional que le hemos impuesto a nuestro intento de comprensión de la obra rahneriana, y lo hacemos de modo unilateral, volveríamos sobre la problemática inicial donde lo escuchado determinaría las características del oyente, con el consecuente problema que esto genera: la extrinsecidad de lo revelado.

Aclarado lo anterior, ahora ya podemos junto con Rahner abocarnos a la descripción de la estructura trascendental del sujeto que hemos mencionado y el rol que ocupa en relación con la capacidad de oír por parte del mismo.

Como se ha insistido a lo largo de toda la investigación, aquí lo que se intenta describir es una relación entre dos polos autónomos, evitando toda posible sumisión por parte de uno sobre el otro. Para lograr el cometido expuesto anteriormente, junto con el análisis detallado que haremos del texto *Oyente de la palabra* que aquí tomamos como base para nuestras reflexiones, creemos oportuno remitir en este punto inicial, a modo de encuadre temático, al artículo "Potentia Oboedientialis" que Rahner ofrece en *Sacramentum Mundi*. Allí describe brevemente en clave relacional el concepto. En palabras de Rahner, la *potentia oboedientialis* "de manera muy general significa la posibilidad que la criatura tiene, aceptando obedientemente la disposición y el poder operante de Dios de recibir una determinación de su ser".[223] Ahora bien, esta disposición, en cuanto es descripta como potencia, requiere evidentemente de la posibilidad de ser actualizada; si no, no tendría sentido postular su misma existencia. Tal afirmación es ofrecida por Rahner del siguiente modo: "dicha potencia sin la determinación que la actualiza careciera de sentido y por tanto sin ésta no pudiera producirla un creador sabio".[224]

Queda claro el marco relacional en el queremos fundar nuestras reflexiones al ser afirmado claramente que toda potencia encuentra su razón en una posible actualización de la misma. Pero para dejar en claro aún de modo más contundente nuestro objetivo, volvemos sobre la descripción que Rahner hace del término "potencia" desde una novedosa perspectiva alejada de la explicación metafísica convencional de la relación entre acto y potencia. "El concepto de p.o

[223] Karl Ranher, "Potencia obediencial" en *Sacramentum Mundi V. Enciclopedia teológica*, Editorial Herder, Barcelona, 1974, p. 519. KRSW Bd. 17/2 (2002), 1238.

[224] Karl Rahner, "Potencia obediencial", p. 519. KRSW Bd. 17/2 (2002), 1238.

puede hacerse humanamente comprensible por la experiencia del amor entre dos personas: cada una recibe el amor de la otra como plenitud se su existencia y, sin embargo como don indebido que no puede exigir".[225] El término presentado desde esta perspectiva nos abre una nueva dimensión desde donde comprender la relación. La relación de amor es relación de dos personas particulares que desean entrar en contacto, que desean comunicarse con otro diferente de sí, al cual no se le puede exigir querer entrar en esa relación, sino que la misma acontece como fruto de dos voluntades libres. Sobre este punto se hará hincapié más adelante, en especial en la necesidad de comprender la relación entre el oyente de la palabra y la palabra revelada desde una perspectiva que supere la mera descripción metafísica, recurriendo a términos y conceptos de raigambre fenomenológica, como ya lo hemos experimentado en el primer capítulo de nuestro estudio.

Una vez que hemos enmarcado nuestras consideraciones, volvemos a las reflexiones sobre la estructura trascendental del sujeto. En el caso que nos ocupa en particular, el posible peligro al que nos vemos expuestos en este aspecto es entender que la postulación de la posibilidad de escucha por parte del sujeto trascendental de una posible revelación trascendente vaya acompañado de un requerimiento necesario de dicha revelación. La citada situación no haría más que subsumir el polo de la alteridad a las condiciones impuestas por el polo de la subjetividad.

Para evitar cualquier tipo de mal entendimiento a este respecto, Rahner afirma que

> si a la disposición para algo la llamamos *potentia* y en ello tenemos presente que en nuestro caso no se trata de una disposición que pueda exigir su fin como derecho propio, sino que únicamente este fin, que se adjudica de forma libre, es que la llama y la invita a la obediencia, entonces a esta pieza de la teología fundamental que nos ha de ocupar aquí podemos designarla también como ontología de la *potentia oboedientialis* para la libre revelación de Dios.[226]

[225] Karl Ranher, "Potencia obediencial", p. 520. KRSW Bd. 17/2 (2002), 1239.

[226] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 40. KRSW Bd. 4 (1997), 38.

El término "*potentia*", en cuanto disposición para un determinado accionar, es aquí "morigerado" por el complemento "*oboedientialis*". Con lo cual en el sujeto transcendental no se encuentra solamente una *potentia* autónoma no relacional, cerrada sólo en sus propiedades, sino que la tal *potentia* se ordena hacia un otro que se halla por fuera del sujeto, al que no se lo puede adjudicar como propio y con el cual es invitado a entrar en una relación de obediencia. Con la morigeración planteada por Rahner, queda salvaguardada cualquier sumisión de lo trascendente al ámbito propio del sujeto, y junto con lo anterior se afirma también de manera implícita la incapacidad del hombre finito de acceder por sí al plano de lo absoluto,[227] que es una de las tareas que hemos emprendido.

Pero más allá de la realidad expuesta, esto no nos exime de estudiar "de forma conceptual y científica el ser del hombre, en cuanto este es el sujeto de la posibilidad de creer",[228] donde se han de "trazar las líneas fundamentales de un análisis metafísico del hombre a la vista de su capacidad de percibir la palabra de Dios".[229]

Una vez más, la enunciación de la tarea a realizar se ve tensionada en pos de salvaguardar una relación equitativa entre ambos polos de la relación: resguardando la total autonomía y alteridad de lo trascendente, no reduciendo la revelación a un mero estado religioso del hombre, como de igual modo, asumiendo con seriedad y profundidad las posibilidades propias del sujeto que se ponen en juego y permiten la relación.

Para acometer esta tarea, Rahner, como ya ha hemos visto en otras circunstancias[230] y las veremos en otros próximos estadios de la evolución de la relación que nos ocupa, remite la problemática al ámbito del análisis metafísico.

La recurrencia al análisis metafísico supone relacionar la cuestión particular que se quiere explicitar con la pregunta por el ser en general, con el objeto de resolver cuestiones que de algún modo ya

---

[227] *Cf*. Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 46. KRSW Bd. 4 (1997), 44.

[228] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 52. KRSW Bd. 4 (1997), 48-50.

[229] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 53. KRSW Bd. 4 (1997), 52.

[230] *Cf*. Primera parte de este estudio donde se analiza en detalle la obra *Espíritu en el mundo*.

se saben de modo reflejo para obtener una explicación metódica de la problemática.[231]

Una vez más, entonces, nos disponemos a desandar el largo rodeo que nuestro autor nos propone, con la expectativa de que a cada paso que vayamos dando podamos inferir elementos que describan la posibilidad de escucha por parte del sujeto trascendental. Así las cosas, comencemos por la pregunta primaria y esencial de toda investigación enmarcada en el contexto de la metafísica:

> ¿cuál es el sentido del "ser"? Así se ha concebido siempre la metafísica [...] El hombre no puede pensar, en su pensar u obrar, detenerse en esto o en lo otro. Quiere saber lo que es todo junto en su unidad, en la que todo le está ya siempre presente. Pregunta por los últimos fundamentos, por el fundamento único de toda realidad.[232]

Ya la sola posibilidad de la existencia de la pregunta por el sentido del ser en su conjunto por parte del sujeto supone un conocimiento previo atemático del mismo. La pregunta surge no de una contemplación del ser en general, o de un contacto directo con el mismo, sino a partir de la experiencia de los entes particulares con los cuales el sujeto entra en contacto. ¿Es la mera experiencia por parte del sujeto de un ente particular la que motiva la pregunta por el ser en general, o bien esa experiencia particular a su vez se inscribe en una característica propia del sujeto? El sujeto, al experimentar el contacto con entes particulares diversos (que participan del ser en determinado grado), tiende a la pregunta por el todo, a la pregunta por la unidad, como ya se ha expresado.

Pero aquí se debe hacer una aclaración respecto del origen de la pregunta por el ser en general. Si bien esta acontece en el ámbito de la experiencia de los entes particulares, la pregunta como tal del ser en su conjunto, a juicio de Rahner, no se da originariamente en virtud de esta experiencia particular operada por el sujeto. La pregunta en cuestión, tematizada en virtud de la experiencia de entes particulares, tiene su origen en un conocimiento previo atemático

---

[231] *Cf.* Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 51. KRSW Bd. 4 (1997), 48.

[232] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 54. KRSW Bd. 4 (1997), 52.

que le pertenece al sujeto en virtud de su propia participación y pertenencia al ser en general.[233]

El sujeto, si tuviese pleno conocimiento temático del ser, o bien si poseyese la totalidad del ser, no sería capaz de entablar relaciones de alteridad con otro distinto, básicamente porque no habría nada por fuera de él. Para Rahner la apertura al ser en general por parte del sujeto es entendida como la puerta de entrada a la posible postulación de condiciones de posibilidad para que el hombre pueda escuchar y comprender un cierto mensaje que provenga por fuera del ámbito natural, es decir, que provenga desde el ámbito de lo trascendente.

De modo que el movimiento mencionado que opera el sujeto, que remite desde lo particular al todo, de la diferencia sensible de los entes particulares a la unidad que la sustenta, de lo superficial al fundamento, que a primera vista parecería alejarnos del objetivo de nuestro estudio, ofrece en cambio un posible camino de comprensión de la relación entre el sujeto y la palabra revelada, que es la relación que ahora nos ocupa.

Nuestro autor recurre a la descripción de las estructuras gnoseológicas trascendentales del sujeto, en particular a la constatación del saber previo del ser en general, como garante y motivador de la posibilidad de una apertura a la escucha de la palabra revelada. A juicio de Rahner serán las propias estructuras trascendentales del sujeto las que permitan una relación con lo trascendente, evitando así toda posibilidad de planteo de relaciones que puedan ser reputadas como extrínsecas. Notemos que el argumento que sustenta el derrotero de las reflexiones es de tipo fenomenológico: dado que existe el hombre de fe que escucha la palabra de modo obediente, cabe preguntarse cómo es ello posible. Las explicaciones a partir de conceptos ontológicos han desembocado en modos extrínsecos (como veremos más adelante), es por ello que busca una explicación antropológica que intente mostrar al hombre como el ser que constitutivamente pregunta. Atento a lo anterior comienza la descripción de dichas estructuras desde el punto más básico, que es relacionar la experiencia de un ente particular con el ser en general en el momento gnoseológico. A su juicio, "todo aserto es un aserto sobre un

[233] *Cf.* Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 57. KRSW Bd. 4 (1997), 56.

determinado ente, y se efectúa sobre el fondo de un saber previo, aunque no explícito, acerca del ser en general".[234] Ahora bien, si se relaciona el saber previo del ser en general, experimentado por la pregunta por el ser en su conjunto, que es motivada a su vez por la experiencia concreta de entes particulares, con la posible apertura del hombre a la experiencia de lo trascendente, se afirma implícitamente la posibilidad de la existencia de un cierto saber previo de la revelación, ya en el ámbito natural, en virtud de la creación o de la pertenencia al ser en general que permite esta disposición a la escucha.

Pero todavía no queda lo suficientemente claro por qué, si estamos buscando condiciones de posibilidad de escucha de la palabra revelada, debemos retrotraernos hacia la pregunta por el ser en general y qué conexión guarda este con dicha posibilidad previa. ¿Dónde radica, para Rahner, la relación entre ambas problemáticas? Rahner entiende que la pregunta por el ser en general remite indefectiblemente a la pregunta por el ser del hombre,[235] de modo que la pregunta por la apertura hacia el ser es en el fondo la pregunta por la posibilidad del hombre de poseer la capacidad de abrirse a otro diferente de sí en cuanto su ser de hombre, pero sin perder de vista que esta capacidad implica también la posibilidad de que le sea comprensible y no totalmente extraño aquello con lo que se relaciona.

Esta doble realidad es la que permite una relación balanceada entre ambos polos. Por un lado, la pregunta por el ser en general, que supone un conocimiento previo atemático, revela también que el hombre se abre a una novedad que no posee de antemano. La apertura a la novedad a pesar del conocimiento previo del ser no supone que

> se pregunta por él no [...] en una interrogación retórica, sino que se formula la pregunta porque nosotros, con nuestro conocimiento, no nos hallamos todavía absolutamente en posesión de eso por lo que preguntamos.[236]

---

[234] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 57. KRSW Bd. 4 (1997), 56.

[235] *Cf.* Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, pp. 57-58. KRSW Bd. 4 (1997), 56.

[236] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 59. KRSW Bd. 4 (1997), 58.

La no posesión absoluta del ser por parte del hombre le otorga la posibilidad de preguntar, acto que no debemos juzgar como una carencia, sino como la posibilidad del sujeto de entablar relaciones de alteridad con otro diferente de sí. Junto con lo anterior, la descripción no retórica de la pregunta por la totalidad del ser que ofrece Rahner supone dos cosas: que el hombre que pregunta tiene capacidad de preguntar (saber previo-estructuras previas) y que, por otro lado, está abierto a la novedad que le pueda reportar la respuesta a esta pregunta.

La citada novedad, vale mencionar, no es una creación subjetiva del ser que pregunta, sino que es una cuestión que le adviene, con lo cual también se ha de reflejar el carácter relacional del preguntar mismo. Mediante el acto de preguntar por otro se entra en contacto con un otro, que reporta novedad y que en cierto modo le aporta una nueva identidad al que pregunta (aumento de ser).[237]

Todo lo dicho anteriormente se puede resumir si se describe esta posibilidad como la presencia en el hombre de una *potentia* de apertura a lo trascendente. Recordemos que poseer algo de modo potencial refiere a que se tiene una cierta capacidad embrionaria que, mediante la interacción con otros, con la alteridad se actualiza.

Este mismo movimiento de relación entre las estructuras propias del hombre que permiten la pregunta por la totalidad del ser, y que permiten entrar en contacto con otro que le revela nuevos elementos al sujeto que pregunta, puede también constatarse en el vínculo del hombre con lo transcendente, que es el tema que en este apartado nos ocupa.

> La esfera existencial íntimamente sobrenatural del hombre no se atestigua por sí misma ni por sí sola en la vivencia del hombre, de manera que sea posible asumirla en una reflexión objetivamente y expresable en enunciados unívocos [...], sino que sólo es claramente atestiguada como realmente existente en la palabra hablada de la revelación.[238]

---

[237] El advenimiento de un otro diferente del yo que pregunta dentro de un esquema trascendental como es el que ahora nos ocupa es también, a nuestro juicio, un punto que nos permitirá trazar a futuro un vínculo con la relación entre el fenómeno saturado y el adonado propio de la propuesta de Jean-Luc Marion que desarrollaremos en el capítulo cuarto del presente trabajo.

[238] Karl Rahner, "Existencia sacerdotal", pp. 285-286. KRSW Bd. 20 (2010), 207.

La experiencia de las realidades sobrenaturales no puede ser reducida, según lo acotado en la cita anterior, a meras objetivaciones de las vivencias del hombre, sino que debe ser vinculada a la existencia de la palabra revelada, entendida esta en su propia identidad. Pero esto no quita que en el hombre se dé esa experiencia como propia y que permita o facilite la pregunta por ella para lograr una mayor objetivación o, como hemos mencionado anteriormente, acceder a un conocimiento temático de la misma. Rahner vincula esta potencialidad (*potentia*) del hombre a la descripción trascendental que ha hecho del sujeto ya en *Espíritu en el mundo* y que ahora retoma.

Tres son los elementos que describen al sujeto trascendental, que ya hemos desarrollado en el capítulo anterior; no volveremos ahora a ahondar en ellos en detalle, pero sí los reproduciremos nuevamente porque son aquí también, a juicio de Rahner, fundamentales para describir la relación con lo trascendente, en este caso, con la palabra revelada: el ser espiritual del hombre como garantía de la apertura al ser en general,[239] la cognoscibilidad del ser en general/luminosidad del ser[240] y la analogía de la posesión del ser.[241]

Ya hemos descripto los presupuestos que permiten la descripción de una relación real por parte del hombre que escucha respecto de la palabra revelada. Resta ahora mencionar algunos elementos también provenientes del análisis metafísico que describen el cómo de la misma en los cuales Rahner hace también hincapié.

En particular debemos analizar los términos "abstracción" y "anticipación" y cómo ellos contribuyen a la apertura del sujeto hacia lo trascendente a partir de la experiencia sensible.

¿Cómo se ha de describir la posibilidad de la capacidad del ser humano de la captación de lo ilimitado dentro los límites que ofrece la experiencia de los entes particulares?

La descripción de tal proceso, que en principio es un ejercicio abstracto de la metafísica, ha de ser uno de los fundamentos que nos permitan postular la experiencia de la palabra revelada no como un dato extrínseco al sujeto, sino inherente a su condición de sujeto es-

[239] *Cf*. Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 60. KRSW Bd. 4 (1997), 60.
[240] *Cf*. Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 60. KRSW Bd. 4 (1997), 60.
[241] *Cf*. Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 71. KRSW Bd. 4 (1997), 70.

piritual. Mediante los elementos que estudiaremos, encontraremos el fundamento metafísico de por qué en la historia es posible acceder a la escucha de un evento –una palabra trascendente– y que este no le resulte totalmente ajeno al sujeto, evitando así todo posible atisbo de extrinsecismo.

En primer lugar, analicemos el término "abstracción" y el aporte que este hace a la relación "oyente-palabra revelada". Rahner describe a la abstracción como "el conocimiento de la posibilidad de desgajar el 'qué', la 'quiddidad' dada en la percepción sensible, separándola del individuo particular en que se da concretamente".[242] Mediante la abstracción se experimenta

> el conocimiento de la *ilimitación* del "qué" dado en un individuo, concibiéndolo como nota posible para otros individuos. El "qué" (la *forma* a lo *quiddidad* de la terminología escolástica) es concebido como una nota que se extiende mucho más allá de este determinado individuo, en que se presenta y es experimentado por nuestra sensibilidad.[243]

Aquí se ha de notar cómo por medio de la abstracción el sujeto encuentra un camino que le abre la posibilidad de acceder a un plano que si bien tiene sustento en la percepción sensible, lo supera. La percepción sensible de un elemento limitado da comienzo a un proceso de características espirituales en virtud de la apertura al ser en general que el sujeto en cuanto sujeto trascendental posee.

En síntesis, mediante una experiencia sensible limitada, mediante la abstracción, el sujeto tiene acceso a la experiencia de lo ilimitado, y Rahner ubica este proceso no como una sucesión temporal de hechos aislados, sino como un acto simultáneo.

> La limitación de esa quiddidad experimentada por la percepción sensible en –y por medio de– un "esto" dado sensiblemente –limitación que en cuanto experimentada permite conocer la ilimitación que compete a la quiddidad en sí misma– se hace consciente por el hecho de que el acto que aprehende tal "esto" dado sensiblemente, rebasando ya dicho individuo con

[242] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 85. KRSW Bd. 4 (1997), 90.
[243] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 85. KRSW Bd. 4 (1997), 90.

> prioridad a esta aprehensión, se extiende a más de lo que el individuo es.[244]

Hemos querido resaltar la simultaneidad, como ya lo hemos hecho en el capítulo precedente, de los momentos de aprehensión del dato sensible y la abstracción que separa la quiddidad del dato sensible entrando ya en el ámbito espiritual porque entendemos que allí radica el meollo para postular una relación sopesada entre el sujeto y la alteridad. Es en la interacción de los dos polos donde la relación acontece y en la que cada elemento de la misma se pone en juego en pos de lograrla, evitando toda sumisión de un polo sobre el otro.

La abstracción, que es una característica propia del sujeto espiritual, se pone en movimiento al entrar en contacto con el objeto sensible, y gracias a este encuentro el sujeto accede a una realidad ilimitada, expresada en este caso en la quiddidad que se obtiene del "esto" sensible y que, en cuanto forma ilimitada, le es ajena, pero a su vez le reporta una nueva realidad que también le pertenece.

Al movimiento que hemos descripto de apertura hacia lo ilimitado a partir de la experiencia sensible del "esto" limitado Rahner lo denomina "anticipación" y lo define como "la apertura, en cierto modo 'percibida' (*bewusst*), implícita y concomitantemente en el acto de conocer, del horizonte dentro del cual se conoce (*gewusst wird*) el objeto particular del conocimiento humano".[245] Junto con el horizonte en el cual se enmarca y permite el conocimiento del objeto particular, a juicio de Rahner

> se afirma simultáneamente a Dios como el ente de absoluta "posesión del ser". Cierto que la "anticipación" no ofrece inmediatamente a Dios como objeto al espíritu, ya que la "anticipación", en cuanto condición que posibilita el conocimiento objetal, no representa de suyo objeto alguno en su identidad. Pero en esta "anticipación" –como condición necesaria y realizada en todos los casos de todo conocer y obrar humano– está también ya afirmada, aunque no representada, la existencia

[244] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 86. KRSW Bd. 4 (1997), 90-92.

[245] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 88. KRSW Bd. 4 (1997), 92.

de un ente de absoluta "posesión del ser", es decir, la existencia de Dios.[246]

El largo camino que hemos realizado analizando la estructura del sujeto trascendental en clave de analizar las posibilidades de este bajo el concepto "*potentia*" nos ha traído hasta aquí. La posibilidad de experiencia de la trascendencia a partir de la experiencia del dato sensible no le es al sujeto un proceso extrínseco, algo que acontece por fuera de su estructura, sino que precisamente acontece en virtud de su estructura trascendental, en virtud de que es un sujeto espiritual, "es decir, el hombre vive su vida en un continuo tender hacia lo absoluto, en una apertura hacia Dios".[247]

2.2.1. Críticas

Ha sido nuestro interés, siguiendo a Rahner, vincular la estructura trascendental del sujeto, que había sido estudiada ya en esta investigación en clave gnoseológica, con la posibilidad de la experiencia del dato revelado en la palabra de Dios. Junto con Rahner hemos podido demostrar que son las mismas estructuras gnoseológicas trascendentales del sujeto, las que antes permitían el conocimiento de un objeto particular, las que permiten el acceso y la relación con lo trascendente. Al afirmar que el hombre es un ser que pregunta, se afirma al mismo tiempo que el hombre es un ser espiritual y que no posee la totalidad del ser. Esto último da lugar a la posibilidad de una revelación que no esté ya presabida de antemano por parte del hombre que pregunta. El ser espiritual le confiere la posibilidad de acceder a esta revelación porque supone que no queda cerrado en los límites del objeto particular que percibe, sino que es pasible de captar –por medio de la abstracción y de la anticipación– el horizonte donde ese objeto se inscribe que es el ser en general. La experiencia del objeto sensible le ha permitido al sujeto experimentar la tendencia hacia lo absoluto, y es el absoluto, por su parte, lo que permite la existencia de los entes particulares. El absoluto al cual tiende el sujeto, en términos de la experiencia cristiana, es denominado Dios.

---

[246] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 93. KRSW Bd. 4 (1997), 98.

[247] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 96. KRSW Bd. 4 (1997), 102.

El modo como Rahner ha explicitado el proceso por el cual, por medio de las estructuras trascendentales del sujeto (en particular, en este caso, la anticipación), este puede acceder a la experiencia de lo absoluto, y en particular la afirmación de que este proceso es al mismo tiempo una afirmación atemática de Dios, no estuvo exento de críticas.

Una de ellas es la de Hansjürgen Verweyen,[248] quien advierte, según su criterio, que Rahner da un salto no justificado desde el plano meramente filosófico al teológico al recurrir a la anticipación como modo de acceso a la trascendencia, o mejor dicho, como modo de afirmación atemática de la existencia de Dios y la posibilidad de entablar una relación libre.

En primer lugar, Verweyen advierte la influencia de Joseph Maréchal y el neokantismo en el pensamiento de Karl Rahner. Por eso, antes de exponer su crítica a Rahner, ofrece una breve síntesis de la filosofía de Maréchal y su crítica a Kant.

> La característica de la crítica kantiana de Maréchal, de la que emana su "relectura" de la filosofía escolástica, es la demostración de una dimensión trascendental que Kant había descuidado en su análisis de los juicios. Los juicios no son sólo categorías como formas *a priori* en las que nuestra mente capta los objetos. Por el contrario, tal acción predicativa de los objetos siempre tiene lugar sobre la base de un dicho real [*Ist-Sagens*], que no representa simplemente la "cópula" entre sujeto y predicado. Más bien, Maréchal explora este dicho real [*Ist-Sagens*] como un dinamismo, una anticipación en la cual el sujeto necesariamente relaciona los objetos que se le encuentran con su ser incondicionado.[249]

Una vez explicitado el encuadre desde donde Verweyen apuntala su crítica a Rahner, demos un paso más. Si la mera cópula entre un juicio y un predicado no es garante por sí solo de la verdad de este juicio, sino que en el fondo cada juicio remite a un fundamento anterior por medio de la anticipación, se debe postular la presencia de

---

[248] Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Patmos, Düsseldorf, 1991.

[249] Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort*, p. 156. La traducción es nuestra.

un fundamento absoluto incondicionado que contenga y dé sentido a todo juicio.

> Maréchal (y después de él, Johann Baptist Lotz y otros) se habían limitado, en relación con el análisis trascendental del juicio, a la referencia tradicional de que la inevitabilidad de una afirmación de la verdad incondicionada o del ser absoluto también debe ser aceptada por quien fundamentalmente niega o relativiza la verdad de nuestras afirmaciones, pero implícitamente reclama la verdad nuevamente. K. Rahner –y Emerich Coreth, que lo siguió en detalle– intentó inmunizar aún más esta salvaguarda retorsiva [*retorsive*] de la afirmación indiscutible de un incondicional contra una objeción que, sin embargo, era posible.[250]

Ahora bien, el problema no es negar o aceptar la presencia de una verdad incondicionada, sino la asimilación de verdad con la afirmación atemática de Dios en cada juicio del sujeto. A su entender, al exponer el término "anticipación" como apertura a lo trascendente Rahner va incluso más allá que santo Tomás al decir que "Tomás de Aquino fue más reservado en este punto".[251] ¿A qué hace referencia Verweyen señalando que Rahner da un paso más que el mismo Tomás de Aquino respecto del acceso al conocimiento del ser absoluto? Para responder a esta pregunta cita un artículo de la *Summa* de Tomás, que nosotros aquí citamos desde la fuente misma porque entendemos que en esta cita se encuentra el meollo de la crítica. "La verdad en general existe, es evidente por sí mismo, pero que exista la verdad absoluta, esto no es evidente para nosotros".[252] En tanto que para Tomás no es evidente la existencia de la verdad absoluta para el sujeto, es posible para Rahner acceder a un conocimiento atemático de lo absoluto en cada juicio que se realiza, y aún más se da una afirmación atemática de Dios.

Verweyen pretende

> mostrar que un análisis trascendental, que en el caso de preguntas o juicios, se ocupa de los actos de la razón en los que

[250] Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort*, p. 156.

[251] Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort*, p. 160.

[252] Tomás de Aquino, *Summa Theologica* I, q.2 a.1 ad. 3.

> la verdad primariamente debe producirse, nunca puede determinar la apertura a la encarnación, a la máxima manifestación de Dios con certeza sensible.[253]

Ahora bien, ¿por qué afirma Verweyen que del análisis trascendental no puede darse una apertura a una posible revelación divina? En primer lugar, sostiene que los razonamientos del sujeto trascendental encuentran su verdad en la propia reciprocidad de los mismos; en segundo lugar, aquello que Rahner entiende como el deseo de lo trascendente que está presente atemáticamente en cada pregunta del sujeto no es otra cosa que la realización originaria y propia de la misma razón al producir un enunciado verdadero.

Otro elemento que enumera es que el sujeto prevalece sobre los entes dado que sólo en él se mantiene la conciencia de pertenencia al ser en general, de modo que todo otro no sería sino una mera objetivación del sujeto. Respeto de lo dicho anteriormente, a su juicio no sería posible la postulación de un otro en cuanto otro que no perteneciese al ámbito propio de los razonamientos de dicho sujeto trascendental, realidad que le cabe al dato revelado en cuanto tal.[254]

Roman Siebenrock asume la crítica de Verweyen e intenta responderla desde la categoría de "*Analysis fidei*".

> La relación entre filosofía de la religión y teología se aclara bajo la condición previa de la gracia, que Rahner sitúa de modo determinado en el contexto del "*Analysis fidei*". *Oyente de la palabra* ya es textualmente parte de una teología de la gracia. Esto deja claro que Rahner no hace correcciones teológicas, sino que integra la argumentación autónoma de la filosofía y la prioridad de la gracia para el asentimiento de la fe en el contexto de un "*Analysis fidei*".[255]

A su juicio, el intento de Rahner no radica en fundar una nueva teología de la gracia, o bien una filosofía primera con autonomía

---

[253] Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort*, pp. 161-162.

[254] *Cf*. Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort*, pp. 162-163.

[255] Roman Siebenrock, „Glauben gibt zu denken: *‚Geist im Welt'* und *‚Hörer des Wortes'*", en Andreas Batlogg y otros, *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 2004, p. 102. La traducción es nuestra.

respecto de la gracia divina,[256] sino que, asumida la prioridad de la gracia por la fe, ofrece un análisis de ella a partir de elementos filosóficos. De modo que la fe no es subsidiaria de la estructura trascendental del sujeto, sino que la misma es un análisis filosófico de un asentimiento de la gracia previo, del deber de oír,[257] que opera en el ámbito propio del sujeto en tanto creyente.

Otro de los cuestionamientos que se inscriben en esta misma dirección es el que realiza Kreutzer. Recordemos que él había notado que Rahner, tanto en *Espíritu en el mundo* como en *Oyente de la palabra*, comienza sus reflexiones a partir de la pregunta metafísica sobre el ser de los entes. Ahora bien, en el punto que ahora nos ocupa, que es la propuesta de Rahner sobre la afirmación atemática de un ser que posee la totalidad del mismo (Dios) en cada afirmación particular del sujeto, Kreutzer disiente. A su juicio, "en este lugar, la argumentación de Rahner deja de lado el marco trascendental mediante la introducción de una causalidad filosófica ajena, la cual antes no se había visto".[258] Podríamos decir que el meollo de la crítica radica en la constatación de un salto "lógico" en el derrotero del planteo transcendental, denominado aquí como causalidad filosófica ajena. ¿Cuál es la verdadera y real causa que permite la postulación del paso de la afirmación temática de un ente concreto categorial a la afirmación atemática de un ser que lo posee en su totalidad? Es evidente que la respuesta no se ha de encontrar meramente en el plano estrictamente filosófico, sino que para ello deberemos recurrir al modo como Rahner concibe al hombre desde la fe. La estructura trascendental *a priori* del sujeto le ha permitido a nuestro autor una descripción del sujeto no cerrado en los límites meramente categoriales, sino que le ha dado los elementos para dejar de manifiesto su apertura a un otro diferente de sí. Lo que no implica que la identidad de ese otro diferente sea fruto del mero análisis trascendental, sino que ese otro tiene entidad propia y que es trabajo de nuestro autor demostrar la mutua referencialidad de ambos polos de la relación, no sin atender al dato revelado por la fe, que comprende al sujeto trascendental

[256] *Cf.* Roman Siebenrock, „Glauben gibt zu denken: *‚Geist im Welt'* und *‚Hörer des Wortes'*", pp. 103-104.

[257] *Cf.* Roman Siebenrock, „Glauben gibt zu denken: *‚Geist im Welt'* und *‚Hörer des Wortes'*", p. 104.

[258] Karsten Kreutzer, *Transzendentales versus hermeneutisches Denken*, p. 201.

como un hombre creado en relación con Dios. Desarrollaremos la mencionada mutua referencialidad dejada en evidencia por la manifestación del dato en el próximo capítulo, aquí sólo nos hemos limitado a nombrarla en pos de comprender y justificar aquello que pueda ser entendido como un salto lógico o la introducción de una causa eficiente externa en el planteo trascendental de nuestro autor.

En el mismo sentido que la crítica ofrecida por Kreutzer, podemos incluir la concepción que Thomas Pröpper[259] tiene de la propuesta de nuestro autor, y en particular de los fundamentos que operan en la obra que nos ocupa, *Oyente de la palabra*. En términos generales, la crítica que Pröpper realiza sobre la teología de Rahner es la falta de libertad a la cual se expone al sujeto trascendental respecto de la revelación de Dios en la historia. Veamos cómo Pröpper describe el intento de Rahner de relacionar filosofía con teología porque desde allí se podrán inferir algunos elementos de su crítica.

> El planteamiento de Rahner en *Oyente de la palabra*, que conviene esbozar brevemente, persigue aún la clara intención de distinguir filosofía y teología como ciencias independientes y, sin embargo, intentar una clasificación de tal modo que la filosofía, que sólo trabaja con sus propios medios, ofrezca la posibilidad de fundar a la teología. Pero tal mediación sólo es concebible si la filosofía de la religión, a la que corresponde su realización, se realiza en una ontología (metafísica) del hombre como *potentia oboedientialis* para una revelación libre e histórica de Dios.[260]

Desde el comienzo Pröpper asume que Rahner entiende que, más allá de que intente una fundamentación de la teología trascendental desde la filosofía (con sus propios medios), la filosofía que asume es una ontología (metafísica). El asumir la filosofía como ontología supone de antemano la existencia de un ser en general que funda al ente particular. Y más aún, en el caso de la filosofía de la religión se ha de aceptar la posibilidad de recepción y aceptación de una

---

[259] Nos referiremos a algunos textos seleccionados de Thomas Pröpper, no a la totalidad de su obra dada su extensión. En particular, citaremos aquellos fragmentos donde se critique la obra de Rahner en lo referido a la libertad del sujeto trascendental respecto de la gracia divina experimentada en la historia.

[260] Thomas Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, Kösel-Verlag, Múnich, 1991, pp. 125-126. La traducción es nuestra.

revelación libre de Dios. Dicho de otro modo, la crítica inicial radica en los supuestos preestablecidos para el desarrollo de la teología trascendental, en particular la existencia de la *potentia oboedientialis*. Aquí, si bien no se dice con claridad, radica el problema de la posible real libertad del hombre respecto de la revelación, al asumir como elemento filosófico que sin más le pertenece al ámbito propio de la revelación.

Para graficar y profundizar lo anterior, Pröpper afirma que:

> dado que su tarea radica en el "conocimiento que el hombre puede alcanzar sobre la justa relación entre el hombre y Dios", pero tal conocimiento sólo puede obtenerse en el contexto de la ontología general, la cuestión de su constitución coincide con la cuestión de la posibilidad de la metafísica y su conocimiento de Dios juntos.[261]

De acuerdo a lo expresado, podemos inferir un planteo de índole circular. Si la filosofía de la religión es en el fondo una ontología del ser, en general coincide en los fundamentos con la teología. Y atendiendo que

> la teología, de acuerdo con su autocomprensión, se funda en una historia de la palabra de Dios y la reconoce libre y sin posibilidad de ser direccionada, entonces la constitución metafísica de la teología puede y sólo puede extenderse como "la posibilidad *a priori* de poder oír" como esencia del hombre.[262]

Aquí llegamos, a nuestro juicio, al núcleo del planteo crítico de Pröpper respecto de Rahner. La posibilidad de escucha del oyente no se funda en una descripción estrictamente filosófica, esto es, sin recurrir al dato explícito ofrecido por la teología, sino que se parte de un hecho fáctico que es la revelación divina y se supone como propia del sujeto una capacidad que sólo es ofrecida libremente por la revelación. De modo que para Pröpper la *potentia oboedientialis* no es una propiedad del sujeto trascendental en cuanto tal, sino una posibilidad del sujeto creyente. Si fuese de modo contrario, quedaría en entredicho la libertad del sujeto frente a la revelación divina

[261] Thomas Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, p. 126.
[262] Thomas Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, p. 126.

y, por ende, la gratuidad de la gracia como tal.[263] A nuestro juicio, entendemos que Rahner efectivamente parte de la fe, de una experiencia de fe, e intenta dar razón de ella a partir del análisis del sujeto trascendental, asumiendo tanto la libertad de este como la gratuidad de la autocomunicación divina, como estudiaremos más adelante.

Hemos visto que Pröpper basa su crítica en un modo de comprender la relación entre filosofía, entendida como ontología, y la teología, y desde allí plantea la problemática de la libertad del sujeto trascendental y la gratuidad de la gracia.

Respecto de este punto es interesante notar cómo entiende Klaus Vechtel[264] el mencionado vínculo. Al comienzo de su trabajo de habilitación afirma que

> Rahner entiende la antropología como una antropología trascendental. Una teología trascendental-antropológica cuestiona las "condiciones *a priori* en el sujeto creyente para el conocimiento de importantes verdades de fe". Tal enfoque trascendental-antropológico es para Rahner "teología genuina" y, por lo tanto, requerido por el objeto de la teología misma, en la medida en que tiene a Dios y su revelación como su contenido.[265]

En primer lugar debemos notar que Vechtel no habla de filosofía en general, sino de antropología. Podemos inferir que comprende que Rahner no entiende la filosofía como ontología (que tiene por objeto material al ser en cuanto ser), sino que concibe a la filosofía desde la antropología (donde el objeto material es el sujeto y sus posibilidades propias). Rahner parte del supuesto de que el sujeto experimenta una relación con la trascendencia y a partir de ese dato intenta describir las condiciones *a priori* del sujeto particular creyente para acceder a esta revelación mediada por la palabra. Las

---

[263] *Cf.* Thomas Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 130-133. Léanse también, del mismo autor, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Herder, Friburgo, 2001, pp. 315-316, y *Theologische Anthropologie. Erster Teilband*, Herder, Friburgo, 2011, p. 287.

[264] Klaus Vechtel, *Eschatologie und Freiheit. Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Viena, 2014.

[265] Klaus Vechtel, *Eschatologie und Freiheit*, pp. 27-28. La traducción es nuestra.

estructuras trascendentales *a priori* del sujeto creyente no son condiciones necesarias para la revelación en sí misma, sino que son las que permiten que él mismo pueda acceder a ella. Y para enfatizar la relación entre antropología y teología, añade:

> la revelación de Dios no consiste –en la teología ortodoxa– en que las verdades proposicionales permanezcan externas al hombre, sino que Dios es la realidad misma como salvación del hombre. Si la teología habla de Dios como la salvación del hombre, entonces la salvación sólo se comprende realmente cuando su ausencia "daña y, por tanto, no salva la naturaleza del hombre".[266]

Para Vechtel no existe contradicción en asumir dentro de la propia naturaleza del hombre el actuar de Dios. En el próximo capítulo analizaremos en detalle la problemática que surge de la comprensión externa al hombre de las verdades proposicionales de la teología escolar. Pero si la revelación no es entonces una proposición externa al hombre (notemos que incluso su ausencia se describe siguiendo a Rahner como dañino para su naturaleza), tampoco ha de ser considerada como fruto o producto de sus condiciones *a priori* trascendentales que es la problemática que ahora nos ocupa.[267] Una vez que ya se ha manifestado que la revelación de Dios en la historia no es producto de las estructuras *a priori* del sujeto trascendental, también se ha de evitar un planteo como se ha dicho más arriba, donde la revelación le sea ajena al sujeto y sólo sea reducida a proposiciones formales (propias de la teología escolar). Por ello, en pos de evitar la exterioridad de la misma respecto del sujeto, Vechtel asume en el planteo de Rahner una mutua referencialidad entre la revelación divina y su estructura trascendental.

> Con la determinación de la trascendencia del hombre, se plantea antropológicamente para Rahner la condición de posibilidad de una revelación de Dios. La revelación de Dios es posible porque el hombre es la apertura dinámica al ser y al ser absoluto de Dios. Sin embargo, el hombre es "espíritu en el mundo", su percepción del ser es formal y no material. El ser absoluto sólo es conocido y afirmado en el medio de lo categó-

[266] Klaus Vechtel, *Eschatologie und Freiheit*, p. 28.

[267] *Cf.* Klaus Vechtel, *Eschatologie und Freiheit*, p. 28.

> rico, lo finito y la historia. Dios sigue siendo así el desconocido libre que puede revelarse o callar en la historia. El hombre, en cambio, queda referido a la historia como el lugar donde puede llegarle la palabra de Dios.[268]

Para fundar la mutua referencialidad (dimensión que desarrollaremos también con más detalle en la parte tercera del presente trabajo), Vechtel retoma los conceptos centrales de la gnoseología rahneriana. El sujeto sólo puede objetivar entes concretos categoriales y a partir de allí puede percibir de manera formal al ser en general. Ahora bien, hemos de decir que en tanto se asume al sujeto como creyente, se opera un salto sin más entre la posibilidad de percibir al ser en general y la posibilidad de la experiencia de la revelación de divina. Asumida por la fe la revelación en la historia, a partir de esta experiencia categorial del sujeto se puede inferir la posibilidad de un conocimiento no material sino formal de Dios. Por medio de la experiencia particular de la revelación de Dios en su historia particular y concreta y en virtud de su ser espiritual (si bien ya hemos analizado la apertura del sujeto particular al ser en general, a partir del proceso cognoscitivo del sujeto debemos más adelante atender a su descripción como ser abierto al misterio), no le será ajena a sus estructuras la revelación divina y, con ello, la gracia divina en cuanto tal. Desde esta perspectiva llegamos junto con Vechtel a una comprensión adecuada dentro de un marco de mutua referencialidad del término "*potentia oboedientialis*".

> En esta comprensión del hombre como *potentia oboedientialis* para la revelación, se hace tangible una figura de pensamiento de gran importancia para la teología de Rahner. En el movimiento trascendental del espíritu humano se manifiesta una "tarea del horizonte infinito del ser a partir de esto mismo". Para Rahner, la trascendencia del espíritu humano hacia el ser sólo es concebible si se sustenta en su fin –el ser absoluto de Dios o el "misterio santo"– como causa finalis.[269]

Para reforzar la comprensión de la propuesta trascendental de Rahner en la cual se asume al sujeto en tanto creyente referido a su

---

[268] Klaus Vechtel, *Eschatologie und Freiheit*, p.33.

[269] Klaus Vechtel, *Eschatologie und Freiheit*, p. 33.

causa final que es Dios, y a partir de este hecho fáctico se describen sus estructuras, ofrecemos el aporte de Nikolaus Schwerdtfeger que denotará la necesaria mutua referencialidad entre ambos polos de la relación. Según su criterio, no sólo no hay contradicción entre el estudio de las estructuras trascendentales *a priori* del sujeto y de la revelación divina, sino que es una necesidad de la teología.

> La preocupación fundamental de proclamar creíblemente el mensaje cristiano requiere que la teología descubra la correspondencia entre la experiencia del hombre en el mundo y la revelación divina (que no exige simplemente continuidad con la experiencia humana fáctica), y eso significa proceder trascendental-antropológicamente. Pero además se requiere, sin embargo, un centramiento antropológico (¡formal!) de la teología debido a su naturaleza. Porque la revelación que refleja acontece para la salvación del hombre.[270]

Notemos cómo Schwerdtfeger no sólo no critica el giro antropológico operado por Karl Rahner, sino que entiende que es una necesidad de la teología; en tanto que la revelación es experimentada por el hombre en el mundo, hemos de saber cuáles son las condiciones de posibilidad del sujeto para poder recibirla y experimentarla. De modo que si la revelación tiene como destinatario al hombre, no es contrario a la teología la necesidad de realizar el ya mentado giro antropológico. Y se pregunta:

> ¿No significa eso una "reducción antropológica" en el sentido de una construcción *a priori* de la realidad curativa desde el punto de vista del sujeto? Rahner rechaza firmemente esta sospecha. Para él, no se presupone que el contenido material del evento de revelación pueda ser adecuadamente explicado a partir de las condiciones trascendentales cognoscitivas del sujeto, ni que la realidad *a posteriori* represente sólo el material de la autoexperiencia del sujeto, que es en sí mismo irrelevante. En estos procedimientos se trata de rastrear todo lo significativo para la salvación, incluso la naturaleza trascendental del sujeto, pero no derivarlo de ella.[271]

---

[270] Nikolaus Schwerdtfeger, *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen"*, Herder, Friburgo, 1982, pp. 51-52. La traducción es nuestra.

[271] Nikolaus Schwerdtfeger, *Gnade und Welt*, p. 52.

Frente a la pregunta sobre si el giro antropológico operado por Rahner va en detrimento de la gratuidad de la revelación o de la sumisión de ella a las estructuras trascendentales del sujeto, Schwerdtfeger lo niega con énfasis. El estudio de estas estructuras tiene por finalidad la explicitación de la mutua referencialidad de ambos polos de la relación y no la derivación de una respecto de la otra.

Y para enfatizar la no derivación de la salvación ofrecida en la revelación de las estructuras del sujeto más allá de toda mutua referencialidad, recurre a la noción de gracia increada.

> A estas consideraciones más formales, hay una consideración de contenido más fundamental para agregar. Si, según Rahner, un objeto teológico es significativo para la salvación sólo en la medida en que se encuentra en correspondencia con la salvación del sujeto teológico, esto no significa que el dato de la revelación deba ser "verificado" *a posteriori* en la naturaleza pura humana. En cambio, es cierto que la condición *a priori* más profunda de la comprensión de la salvación es, en última instancia, la gracia increada, que es eficaz en todo ser humano cuando al menos es ofrecida. Sin embargo, en el saber teológico existe una relación única entre la aprioridad del sujeto y lo *a posteriori* del objeto histórico, que de otro modo no se da.[272]

Si se admite que la gracia increada es el fundamento *a priori* más profundo del sujeto, podemos decir sin más que esta realidad es incluso anterior a sus estructuras trascendentales *a priori*. Como ya se ha dicho en otras instancias, el ordenamiento temporal de varias dimensiones del sujeto no hacen sino explicitar de manera gráfica aquello que entendemos se da de modo simultáneo (*zugleich*). Entonces en virtud de la mencionada simultaneidad las estructuras trascendentales del sujeto no son ajenas a la eficacia de la gracia increada. De modo que la salvación ofrecida ya opera en estas estructuras *a priori*, las cuales, *a posteriori*, permiten la capacidad –"*potentia*"– de escucha por parte del sujeto.

Pero volvamos sobre las críticas de la propuesta rahneriana, y de modo particular sobre el término que ahora estamos analizan-

[272] Nikolaus Schwerdtfeger, *Gnade und Welt*, pp. 53-54.

do: "*potentia oboedientialis*". Max Seckler[273] señala que este término era un concepto conocido en la Edad Media, pero que en Rahner adquiere una connotación particular.[274] ¿Cuál es esta novedad que Rahner introduce al concepto ya conocido en el ámbito de la teología medieval? En la concepción medieval, "la *potentia oboedientialis* significa aquí una ontológica no repugnancia (*non-repugnantia*) y una escucha obediente".[275] La definición anterior se caracteriza por una descripción minimalista, en tanto que Rahner le dará a su juicio un carácter positivo. "Rahner, de modo contrario, concibe aquí la aptitud del alma espiritual respecto de un objetivo final sobrenatural dentro del concepto de *potentia oboedientialis*."[276] La inclusión dentro del concepto "*potentia oboedientialis*" de una aptitud propia del sujeto respecto de una posible relación con una realidad sobrenatural y no sólo la comprensión de la misma como mera no repugnancia de este fin sobrenatural conlleva, a su juicio, una serie de problemas. En particular, "si la relación con Dios del alma espiritual está comprendida dentro del concepto de *potentia oboedientialis*, se pierde el momento de la aptitud particular y esencial del espíritu finito para su vocación es sobrenatural".[277] Seckler entiende que Rahner reduce la vocación sobrenatural del espíritu finito a una mera posibilidad del mismo. A nuestro juicio aquí se pierde la tensión entre ambos términos de la formulación "*potentia oboedientialis*" comprendiéndola como un todo y no como una expresión que intenta describir una realidad compleja. La posible relación con Dios por parte del sujeto, en este caso, del "alma particular", entiendo se pone de manifiesto al postular una *potentia* para ello, descripta en este caso en términos trascendentales. Ahora bien, esta *potentia*, aun entendida como vocación sobrenatural, no puede ser sino actualizada por la obediente

[273] Max Seckler, „Die scholastische, potentia oboedientialis' bei Karl Rahner (1904-1984) und Henri de Lubac (1896-1991) Ein Beitrag zur Metaphysik des endlichen Geistes", en Martin Thurner (ed.), *Der Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters*, Kohlhammer, Stuttgart, 1998.

[274] *Cf.* Max Seckler, „Die scholastische, potentia oboedientialis' bei Karl Rahner", p. 309.

[275] Max Seckler, „Die scholastische, potentia oboedientialis' bei Karl Rahner", p. 309. La traducción es nuestra.

[276] Max Seckler, „Die scholastische, potentia oboedientialis' bei Karl Rahner", p. 309.

[277] Max Seckler, „Die scholastische, potentia oboedientialis' bei Karl Rahner", p. 309.

escucha de una realidad que de suyo no le pertenece al sujeto, sino que ha de ser comprendida como un otro diferente de sí. Entonces, para una justa comprensión de la dinámica de la propuesta de nuestro autor de la posibilidad de entablar una relación con un otro (expresión de máxima posibilidad) y no como la mera repugnancia (expresión de mínima) propia de la teología medieval, es necesario no tomar el término "*potentia oboedientialis*" como un todo, sino que se deben separar ambos conceptos y comprenderlos en el horizonte de una mutua reciprocidad. El término "*potentia*" es morigerado por la escucha obediencial; la estructura trascendental del sujeto no niega que su vocación sobrenatural, sino que esta vocación se actualiza en tanto se vincula con un otro diferente de sí al cual el sujeto se dispone a escuchar de manera obediente.

Como respuesta a dichos cuestionamientos acudiremos al mismo Rahner, quien más adelante en su obra afirma que

> el "lugar" de una posible revelación de Dios no se puede definir de forma que restrinja de antemano la posibilidad de tal revelación. No se ha de ser concebido de modo que por razón de él se pueda establecer *a priori* cuál pueda ser el contenido de tal revelación libre de Dios. Pues en este caso, la revelación sería sencillamente el correlato objetivo de la disposición religiosa natural, ahistórica del hombre mismo.[278]

A nuestro juicio, si bien entendemos que la crítica tiene su asidero, Rahner se ha valido de las características trascendentales del sujeto (en particular, la anticipación) para describir una mera potencialidad del sujeto, la cual le permitiría, en caso de una revelación posible, ser capaz de recibirla y comprenderla.

Rahner, según nuestro parecer, no pretende por medio de la anticipación abrir un camino para saltar al trascendente absoluto y someterlo a las estructuras de comprensión del sujeto, sino al revés, mostrar que mediante la anticipación el sujeto experimenta una referencia atemática a otro diferente de sí, referencia que se hará temática una vez asumido el dato de la fe. Tal como afirma Eicher al

[278] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, pp. 157-158. KRSW Bd. 4 (1997), 166.

exponer "la mediación filosófica de la teología"[279] en el contexto de su análisis de *Oyente de la palabra*,

> Se presupone que la revelación de Dios por parte de los hombres no puede justificarse ni por su facticidad ni por su necesidad conceptual, sino que debe concebirse [...] como una autorrevelación gratuita de Dios.[280]

Lo que no implica, a juicio también de Eicher, que lo que se ha propuesto no corresponda, sino que "la posibilidad de escuchar y la demostración de la obligación de escuchar respecto de una posible palabra pronunciada puede ser asumida por el hombre mismo, puede ser vehiculada filosóficamente".[281]

En virtud de todo lo expresado anteriormente, entendemos que se puede ver con claridad que el carácter relacional es un elemento intrínseco a la estructura del sujeto y no un añadido extrínseco. El sujeto tiene, entonces, la *potentia* de ser oyente. Pero en cuanto que a esta cualidad la posee en grado de *potentia*, requiere de un otro para poder ser actualizada.

> A la gratuidad de la autocomunicación de Dios, del Dios que se revela a sí mismo, corresponde aquí un hombre que puede formular filosóficamente su capacidad de creer y su obediencia a dicha creencia (en caso que Dios hable) por sí mismo, aunque sólo sea frente a una religión que posee una revelación ya dada de antemano.[282]

Es necesario hacer una vez más hincapié en que, para Rahner, la revelación ya está dada de antemano en la historia, de modo que la actualización de la capacidad de escucha opera en contacto con este acontecimiento histórico.

> La pregunta trascendental tampoco significa una desvalorización de la historia y la experiencia de lo fáctico y lo trascendentalmente indeducible. Pues el retorno del sujeto a las

---

[279] Peter Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Kösel Verlag, Múnich, 1977, p. 357. La traducción es nuestra.

[280] Peter Eicher, *Offenbarung*, p. 357.

[281] Peter Eicher, *Offenbarung*, p. 357.

[282] Peter Eicher, *Offenbarung*, p. 357.

> condiciones trascendentales de posibilidad de su conocimiento (y de su libertad) significa precisamente la captación de su inevitable referencia a la historia y a la experiencia *a posteriori* que no puede derivarse trascendentalmente.[283]

Rulands en este punto asiente que

> Rahner pretende demostrar, contra Lessing, que la experiencia y el conocimiento de la revelación sólo son accesibles a los hombres mediante un retorno a la historia y no pueden lograrse solamente mediante la objetivación inmanente de la razón humana. En contraste, una ontología de la "*potentia oboedientialis*" de los hombres debe utilizarse para la "revelación" en palabras humanas ("*fides ex auditus*") [...] sin que con ello se establezca positivamente que la autorrevelación de Dios depende de los hombres, preservando así la absoluta gratuidad de la revelación.[284]

Como ya se ha indicado, si nos detuviésemos sólo en el análisis de las potencialidades del sujeto, y aun afirmando que sus estructuras de escucha no pueden condicionar lo dicho en la revelación por medio de palabras humanas, no estaríamos haciendo justicia al planteo rahneriano, que también se ocupa del otro polo de la relación, que es la ya mencionada revelación de Dios en la historia por medio de su palabra.

Para el todo de nuestra investigación nos encontramos en un punto central dado que es innegable que existen hombres concretos, en el ámbito de la historia, que viven la experiencia de fe como escucha de la palabra. De modo que más allá de explicitar las condiciones de posibilidad de esta experiencia, entendemos que Rahner no razona a partir y en primer lugar ontológicamente desde las estructuras *a priori* del sujeto, sino que a nuestro juicio se opera un planteo de corte fenomenológico. Porque se constata una vivencia de fe (podemos entender esta realidad como un fenómeno dado) motivada por la

---

[283] Karl Rahner, „Überlegungen zur Methode der Theologie", en *Schriften zur Theologie IX. Konfrontationen*, Benziger, Einsiedeln, 1970, p. 99. Citado desde KRSW Bd. 22/1a (2013), 316. La traducción es nuestra.

[284] Paul Rulands, *Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner*, Tyrolia Verlag, Innsbruck–Viena, 2000, p. 110. La traducción es nuestra.

escucha de la palabra en la historia se vuelve sobre las estructuras *a priori* del sujeto para entrelazar con ellas esta experiencia histórica fenoménica con el fin de evitar descripciones de corte extrinsecistas.

En virtud de ello, en el siguiente apartado nos dedicaremos a partir del concepto de obediencia –que completa la fórmula rahneriana (*potentia oboedientialis*)– al análisis del modo de esta relación, que a su vez servirá de introducción al siguiente apartado de nuestro trabajo, en el que analizaremos en detalle el otro polo de la relación: la manifestación libre de Dios en la historia.

2.3. Oboedientialis

La referencia a la obediencia en relación con la *potentia* (posibilidades) propia del sujeto de apertura y orientación a lo absoluto enfatizará a nuestro modo de entender el carácter relacional (mutua referencialidad) del oyente respecto de la revelación. Para analizar la posibilidad de una disposición a la obediencia respecto del dato revelado y las características de la misma nos valdremos de los aportes que Rahner ofrece en su artículo "Existencia sacerdotal".[285] Allí nuestro autor intentará responder a la pregunta sobre "*cuál* de los elementos del sacerdocio se apodera del hombre de modo tal y de modo tan nuevo que caracterice de manera específicamente nueva su comportamiento existencial".[286] A partir de las reflexiones que nuestro autor hace sobre la posibilidad de una existencia, o no, propia del ser sacerdotal, y en caso que existiese, cómo debería ser, podemos colegir algunos elementos que nos aclaren las connotaciones y el origen de una posible obediencia del oyente respecto de lo revelado en la palabra. Notemos que nos valdremos de un artículo de neto corte espiritual. Allí, como veremos, no se parte de una reflexión trascendental acerca del sujeto, en este caso del sacerdote, sino de la contemplación del mismo en sus aspectos categoriales, en el modo como asume su existencia. Podemos afirmar que se parte

[285] Al igual que nosotros, Rulands entiende que, para una mejor comprensión del origen de la posibilidad del hombre de oír una posible revelación divina, es acertado recurrir al escrito de Rahner sobre la existencia sacerdotal, en particular a lo que refiere a la relación entre la *potentia oboedientialis* y la encarnación de Cristo. *Cf.* Paul Rulands, *Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade*, pp. 117-118.

[286] Karl Rahner, "Existencia sacerdotal", p. 290. KRSW Bd. 20 (2010), 210.

de un planteo fenomenológico-categorial y a partir de allí se intenta trazar una relación no extrínseca con la trascendencia.

Para ellos partimos del siguiente interrogante: ¿es la relación con lo divino parte de la estructura existencial del ser humano? Y en caso que lo sea, ¿por qué existe un deber de obediencia respecto del dato revelado?

Rahner comienza especificando qué entiende él por acción sacerdotal, porque a su juicio desde allí se puede describir la relación del sujeto con el ámbito transcendente.

> La *acción sacerdotal* –primero en una visión filosófica-religiosa precristiana– es la expresión visible y cultual (que acaece en el *sacrificio* y en la *oración*) de la actitud religiosa interna del hombre; es, por tanto, en sí la visibilidad de una relación con Dios fundada desde el *hombre* (y que se basa, naturalmente, en la relación general, fundada por Dios, entre criatura y Creador).[287]

Respecto del contenido de la definición podemos notar tres elementos que se relacionan directamente con el objeto que perseguimos: entender el cómo de la relación entre el oyente y la palabra. La acción sacerdotal remite a la expresión exterior de una relación interna del hombre con respecto a Dios, de modo que se asume que la misma no es extrínseca al sujeto ni le adviene del exterior, sino que proviene de él mismo. En segundo lugar se enfatiza que la relación se funda desde el hombre, o sea que se asume al hombre como capaz de una apertura a lo trascendente. En tercer lugar se ubica el fundamento de dicha posibilidad en una relación anterior y fundante, como es la creación del hombre por parte de Dios. De modo que tampoco para Dios la relación le es ajena en cuanto que la permite y participa de ella en virtud del deseo creacional. El deseo de Dios de comunicarse[288] con el hombre fundado en la creación se actualiza en la encarnación de Dios en Jesucristo.[289] Frente a este nuevo hecho,

---

[287] Karl Rahner, "Existencia sacerdotal", p. 274. KRSW Bd. 20 (2010), 198.

[288] En el tercer capítulo de la presente tesis se desarrollará con detalle el concepto de autocomunicación divina propia de la teología rahneriana.

[289] Rulands en este punto aclara que si bien en el contexto donde se hayan las presentes manifestaciones, se podría entender que sólo es posible la apertura a lo trascendente por parte de los cristianos, en virtud de la encarnación de Cristo, es la propia estructura trascendental la que hace capaz al sujeto de convertirse en oy-

Rahner denota tres elementos desde los cuales esta realidad debe ser comprendida para entablar una correcta relación.

> Ahora bien, esta realidad, en la que el Cristianismo existe por primera vez para nosotros, *a*) es puesta por Dios mismo. La realidad decisiva por la que alcanzamos a Dios no es, pues, *nuestra* oración ni el sacrificio hecho por *nosotros* como obra nuestra, sino como una acción de Dios mismo, y sólo por su mediación puede el hombre hacer obras que rindan culto a Dios y le santifiquen a él mismo. Es, además *b*) "sacramental" y, por tanto, *c*) la palabra es uno de sus elementos esenciales.[290]

En el primer punto se deja claro que la realidad de la encarnación de Jesucristo, que fundamenta que el Cristianismo como tal sea pasible de ser experimentado por el hombre, es un hecho objetivo que no puede ser una invención del mismo, sino una realidad puesta por Dios.

Otro elemento que surge de la definición ofrecida por Rahner es lo referente a que Dios es quien permite que el hombre realice obras que le rindan culto. Esta definición requerirá de ulteriores especificaciones porque si no se la comprende también de modo relacional, se podría inferir erróneamente que si es Dios quien fundamenta la relación del hombre para con él, quedaría puesta en entredicho la libertad humana. Pero por ahora no ahondaremos en esto, ya que será desarrollado con más detalle cuando analicemos el tema de la relación "oyente-palabra revelada" en el ámbito de la libertad.

Un tercer elemento que se denota es el carácter sacramental del culto, y en cuanto sacramental se le asigna a la palabra un rol preponderante. En cuanto la relación con Dios se efectúa de modo sacramental, la revelación divina se articula por medio de palabras concretas que han de ser escuchadas, comprendidas, y en última instancia, obedecidas. Hemos llegado finalmente a postular, junto con Rahner, la centralidad de la palabra como elemento que vehicula la relación entre el oyente y Dios.

---

ente de una posible revelación divina acontecida en la historia. *Cf.* Paul Rulands, *Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade*, pp. 119-120.

[290] Karl Rahner, "Existencia sacerdotal", p. 276. KRSW Bd. 20 (2010), 200.

Resta ahora volver ahora sobre la cuestión inicial que nos ocupa en este apartado. Mencionamos al comienzo la posibilidad de una disposición a la obediencia a la palabra escuchada por parte del oyente como complemento y actualización de la *potentia* propia de mismo, pero ¿dónde se ha de fundar esta obediencia a la palabra en un contexto que pretendemos sea relacional y respete ambos polos de la relación?

Rahner funda la debida obediencia a la palabra predicada en un dato de fe,[291] en virtud de la asimilación de esta palabra y el mismo Cristo.

> El sacerdocio de Cristo mismo (para fijarnos primero en él) reúne estos dos elementos en una interna unidad. Es más que profecía, revelación por la palabra o misión de predicación, porque Cristo en cuanto Dios-hombre es *la* decisiva *realidad salvadora* misma: mediador y, por tanto, sacerdote y sacrificio.[292]

Notemos la asimilación que nuestro autor hace entre la palabra y Cristo, es el mismo Cristo que se predica y se ofrece como sacrificio. La palabra predicada remite al mismo hecho salvífico, y lo hace presente de modo sacramental.

> Pero como esta realidad salvadora sólo es dada para nosotros sacramentalmente, es decir, sólo bajo el signo, tiene que atestiguarse a sí misma y por sí misma en la palabra, debe actualizarse a sí misma para nosotros por la palabra; no puede esperar, como pasivamente, nuestra iniciativa, sino que tiene que apoderarse de nosotros y asirnos por sí misma; así creará por sí misma la interna condición de su propia posibilidad.[293]

Y la razón por la cual debe ser aceptado que el oyente es aquí un receptor y no un creador de dicho mensaje radica en que estas palabras

---

[291] Eicher entiende que "Rahner, en tanto teólogo creyente, presupone el dato de la revelación, y sólo por ahí encamina su intención apologética del deber de escucha obediente de la revelación". Peter Eicher, *Offenbarung*, p. 380.

[292] Karl Rahner, "Existencia sacerdotal", p. 278. KRSW Bd. 20 (2010), 202.

[293] Karl Rahner, "Existencia sacerdotal", pp. 278-279. KRSW Bd. 20 (2010), 202.

> pertenecen intrínsecamente al sacerdocio de Cristo, porque, por una parte, este sacerdocio no es puesto desde abajo, desde los hombres, sino que es acción fundadora de Dios mismo y porque, además, es sacramental, es decir, necesita de una presencia-palabra.[294]

Con todo lo dicho anteriormente, hemos dejado aclarado junto con Rahner la condición sacramental de la palabra en virtud del sacerdocio de Cristo.

Nos permitimos aquí un breve excurso para exponer la propuesta de Rahner en relación con los lineamientos fundamentales de la teología de Balthasar.[295] Para Berríos, la diferencia entre Rahner y Balthasar se puede plantear en términos de "una contraposición entre dos formas de 'razón' teológica: una 'razón trascendental' (Rahner) y una 'razón estética' (von Balthasar)".[296]

La razón estética está en la base, a juicio de Berríos, del método de hacer teología por parte de Balthasar, al que denomina "método fenomenológico",[297] donde ya las condiciones *a priori* de posibilidad del conocimiento humano, o bien sus estructuras fundamentales, no juegan un rol preponderante al momento del encuentro con otro distinto de sí, sino que aquí el vínculo se entiende

> como captación de lo cognoscible en la percepción (*Wahrnehmung*) de las figuras que vienen al encuentro (*begegnender Gestalten*), lo cual corresponde a una comprensión del ser como aquello que "acontece en el encontrarse (*Aufeinandertreffen*) de lo diverso: (esto es) el ser en y como encuentro (*Begegnung*)".[298]

Aquí se puede presumir que la comprensión del ser como espíritu conlleva el asumir las condiciones trascendentales *a priori*, con

---

[294] Karl Rahner, "Existencia sacerdotal", p. 279. KRSW Bd. 20 (2010), 202.

[295] No es intención del presente trabajo comparar la obra de Karl Rahner con la obra de Hans Urs von Balthasar, sólo queremos hacer notar que el método trascendental rahneriano no reduce al otro en cuanto otro a sus propias estructuras, sino que permite la irrupción de lo otro en cuanto tal no contradiciendo los lineamientos centrales de la teología balthasariana.

[296] Fernando Berríos, "Von Balthasar y Rahner: Vigencia de una interlocución teológica", en *Teología y Vida*, vol. L, 2009, pp. 285-298, 293.

[297] Fernando Berríos, "Von Balthasar y Rahner", p. 293.

[298] Fernando Berríos, "Von Balthasar y Rahner", p. 293

la consecuente crítica posible de la sumisión de la trascendencia a los límites de las estructuras del sujeto. En virtud de ello, para enfatizar la dimensión de encuentro en relación con un otro diverso, se enfatiza la dimensión amorosa del mismo sujeto. Ahora bien, más allá que la crítica al giro antropológico de la teología trascendental rahneriana pueda ser aceptada en parte, también se debe aceptar que esta no obvia la autonomía y primacía de la revelación. Si atendemos al caso particular de la relación del sacerdote con la palabra revelada vemos con claridad que es la palabra la que incluso crea las condiciones de posibilidad en el sujeto para que pueda ser percibida y es ella quien funda la posibilidad de una relación real. En este punto entiendo que se puede trazar un vínculo con la teología de Balthasar y, de modo más particular, podremos nosotros también trazar un vínculo con la fenomenología de Jean-Luc Marion. Aquí radica el meollo de por qué hemos elegido hacer una relectura de las obras principales de nuestro autor en vinculación con sus escritos espirituales. A nuestro juicio, estos escritos ofrecen una visión de conjunto de la propuesta de nuestro autor donde no se puede afirmar que el giro antropológico vaya en detrimento de una relación real entre el oyente y la palabra revelada.

Luego de este pequeño excurso, volvamos sobre el análisis del texto que nos ocupa. Ahora bien, esto no determina en su totalidad el deber de obediencia que se supone se ha de tener al contenido de la revelación y si este, más allá de la apertura del sujeto a lo trascendente, no le resulta ajeno o sobreañadido.

Rahner entiende que la revelación no es un saber añadido que implique sólo un conocimiento superficial de un contenido, sino que revela una realidad al oyente que no le es ajena o extraña. ¿Sobre qué elemento Rahner fundamenta que la palabra revelada no le es ajena al oyente?

> La palabra revelada no amplía, por tanto, nuestro saber de ciertas cosas, escibles también y de algún modo dignas de ser sabidas, sino que nos ayuda para una especie de "autocomprensión", es decir, para un saber acerca de las profundidades de nuestra existencia fáctica que la gracia ha creado en nosotros.[299]

[299] Karl Rahner, "Existencia sacerdotal", pp. 284-285. KRSW Bd. 20 (2010), 206.

Rahner funda la relación posible en el hecho anterior en que el oyente es un sujeto agraciado por Dios en virtud de su pertenencia al cuerpo de la Iglesia y la recepción de los sacramentos.[300] Ahora bien, si se afirma que el contenido revelado no le es extraño al oyente e incluso lo ayuda a una comprensión más profunda de su propio ser, debemos aclarar una vez más

> que con esto no pretendemos afirmar, ni por asomo, que el hombre, partiendo de una "interpretación" meramente refleja de su vivencia religiosa, pueda alcanzar estas profundidades sobrenaturales de su ser con aquella explicitud conceptual que es absolutamente necesaria para la decisión existencial sobre sí mismo; y que no necesite de la palabra de la revelación, que viene fuera de él, que se ha expresado ya de manera conceptual humana, y que como tal reclama de él sumisión y obediencia.[301]

El autoconocimiento del oyente que opera la relación con la palabra, entendida sopesadamente dentro del contexto relacional que enmarca nuestra investigación, nos remite a lo que ya hemos descripto como la *reditio in seipsum* y el consecuente aumento del ser que se experimenta en el sujeto trascendental. El conocimiento atemático que se poseía en virtud de la pertenencia al ser y la consecuente tematización que se operaba en contacto con otro diferente de sí, ofreciéndole al sujeto lo que se ha denominado como aumento de ser, es ahora utilizado análogamente en el ámbito de la revelación divina. Mediante la escucha obediente de la palabra revelada y la participación en la vida sacramental, se le revelan al oyente nuevas dimensiones de su propio ser agraciado, lo que no significa que el sujeto se apodere en su totalidad de aquello que se le revela. Parafraseando a la expresión "aumento de ser", podemos hablar aquí de un aumento de la experiencia de la gracia por parte del oyente en cada acto de oír en el marco de la vida sacramental. Ahora bien, el creyente no se apodera objetivamente del contenido del sacramento, sino que este, en cuanto signo visible y eficaz de la gracia,[302] remite al creyente a esta experiencia. Aquello que dentro del marco propio

[300] *Cf.* Karl Rahner, "Existencia sacerdotal", p. 285. KRSW Bd. 20 (2010), 207.

[301] Karl Rahner, "Existencia sacerdotal", p. 285. KRSW Bd. 20 (2010), 207.

[302] *Cf. Catecismo de la Iglesia Católica*, n 1131.

de la gnoseología se concebía como un aumento del ser en cada acto de conocer (analogía del ser) aquí se concibe como un aumento de la experiencia de la verdad (analogía de la verdad) mediada por la escucha de la palabra dentro de la experiencia sacramental. Ahora bien, por qué al contenido de lo escuchado en la revelación se le debe obediencia. A este interrogante nos dedicaremos junto con nuestro autor en los próximos párrafos.

Un elemento que deseamos denotar antes de profundizar en la explicitación del nuevo término que Rahner introduce es que la estructura gnoseológica que nuestro autor describió en *Espíritu en el mundo* sirve de base para describir la relación "oyente-palabra revelada". Este hecho confirma el esquema que hemos decidido darle a nuestra investigación que supone una única relación entre el sujeto y otro en cuanto otro, que si bien irá tomando diferentes nombres y situaciones en cada etapa de la investigación, siempre Rahner intenta salvaguardar el carácter relacional de la misma, supuesta una unidad anterior que permite dicha relación y que hace de ella que no sea una relación extrínseca respecto de las partes, pero que de igual modo conserva la diferencia real entre ambos polos de la relación.

Dicho lo anterior, nos determinamos a estudiar qué entiende Rahner por analogía de la verdad y como esta analogía opera como fundamento de la necesidad de la respuesta obediente a la palabra revelada por parte del oyente.[303] Partimos entonces de la relación que el mismo Rahner realiza entre la analogía del ser y el nuevo concepto: analogía de la verdad.

> No existe únicamente la analogía del ser, sino también la analogía de la verdad, es decir, las proposiciones correctas (análogamente a como ocurre con el ente real) tienen distinta densidad verbal dentro del ámbito de la rectitud o corrección. Y así como el poder existencial analógico del ente se mide conforme a la medida de interioridad, de ser-cabe-sí, es decir, de existencialidad del ente, la densidad de verdad de la proposición verdadera se mide, por tal razón, según el grado en que afecta a la existencia del ente.[304]

---

[303] Para una mayor comprensión de lo que entiende Rahner por analogía de la verdad en relación con la analogía del ser remitimos a la lectura del excurso sobre el tema realizado en el primer capítulo de este trabajo.

[304] Karl Rahner, "Existencia sacerdotal", p. 293. KRSW Bd. 20 (2010), 213.

Recordemos que la *reditio in seipsum* operada por el sujeto en cada conocimiento de un ente particular le otorga un aumento en su participación en el ser en general. Del mismo modo Rahner ahora introduce la cuestión de la verdad, no respecto de un ente particular, sino respecto de las proposiciones, esto es, los enunciados. Los enunciados son expresiones verbales que remiten a un contenido que se desea transmitir. Ahora bien, cuál es la medida para saber si esa proposición es verdadera o no. Para ello Rahner recurre a la analogía de la verdad, donde el enunciado no es verdadero ni falso, sino que participa de la verdad en general (símil de la participación del ser en general por parte de los entes particulares) en virtud del grado con que afecte a la existencia del hombre. Todo enunciado participa de la verdad en cuanto dice algo sobre algo. Al igual que en la analogía del ser, donde el ente particular determinaba el aumento del ser por parte del sujeto en el proceso gnoseológico en virtud del grado de participación que este tenía en el ser en general, se da aquí la misma relación.

> Y tiene que haber una gradación análoga del compromiso existencial en el conocimiento y enunciación de tales verdades interiormente variables. Cuanto más alto sea el objeto conocido, tanto más alto será el conocimiento y la verdad sobre él, y tanto más existencial y exigente será esa verdad.[305]

Pero aquí se da un paso más en la respuesta que el sujeto debe dar al entrar en contacto con la preposición verdadera.[306] En el ámbito del conocimiento de entes particulares, el sujeto se hacía consciente de su pertenencia y apertura al ser en general que fundaba su existencia, basado en la *reditio in seipsum*. Aquí el conocimiento de una preposición verdadera requiere, a juicio de Rahner, una respuesta existencial, no meramente gnoseológica, requiere un compromiso respecto del conocimiento percibido, del contenido revelado por medio de la palabra. El sujeto que conoce aquí se trasforma en un oyente de la palabra, hecho que requerirá una posterior profundiza-

[305] Karl Rahner, "Existencia sacerdotal", p. 293. KRSW Bd. 20 (2010), 213.

[306] Será de vital importancia para el todo de nuestra investigación cómo Jean-Luc Marion entiende la relación del sujeto particular con un otro diferente de sí. Para ello se analizará en su momento lo que él entiende como la llamada que hace del sujeto un receptor de la misma transformándose en un adonado. *Cf*. Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, pp. 420-426.

ción. Y ese compromiso, o mejor dicho, la exigencia de compromiso por parte del sujeto es directamente proporcional a la graduación de verdad de la proposición enunciada. Ahora bien, entendemos que esta respuesta obediente no se basa solamente en el contenido de verdad de la proposición, o de las condiciones de apertura del sujeto, o bien de las condiciones *a priori* para esta respuesta, sino que también ha de considerarse la respuesta obediente como un acto libre de la voluntad motivado por la fe que conduce a recibir y obedecer esa palabra. Por eso, con las reflexiones anteriores como trasfondo cabe ahora preguntarnos qué sucede frente al enunciado de una proposición contenida en la palabra revelada, que es el tema que nos ocupa. Aquí, a entender de Rahner, el compromiso existencial como respuesta obediente a la palabra revelada por parte del oyente adquiere connotaciones esenciales que debemos explicitar para entender el por qué de la obediencia requerida hacia el sujeto por parte de la palabra revelada.

Desde la perspectiva entonces de la analogía de la verdad planteada por Rahner, "cuando se trata de la verdad de Dios que se revela, se logra el supremo grado de la existencialidad de la verdad".[307] Dios es considerado como el grado supremo de la existencialidad de la verdad. Recordemos que el ser en general era la cumbre de la luminosidad del ser en la escala de la analogía del ser. Con lo cual aquí Dios toma el lugar de grado supremo en la analogía de la verdad.

Ya aclarado el rol que ocupa la palabra revelada dentro de la graduación respecto de la verdad, no se ha dicho todavía por qué se exige obediencia a este contenido, por más que exprese la totalidad de la cumbre de las preposiciones verdaderas. Rahner encuentra un modo de vincular el contenido de verdad de una preposición con una respuesta obediente a la misma apelando al rol del sacerdote y del profeta, en tanto que su función es la predicación de la palabra revelada. Esta relación la expresa Rahner desde una proposición negativa, dejando entrever qué sucedería si no existiese la relación de obediencia que se quiere postular.

> Cuando no es expresada con el compromiso existencial que le corresponde [...], se pone en el enunciado el cuerpo muerto,

[307] Karl Rahner, "Existencia sacerdotal", pp. 293-294. KRSW Bd. 20 (2010), 213-214.

> humano conceptual de esa verdad, "su rectitud", pero no la verdad tal como se significa a sí misma.[308]

La predicación del mensaje revelado requiere del predicador un compromiso existencial para que no sólo sea una transmisión conceptual (podríamos decir extrínseca) de la misma, sino una transmisión que participa de la verdad en cuanto tal. Aquí toma relevancia el aporte de la expresión "analogía de la verdad". No es la transmisión conceptual de los contenidos revelados la que aumenta la tematización y experiencia de la verdad revelada, sino el compromiso existencial del predicador, quien por medio del mismo accede a un nivel más cualificado de verdad. Parafraseando a Rahner en su teoría gnoseológica, accede mediante su compromiso existencial respecto de lo predicado a un mayor grado de luminosidad del ser.

Entonces, si bien hemos acudido a un escrito sobre las características propias del sacerdote y estas formulaciones sobre la analogía de la verdad son referidas específicamente al rol del predicador de la palabra, si encontramos puntos de contacto con el proceso gnoseológico y la consecuente analogía del ser, podemos hacerlo extensivo a todo sujeto que, en cuanto oyente de la palabra, la experimenta y acoge en la fe como verdad revelada,

> Con esto *sólo no* hemos dicho todavía que este compromiso existencial (en términos bíblicos, la fe), que se exige al predicador, sea algo que no existe en los cristianos ordinarios. Sólo decimos que, así como el mensaje cristiano sólo es *oído* auténticamente, es decir, en cuanto "*verdad*", cuando es *creído* y no sólo "soportado", en cierto modo, racionalmente como "recto", la *predicación* en cuanto tal tiene que ser también *fe*.[309]

Encontramos aquí entonces, en la participación en la analogía de la verdad, el fundamento del requerimiento de obediencia del sujeto (tanto el predicador como el oyente creyente de la palabra) respecto del dato revelado.

Y si, como hemos dicho, se acepta que frente al mayor contenido de verdad de una preposición, se exige un mayor compromiso exis-

---

[308] Karl Rahner, "Existencia sacerdotal", p. 294. KRSW Bd. 20 (2010), 214.

[309] Karl Rahner, "Existencia sacerdotal", p. 294. KRSW Bd. 20 (2010), 214.

tencial respecto de la misma, aquí el compromiso existencial tanto de quien predica este enunciado como de quien lo oye debe ser total, incluso para que la verdad que contiene la proposición enunciada sea pasible de ser transmitida.

Para hacer más patente lo que deseamos expresar, insistiremos junto con Rahner en las consecuencias de suponer el caso contrario: la no obediencia o la no respuesta existencial. Ya se ha dicho que en el caso particular la no respuesta existencial implicaría la transmisión solamente del elemento conceptual de una verdad, pero no una participación en la verdad como tal. Pero ¿qué sucedería si no se plantease la necesidad de una respuesta existencial a una proposición verdadera, y de modo particular a la cumbre de las proposiciones en la escala de la analogía de la verdad que es la revelación divina? Rahner describe las consecuencias de esta posible no respuesta respecto de la Iglesia en su conjunto afirmando que "en el momento en que la Iglesia dejara de ser santa en todos sus predicadores, dejaría de ser la "verdadera" predicadora de la verdad",[310] con la siguiente gravosa consecuencia: "la verdad del cristianismo dejaría de existir".[311] La necesidad de una respuesta obediente, expresada en un compromiso existencial, supone en el sujeto esta capacidad de respuesta.

> La palabra profética del enviado de la fe es, pues, creadora, porque hace crecer una realidad sobrenatural; pero no es su primera irrupción en el ámbito humano, sino que lo supone, porque siempre es un hablar a quien ya tiene, y tiene que tener "oídos" justamente para ese *habla*.[312]

Ahora bien, la capacidad de respuesta descripta como el tener oídos para un habla supone también la existencia de la libertad del hombre para responder o no y, por tanto, la presencia también de la voluntad en el sujeto de responder. Libertad y voluntad serán también la puerta de acceso al estudio de la relación entre ambos polos de la relación, donde jugará un rol importante la cuestión moral.

---

[310] Karl Rahner, "Existencia sacerdotal", p. 294. KRSW Bd. 20 (2010), 214.

[311] Karl Rahner, "Existencia sacerdotal", p. 294. KRSW Bd. 20 (2010), 214.

[312] Karl Rahner, "Existencia sacerdotal", p. 286. KRSW Bd. 20 (2010), 207.

La temática de la libertad de la respuesta, representada en una voluntad libre (valga la redundancia) por parte del sujeto que escucha, será desarrollada al final del presente capítulo. Ahora describiremos junto con nuestro autor el polo opuesto: la palabra divina revelada.

3. La posibilidad de una libre automanifestación del Dios personal

La teología trascendental, denominación con la que se ha nombrado al esfuerzo teológico de Rahner en pos de describir las condiciones *a priori* de posibilidad por parte del sujeto para la recepción de una posible revelación, también conocido como el giro antropológico dentro del ámbito de la teología, conlleva el problema de la postulación de una alteridad libre.[313] La posibilidad de apertura del sujeto (en este caso, del oyente) se fundamenta en que "el hombre es la infinitud de la absoluta apertura hacia el ser".[314] Los términos "infinito" y "absoluto" con los que se ha descripto a la posibilidad de apertura del hombre respecto del ser en general, si bien son los garantes de la posible relación del sujeto con lo trascendente, reportan al mismo tiempo y a primera vista una seria dificultad. Esta radica en la posibilidad real de una manifestación de un otro distinto del sujeto, dado que desde esta definición del mismo

> parece resultar que todo ser, en cuanto cognoscibilidad, debe caer dentro de la esfera de influencia de su apertura trascendental. Consiguientemente quedará excluido de antemano el

[313] Eicher también entiende que en el contexto de este tipo de planteos es problemático conservar la gratuidad de la gracia, y a su juicio, Rahner intentará solventar dicha aporía en sus escritos posteriores enfatizando siempre la autonomía de la autocomunicación divina. *Cf.* Peter Eicher, *Offenbarung*, pp. 383-384. Es importante hacer referencia aquí a que Rahner, si bien describe las condiciones *a priori* del sujeto trascendental de cara a una posible revelación, realiza también una deducción *a posteriori*. Esto es, que supuesta la revelación acontecida en la historia, fruto de la autodonación divina, se intenta describir al sujeto capaz de esta revelación. Este modo de comprender la autodonación divina como primera y autónoma respecto del hombre será importante a la hora de entender dicha manifestación como un acontecimiento fenoménico dentro del contexto de la fenomenología.

[314] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 103. KRSW Bd. 4 (1997), 106-108.

> desvelamiento de un sector divino, al que el hombre no pudiera hallar acceso por sí mismo.[315]

Recordemos una vez más que en cada acto concreto de conocimiento se efectúa una *reditio in seipsum* por parte del mismo que supone un aumento de su participación en el ser en general. De modo que si aceptamos este proceso, que ya hemos estudiado en detalle, el sujeto no accedería a ningún elemento novedoso o extrínseco, sino que se reduciría solamente a la tematización de un conocimiento que hasta ese momento le resultaba atemático, pero propio en virtud de su participación del ser. Si bien ya hemos descripto desde el punto gnoseológico la necesaria presencia del objeto sensible conocido como un otro en cuanto otro, en este punto de nuestra investigación esta alteridad debe ser aún más enfatizada, en virtud que se pone en juego la libertad, gratuidad y autonomía de la revelación.

A modo de síntesis junto con Rahner nos preguntamos: ¿dónde radica el desafío de plantear la posibilidad real de una relación no extrínseca entre oyente y palabra revelada? Rahner sintetiza la mencionada dificultad de la siguiente manera: por una parte, se ha de "explicitar la esencia del hombre de tal forma que no obstante su trascendencia al ser en general y la intrínseca luminosidad del ser, esta trascendencia no anticipe el contenido de una posible revelación".[316]

En tanto, por parte de la palabra revelada, que "siga siendo posible la libre automanifestación del Dios personal"[317] garantizando una relación real entre ambos polos, evitando todo modo de relación extrínseca, lo que supone a su vez que Dios, por medio de su palabra revelada, "tenga, además, adónde poder dirigir su libre palabra revelante de tal forma que sea perceptible para el hombre y tenga por destinatario al hombre".[318]

Si bien ya se ha manifestado, en pasajes anteriores de nuestro trabajo, que la revelación no puede ser motivada dentro del ámbito de

---

[315] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 103. KRSW Bd. 4 (1997), 108.

[316] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 106. KRSW Bd. 4 (1997), 110.

[317] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 106. KRSW Bd. 4 (1997), 110.

[318] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 106. KRSW Bd. 4 (1997), 110.

las capacidades gnoseológicas o espirituales del hombre, debemos explicitar el modo de esta autonomía.

Rahner encuentra un camino de solución en el mismo meollo donde se origina la problemática acerca de la posible manifestación libre de la palabra revelada respecto del sujeto trascendental. En la misma definición del sujeto como infinita apertura al ser en general, se encuentra la posibilidad real de relación con otro distinto de sí. "En efecto, la cuestionabilidad del ser y la necesidad de preguntar en que se halla el hombre indican por sí mismas la finitud del preguntarse en cuanto tal."[319] En la misma postulación del ser del hombre como abierto a la trascendencia se revela su propia finitud en cuanto que su apertura radica en su capacidad de preguntar sobre algo que todavía no posee o no conoce y en esa misma dinámica finita también, como veremos a continuación, se expresa la presencia de lo absoluto.

3.1. La apertura infinita del hombre como garante de la alteridad en el caso específico de la revelación. La presencia de lo absoluto

En el apartado anterior se desarrolló la relación que existe entre la finitud del sujeto espiritual manifestada en su necesidad de preguntar por un otro al que todavía no posee y la posibilidad que de ello se concluye de una revelación libre de ese otro por el que se pregunta.

Ahora bien, esta relación puede explicarse sin mayores inconvenientes entre dos entes finitos que se vinculan entre sí. No reiteraremos este proceso en este momento, sino que remitimos al primer capítulo de este trabajo, donde se describe con detalle el proceso gnoseológico del sujeto espiritual. Lo que no queda del todo claro es cómo es posible en el ámbito finito del conocimiento, por más que se haya descripto dentro de un horizonte de apertura ilimitado, la presencia de un elemento de características absolutas. Una vez más Rahner recurre a la herramienta de encontrar un posible camino de solución dentro de la misma problemática planteada. En primer lugar afirma que

[319] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 110. KRSW Bd. 4 (1997), 112.

> por razón de la finitud de nuestro conocimiento dentro de la amplitud absoluta e ilimitada de nuestra trascendencia, es Dios siempre para nosotros el Desconocido, por lo menos si nos atenemos al conocimiento fáctico del espíritu humano.[320]

La apertura del espíritu humano, si bien es muestra de su finitud, de igual modo denota que ella misma es infinita y absoluta. Se afirman en la misma sentencia dos realidades: la finitud del sujeto espiritual y la infinitud y absolutez de su apertura a la trascendencia. De modo que la presencia de lo infinito absoluto se afirma desde la propia finitud.

Hemos de notar cómo se ha cambiado la perspectiva desde la cual analizamos la relación respecto del apartado anterior. Antes se hizo hincapié en el deber de preguntar por parte del sujeto espiritual y cómo el acto de preguntar (comprendido como aporía en tanto que el sujeto no posee la totalidad del ser en general) le revelaba su propia finitud. Ahora, vemos cómo de esta aporía surge la posibilidad de postular la presencia de lo absoluto, de una revelación novedosa. A modo de síntesis de lo dicho podemos afirmar junto con Rahner que en la contingencia finita del preguntar del sujeto espiritual surge la presencia de lo absoluto.[321]

Aquí se explicita un modo de relación entre lo contingente y lo absoluto surgido de una cualidad propia del sujeto trascendental. La concepción de que en la afirmación de una aporía (manifestada en la necesidad de preguntar) se afirma una realidad absoluta (en cuanto se afirma necesariamente una realidad del sujeto insoslayable) es sustancial a la hora de plantear el modo de relación que deseamos probar en cada momento de nuestra investigación. De acuerdo a lo dicho, lo infinito se muestra ligado a la finitud del sujeto trascendental, en tanto se ha de afirmar que la relación entre ambos polos de la relación, una vez más, se presenta como real y no extrínseca.

---

[320] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 119. KRSW Bd. 4 (1997), 124.

[321] *Cf*. Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 123. KRSW Bd. 4 (1997), 128-130. Remitimos también al primer capítulo de nuestro trabajo, donde se ha analizado con pormenorizado detalle la relación entre el preguntar categorial del sujeto y su apertura al ser absoluto, haciendo de él un hombre entendido como espíritu en el mundo. En el capítulo III veremos cómo esta dimensión será descripta como ser abierto al misterio.

3.2. Excurso sobre la Palabra

Antes de seguir nuestro derrotero respecto de las posibilidades de la libre revelación de la palabra divina en el contexto de la teología trascendental y de los desafíos a resolver que este planteo genera, es nuestro deseo hacer un breve excurso sobre cómo Rahner ha descripto la palabra revelada como tal. Entendemos que en esta descripción se puede acceder a elementos que nos ayuden a profundizar y aclarar la problemática que nos vemos expuestos a resolver.

Rahner recurre al concepto de "protopalabra" (*Urwort*) para describir a la palabra revelada. Lo hace en el contexto de la comparación entre las funciones del sacerdote y del poeta,[322] y cómo este último puede contribuir a elevar y perfeccionar la función del primero.[323]

Para entender con mayor profundidad el sentido en el uso que Rahner hace en esta oportunidad del término "protopalabra", es necesario en primer lugar responder junto con nuestro autor cuál es el rol que ocupa la palabra como tal en el contexto de la revelación divina. A juicio de Rahner la revelación divina en el mundo categorial opera "de dos maneras: o nos arrebata con el mundo directamente al resplandor deslumbrante de su divina luz (dando a la criatura la vi-

[322] Karl Rahner, "Sacerdote y poeta". En este escrito Rahner define el rol del poeta y cómo la identificación con él, por parte del sacerdote, es vital al momento de predicar la palabra revelada. También puede completarse esta descripción que haremos junto con Rahner con la lectura del capítulo XIII de *Oyente de la palabra*, "La historicidad humana de una posible revelación" (211-230), donde Rahner explicita por qué la palabra es el medio privilegiado por el cual un ente sobrenatural es pasible de ser experimentado por el sujeto en el plano categorial donde sólo son pasibles de ser captados entes particulares que se manifiestan en forma de fenómeno. Sobre este punto, Eicher afirma que la palabra humana, en virtud del Logos divino, es el lugar donde acontece la revelación divina, la cual no puede ser asimilada como una potestad de la razón, o de la naturaleza, sino que se ha de contar con el actuar divino. *Cf.* Peter Eicher, *Offenbarung*, pp. 375-377.

[323] Este concepto ya lo ha utilizado en su escrito sobre el *Sagrado corazón de Jesús*, al definir el término "corazón" como protopalabra. Es interesante notar que en el primer capítulo de nuestro estudio, el concepto de protopalabra, en cuanto que era utilizado para describir el corazón como centro unificador del sujeto, contribuyó para una descripción del *cognoscente* en clave relacional. Ahora el mismo concepto es utilizado nuevamente por Rahner, pero ahora para describir no al *cognoscente*, sino, en este caso, al objeto conocido (palabra) también en clave relacional. A nuestro entender la utilización de conceptos de la poética para la descripción de realidades o capacidades trascendentales del sujeto, o bien de la trascendencia divina, facilita en perspectiva fenomenal la postulación de una relación entre ambos no extrínseca, sino real.

sión inmediata de Dios) o se presenta él mismo en el Verbo".[324] Como es de suponer, dejaremos de lado la cuestión de la visión beatífica para concentrarnos en la segunda de las opciones. El Verbo (palabra hecha carne en la historia) es el punto de encuentro entre el mundo trascendente y el mundo categorial, se erige como medio válido de comunicación entre ambos polos de una relación real en virtud de su carácter sacramental.[325]

Rahner entiende que la palabra revelada por medio de la encarnación es el modo de la presencia de lo sobrenatural mismo en el ámbito de la historia, no hace presente un mensaje sobre Dios, sino que hace presente a Dios mismo, es sacramento de su presencia.

Este dato, que a primera vista parece ya conocido, es fundamental remarcarlo en el contexto relacional entre oyente y palabra que nos ocupa porque supone que la palabra no expresa un concepto que remite a una realidad anterior, sino que es por medio de la misma palabra que se hace presente una realidad, se hace presente un otro. De modo que el oyente no se expone al contenido de un mensaje que debe ser escuchado y comprendido desde sus categorías propias, sino que se expone a un encuentro con otro diferente de sí, encuentro para el cual está preparado obviamente a partir de su propia capacidad de apertura a lo absoluto, en virtud de su ser espiritual. De modo que una vez más debemos afirmar junto con nuestro autor que

> esta palabra es libre, obra del amor libre. Por lo mismo no se encuentra en cualquier lugar o tiempo del mundo, no se obtiene del mundo, sino que acontece, debe ser pronunciada por Cristo y por los mensajeros que él envía. De que esta palabra sea o no dicha y transmitida depende la presencia de este abrirse amoroso de Dios en el verbo.[326]

Aquí queda expresado de modo enfático la autonomía de la palabra revelada en virtud que no es reducida a un mero concepto que debe ser entendido por un sujeto, sino que su libertad radica en el deseo de Dios de comunicarse en la historia por medio de su Hijo.

---

[324] Karl Rahner, "Sacerdote y poeta", p. 340. KRSW Bd. 12 (2005), 428.

[325] *Cf.* Karl Rahner, "Sacerdote y poeta", pp. 340-341. KRSW Bd. 12 (2005), 428-429.

[326] Karl Rahner, "Sacerdote y poeta", p. 341. KRSW Bd. 12 (2005), 429.

Pero, como hemos dicho al comienzo de este apartado, junto con justificar desde el ámbito teológico la total alteridad de la palabra, Rahner recurre a un término poético para describir la palabra revelada: protopalabra: "*Urwort*".

La comprensión de la revelación divina desde el concepto de protopalabra le ofrece elementos a la relación "oyente-palabra revelada" que no sólo garantizan la autonomía de lo revelado, sino que permiten un paso más. El concepto de protopalabra colabora con la postulación de un modo de relación posible que, por un lado, evita toda posible sumisión de un polo a otro, y por otro lado ofrece también un camino para evitar plantear una relación extrínseca, o dicho de otro modo, un planteo no relacional.

Analicemos en detalle los aportes que el concepto "protopalabra" aporta a nuestro estudio. En particular podemos citar tres elementos fundamentales. En primer lugar, "la protopalabra trae la realidad enunciada, la torna presente, la pone ahí [...] un fenómeno sucede siempre que se pronuncia una palabra original: el advenimiento para el oyente del objeto mismo".[327] La palabra revelada entendida desde esta perspectiva hace énfasis en la autonomía del otro respecto del oyente. Es la palabra la que hace presente una realidad que le adviene al oyente.[328] Esto supone que el oyente no crea una realidad dentro de los límites de sus posibilidades, sino que se debe disponer a recibir un evento proveniente de fuera con sus propias características. Dentro del contexto relacional, entonces, la definición de palabra revelada como protopalabra acentúa la posibilidad de la manifestación libre por parte de Dios, más allá de las capacidades de escucha propias del sujeto trascendental (oyente) de poder recibir esta revelación, sin que esta quede reducida a una relación meramente extrínseca.

---

[327] Karl Rahner, "Sacerdote y poeta", p. 336. KRSW Bd. 12 (2005), 425.

[328] Una vez más es comprendida dentro de la obra rahneriana la palabra como una realidad diferente al sujeto al que le adviene. Como se ha dicho, son estas afirmaciones expresadas en los escritos espirituales de nuestro autor las que nos permiten postular una relación de mutua reciprocidad entre el oyente y la palabra revelada. De igual modo, la diferencia mencionada también nos permitirá trazar una relación con la obra de Jean-Luc Marion en tanto que él comprenderá al otro como don que le adviene al sujeto transformándolo en un adonado.

La posibilidad de evitar todo modo de relación extrínseca se profundiza aún más en cuanto que "es lo conocido también lo que ase al cognoscente –y amante– por medio de la palabra".[329] Si bien el sujeto, en cuanto que es un sujeto espiritual, tiene las capacidades para que la revelación no le sea ajena, a juzgar por lo dicho anteriormente no se observa un movimiento unidireccional en donde es el oyente que escucha el contenido de una revelación solamente y lo hace suyo, sino que también lo revelado ofrece un dato novedoso al oyente. Lo conocido (o bien lo escuchado, en este caso) en cuanto es otro diferente y libre también toma un rol activo en la relación "asiendo" al que escucha. De este modo se posibilita una verdadera relación que no queda reducida a sólo un momento gnoseológico centrado en la objetivación de un objeto inerte por parte de un sujeto. La relación se funda en el encuentro de dos alteridades libres con capacidades de expresarse y de recepcionarse mutuamente sin visos de sometimiento de un polo sobre el otro.

La mutua referencialidad de los polos de la relación nos introduce en el tercer elemento que deseamos describir y que expone la finalidad de la relación entre oyente y palabra. "Por ella [la palabra] se inserta lo conocido en la órbita existencial del cognoscente, y este ingreso importa una plenitud de realidad del propio conocido."[330] La palabra revelada no es pasible de ser "creada" por el oyente en virtud de sus capacidades espirituales, sino que el oyente, en cuanto oyente de una palabra que le adviene, es elevado a una plenitud a la cual ya estaba ordenado potencialmente y que gracias a su escucha obediente puede actualizar. Recordemos una vez más lo dicho sobre el modo como el término "*oboedientialis*" morigera el término "*potentia*". No debemos entender la actualización de *potentia oboedientialis* como la actualización de una potencia por medio de una causa actual externa, sino como la explicitación de una mutua interrelación entre dos realidades autónomas.

[329] Karl Rahner, "Sacerdote y poeta", p. 336. KRSW Bd. 12 (2005), 425.

[330] Karl Rahner, "Sacerdote y poeta", p. 336. KRSW Bd. 12 (2005), 425.

3.3. Unidad de ser y conocer como garante de la alteridad en el caso específico de la revelación

En varias oportunidades hemos afirmado junto con Rahner desde el aspecto gnoseológico que el sujeto trascendental es un ser espiritual que tiende al conocimiento del ser absoluto mediante el preguntar. Esta afirmación conlleva el supuesto de que existe una unidad entre el ser de los entes particulares y del ser en general y el conocer. Desde esta perspectiva, no se puede obviar dicha unidad: "ser es conocer y ser conocido",[331] la cual nos ha servido para describir al sujeto trascendental como potencial oyente de una revelación libre.

Es el momento ahora de indagar si esta unidad originaria entre ser y conocer puede servir también como elemento que facilite la postulación de una revelación libre por parte de Dios en el ámbito de la experiencia finita en forma de palabra comprensible para el oyente.

A juicio de Rahner, esta unidad, que por un lado permite al sujeto espiritual su apertura al absoluto mediante la posibilidad de la pregunta por el ser en general en cada experiencia particular, también es la que permite que lo absoluto se revele en el ámbito categorial.

Es interesante notar que la unidad de ser y conocer remite en primera instancia al momento de la unidad entre ambos polos de una relación, unidad que siempre debió ser comprendida como compleja para así poder postular una posible diferencia real entre las partes en relación. Recordemos una vez más que para Rahner el problema principal del planteo transcendental no radica en postular la unidad entre el sujeto y la alteridad, sino en cómo explicar la real diferencia entre ambos.

Es en virtud de lo anterior que toma una relevancia mayor explicitar cómo la unidad entre ser y conocer, o dicho de otra manera, que ser es ser conocido, es fundamento de la posibilidad de la libre revelación de Dios por medio de su palabra en la historia. Rahner supone dos premisas que ahora desarrollaremos.

> En primer lugar que todo ente puede en principio traducirse en un hablar "verdadero", en una comunicación que se dirija

[331] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 60. KRSW Bd. 4 (1997), 60.

> al espíritu. Pues sólo desde este presupuesto se puede de alguna manera hacer objeto de consideración la posibilidad de que sea comunicado un estado real de cosas que está oculto en Dios, y precisamente esto (por lo menos esto, aunque también sea más) es lo que entendemos por "revelación".[332]

En la explicitación del primer presupuesto que acabamos de citar, Rahner introduce la posibilidad y, en última instancia, la necesidad de todo ente de traducirse en un modo de comunicación que pueda ser comprendido por el receptor. En particular, recurre a la posibilidad de todo ente de poder decirse –de hablar– respecto del receptor, que en este caso es el espíritu humano. Es evidente que el verbo "hablar" utilizado para expresar la posibilidad de expresión de un ente no es ocasional, sino adrede en virtud de su intención de relacionar los fundamentos de la metafísica trascendental con la palabra revelada. Y es lo que hace en el segundo párrafo de nuestra cita, al vincular la posibilidad de todo ente de "revelarse" por medio del hablar verdadero con la revelación de lo oculto en Dios que, de igual modo que todo ente particular, ha de expresarse para poder ser conocido. El ser absoluto tiene que traducirse en un hablar verdadero, requiere de la palabra, dado que la comunicación requiere de un lenguaje comprensible entre ambos polos de la comunicación. En virtud de ello lo oculto en Dios tiene que traducirse en un hablar verdadero que pueda ser comprendido por el sujeto espiritual: la palabra.

De modo que si la revelación se hace palabra –Logos–, esa palabra que participa del ser es pasible de ser conocida, puede ser asida por el sujeto y esta, a su vez, asirlo a él, dándose así una relación real a partir de los presupuestos de la metafísica trascendental.

Y así llegamos al segundo de los presupuestos que relacionan la unidad de ser y conocer con la posibilidad de la revelación de Dios por medio de su palabra

> La unidad última de ser y conocer es el último presupuesto de la comunicación de Dios en su "divinidad" al hombre mediante el discurso, mediante la palabra. Sólo si el ser del ente es de antemano "logos", podrá el Logos hecho carne decir

[332] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 77. KRSW Bd. 4 (1997), 80.

> "con palabras" lo que se halla oculto en las profundidades de la divinidad.[333]

En el caso que nos ocupa, el ente es, como ya hemos dicho, el logos, que por medio de palabras es expresión del Logos hecho carne y remite a una persona que hace presente la divinidad en la historia. En tanto que esta palabra pertenece al ser, en este caso es la expresión del ser en absoluto, en virtud de la unidad de ser y conocer, y por tanto que el ser es cosnogscibilidad, se puede concluir con Rahner que el absoluto hecho Logos es pasible de comunicarse libremente y de ser conocido por un otro diferente de sí, sin que por ello sea subsumido o determinado por el mismo.[334] A modo de síntesis, el Logos, en virtud de su pertenencia al ser tiende a expresarse en un modo que pueda ser comprendido: la palabra, que en virtud de su contenido la definimos como revelación.

Si añadimos a las características que se le ha otorgado a la palabra desde el ámbito de la metafísica (unidad del ser y conocer) las propiedades con las cuales ha sido descripta desde el ámbito literario (protopalabra), podemos concluir, sin más, que ella se erige como el medio adecuado para posibilitar un modo de relación verdadera, no extrínseca entre dos polos autónomos (oyente-palabra revelada).

4. Los modos de relación

4.1. La apertura del sujeto frente a un Dios libre. El doble juego de la libertad. La aparición de la voluntad

En varias oportunidades hemos hecho mención del término "libertad" para describir el marco adecuado para la postulación de la relación entre los dos polos que nos ocupan. Es el momento de ahondar sobre esta descripción y junto con Rahner ofrecer los fundamentos a partir de los cuales la libertad se hace efectiva. Nuestro objetivo ahora es plantear la relación de tal modo que se eviten los extremos de la sumisión de un polo respecto del otro (unidad-iden-

[333] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, pp. 77-78. KRSW Bd. 4 (1997), 80.

[334] *Cf.* Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, pp. 97-98. KRSW Bd. 4 (1997), 104.

tidad) así como también una relación no verdadera (extrinsecismo-diferencia). Para ello, hemos de mostrar el cómo de la relación libre a la hora del encuentro entre ambos.

A juicio de Rahner, para poder probar con asidero que existe libertad en la relación "oyente-palabra revelada" tiene que antes postularse la presencia de la voluntad. Para ello da un paso hacia atrás y vuelve nuevamente al sujeto en cuanto espiritual para encontrar allí el rol que la voluntad juega como garante de la libertad.

> En el fondo de la existencia, en medio de la primera transcendencia hacia el ser, tiene, por tanto, lugar la (necesaria) acción de la voluntad. La apertura al ser para la existencia es efectuada por la voluntad como un momento *intrínseco* del conocimiento mismo.[335]

Como hemos visto, nuestro autor incluye el momento de la voluntad en un ámbito que hasta aquí se había mantenido solamente en el plano de las consideraciones metafísicas-gnoseológicas. De modo que la acción volitiva no es un hecho aislado o agregado, sino que pertenece a la estructura propia del sujeto espiritual. En particular, al momento en que este se dispone a la apertura al ser en general. Recordemos que esta apertura es la que posibilita o fundamenta el carácter relacional del mismo. Con lo cual, si allí mismo se afinca el momento volitivo, que a su vez garantiza que el acto sea libre, se puede definir que la relación entablada con otro diferente de sí por parte del sujeto espiritual es un hecho que surge de una voluntad libre y no de una imposición en virtud de su ser espiritual. De modo que es el planteo de la presencia de la voluntad el que posibilita a su vez la presencia de dos libertades que entran en juego en una relación. Pero antes de seguir profundizando sobre el particular, retomemos la cuestión de la presencia de la voluntad en el momento estrictamente gnoseológico y cuáles son las características propias de su accionar en la relación del sujeto espiritual (ahora oyente) con el ámbito transcendente (palabra revelada).

Por parte del hombre, la voluntad –por tanto, su accionar libre– consiste en el reconocimiento de la presencia de lo absoluto en el

[335] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 124. KRSW Bd. 4 (1997), 130.

dato proveniente de la experiencia que se presenta como contingente, en tanto que este es un dato proveniente del mundo sensible.

> Ahora bien, en el poner como absoluto algo contingente se experimenta la *voluntad*. Tal posición debe ser intrínsecamente algo más que mera comprensión estática, debe ser voluntad. En efecto, el mero comprender en cuanto tal sólo en el objeto mismo puede hallar la razón de ponerse. Mas algo contingente en cuanto tal no tiene en su esencia *quidditativa* ninguna razón de afirmarla absolutamente.[336]

La razón que esgrime Rahner para introducir el voluntario reconocimiento de lo absoluto dentro de un elemento por parte del sujeto radica en una cuestión vinculada con el ser en cuanto ser con una realidad metafísica: no le pertenece de suyo a la esencia de lo contingente la posibilidad de ser canal de expresión de lo absoluto. Si se lee unidireccionalmente la afirmación anterior, se puede inferir erróneamente que el conocimiento de lo absoluto en el dato contingente es sólo una capacidad de la voluntad libre del sujeto (oyente), realidad que ya se ha negado en reiteradas oportunidades. La comprensión no estática (inmediata o, dicho de otra manera, por sí sola impuesta como lo que adviene al reconocimiento del sujeto) de la presencia de lo absoluto, que permite la aparición de la voluntad, al mismo tiempo, a nuestro juicio, es el modo en que también se puede inferir que esa presencia es querida por otro diferente del sujeto, es decir, en este caso, por Dios. Si se evita el modo estático de comprensión de esta presencia se da paso a un posible planteo relacional, donde dos voluntades libres entran en juego.

De modo que, por su parte, desde esta perspectiva, Dios posee también voluntad libre para revelarse como absoluto en el ámbito de lo contingente. Pero volvamos sobre el sujeto y su afirmación de lo absoluto dentro de la contingencia. Una vez supuesta la voluntad del sujeto de esta afirmación, ¿dónde se funda la posibilidad de dicho reconocimiento de lo absoluto dentro del límite de lo contingente, qué es lo constitutivo de su ser en cuanto tal? ¿Dónde funda Rahner la relación entre lo contingente y lo absoluto, la cual es afirmada por la voluntad libre del sujeto? La posibilidad de esta relación es ubicada por nuestro autor en la afirmación voluntaria de lo contin-

[336] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, pp. 123-124. KRSW Bd. 4 (1997), 130.

gente como absoluto por parte del hombre, en tanto que se supone también la afirmación de su pertenencia al ser en general en cada una de estas afirmaciones contingentes. En palabras de Rahner, en cada afirmación contingente "se afirma también la luminosidad del ser".[337] Como ya se ha afirmado en varias oportunidades, cada vez que se pregunta por un ente en particular, se afirma la existencia del ser en general y, con ello, junto con la contingencia de lo particular aparece también la presencia de lo absoluto. Pero la presencia o afirmación de lo absoluto, volvemos a reiterarlo, no puede ser atribuido a un acto intrínseco del conocimiento humano, como ha sido el caso de la afirmación de la contingencia.

Una vez explicitado el rol de la voluntad del sujeto, posemos nuestra mirada sobre el otro polo de la relación. En virtud de lo expresado en el párrafo anterior, se debe reconocer la presencia de otra voluntad libre que ofrezca el carácter absoluto del ser que se experimenta.

> Pero esto quiere decir que esta necesaria afirmación voluntaria hace que lo así afirmado (porque nos lo hemos encontrado y nos ha sido quedado como algo extraño) aparezca como puesto en su contingencia por una voluntad ajena, y así no puede ser concebido sino como la ulterior realización de una libre posición de lo no necesario como absoluto. En efecto, si esta posición no brotara originariamente de una voluntad libre, quedaría suprimida la fundamental luminosidad del ser en cuanto tal.[338]

Hay un juego de dos libertades en el que cada uno se abre al otro: el hombre en cuanto ser espiritual y Dios por medio de la creación, entendida como "la propia acción libre de ese poder que pone esto finito".[339] El hombre en cuanto ser espiritual, por medio de su voluntad libre, reconoce en lo finito contingente y –de acuerdo a su posibilidad de preguntar– la presencia de la apertura a lo absoluto (anticipación). En tanto, Dios, en el momento creador, permite que lo absoluto se deje percibir por medio de la creación, que siempre es contingente.

---

[337] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 125. KRSW Bd. 4 (1997), 130.

[338] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 125. KRSW Bd. 4 (1997), 130.

[339] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 126. KRSW Bd. 4 (1997), 132.

El hombre contingente se abre voluntariamente a lo absoluto y el Dios absoluto permite lo contingente. De modo que en el juego de dos voluntades libres se da una real relación, querida, libre, no impuesta, no necesaria de ambos: el hombre finito y el Dios absoluto.

Aquello que parecía determinado y necesario en el ámbito meramente gnoseológico –remitimos a las consideraciones realizadas en la primera parte de este estudio sobre *Espíritu en el mundo*– se concibe ahora como fruto de un accionar libre de un acto voluntario tanto del hombre como de Dios.

> Pero esto implica que el hombre en su actitud –necesaria y absoluta, en que afirma la luminosidad del ser– frente a su contingencia se afirma como algo puesto voluntaria y libremente por Dios. Se sabe sostenido por el poder *libre* de Dios [puro ser – Rahner]. Pero esto implica que él esté enfrentado con el ser absoluto de Dios en cuanto horizonte último de su "anticipación", no como frente a un ideal inmóvil que, *semper quiescens*, debiera estar siempre a su alcance y su disposición, sino como frente a alguien que es señor libre de sí mismo. Dios es el término a que apunta la "anticipación" del espíritu humano, pero lo es precisamente por el hecho de aparecer como el poder libre frente a lo finito.[340]

Retomemos aquella contraposición entre una relación estática y una relación surgida fruto de dos voluntades. La relación estática supone la posibilidad de relación, de reconocimiento de uno por el otro polo sólo en virtud de sus capacidades y tiende a la aprehensión del otro, a la sumisión del otro dentro de dichas capacidades. En tanto que una comprensión no estática, surgida de la voluntad, por ende de la libertad de ambos polos de la relación, supone siempre la imposibilidad de una comprensión totalmente objetivada por una de las partes. La actualidad y novedad de la relación en cada momento (en otro pasajes de nuestro trabajo se denominó esta realidad como "simultaneidad del proceso gnoseológico") es lo que posibilita la real relación. Una relación entre dos entes libres no estáticos, que no pueden concebirse nunca como objetos, sino como personas autónomas, siempre novedosas, en virtud de su deseo libre de entablar una relación para la cual están capacitados.

---

[340] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 126. KRSW Bd. 4 (1997), 132.

4.2. La lógica del amor como superadora de tensiones

Una vez que ya hemos expuesto y justificado la presencia de dos sujetos libres que son capaces de entablar una relación, no de modo extrínseco, sino fundada en sus condiciones *a priori* (esto es, antes de toda relación posible) debemos analizar junto con Rahner el cómo de esta relación.

A modo de síntesis, pero de igual modo, como base para el planteo del cómo de la relación entre el sujeto que oye (oyente) y la palabra revelada, damos comienzo a este apartado junto con Rahner a partir de la siguiente afirmación fundamental:

> El hombre es el ente que, en virtud de su constitución esencial de espíritu finito, pregunta y debe preguntar por el ser, que se halla ante el Dios libre, cuya libertad afirma en la peculiaridad de su pregunta por el ser y, consiguientemente, debe contar con la libertad divina, con la cual puede Dios descubrir su rostro personal en forma de una revelación de su ser, revelación que no se puede deducir *a priori* desde ningún punto de referencia.[341]

Rahner expone de manera sucinta las aristas más significativas de la relación que nos hemos propuesto analizar. Se afirma la finitud del hombre, la cual no es leída como una carencia, sino como la posibilidad de apertura hacia un otro diferente de sí por medio del preguntar. En el preguntar por un ente particular experimenta su capacidad de apertura al ser en general. Esta experiencia se relaciona de inmediato con la posibilidad real de entablar una relación no extrínseca, sino fundada en sus condiciones *a priori* de conocimiento con una realidad no categorial sino absoluta, paso previo a la posibilidad real de postular una relación con Dios mediante la escucha de la palabra revelada. Ahora bien, esta posibilidad se enfrenta a otra libertad, diferente de la libertad del sujeto que escucha (o conoce) que es la libertad divina. La libertad de un Dios personal, no pasible de ser objetivado dentro de los límites de las estructuras *a priori* del conocimiento humano, pero, no obstante ello, pasible de entrar en un vínculo relacional de modo libre. Este vínculo relacional del su-

[341] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 134. KRSW Bd. 4 (1997), 142.

jeto con una realidad absoluta le reporta al sujeto la constatación de su existencia contingente.

> En conexión con esto se ha mostrado también que en el fondo del conocimiento finito del ser se produce una necesaria aceptación voluntaria de la propia existencia contingente. Al espíritu humano se le descubre el ser mediante –y en– una actitud voluntaria frente a sí mismo.[342]

Esto no ha de ser considerado desde un aspecto negativo, sino más bien como la constatación de que el sujeto no está cerrado, vuelto sobre sí mismo, dependiente de sus propias estructuras, sino que su propia contingencia es la que le permite ser un sujeto relacional, capaz de entrar en relación con otro diferente de sí, sin mella del ejercicio de su libertad, a partir de la comprensión del acto de conocer como un acto de la voluntad.

Pero volvamos al comienzo de nuestras reflexiones. Si bien se ha logrado hacer junto con Rahner una síntesis de la posibilidad de relación de dos sujetos libres, debemos avanzar en la descripción de esta relación al modo que Rahner lo realiza.

La siguiente pregunta que Rahner formula desde el ámbito de la ontología en general devela la complejidad de la problemática de la antropología teológica. ¿Cómo compatibilizar la libertad del hombre y la libertad de Dios cuando ambos polos se relacionan entre sí, sin mengua de ninguna de sus particularidades? ¿Es posible plantear una relación donde puedan coexistir dos polos sin la necesaria sumisión de uno al otro? En nuestro caso, si sólo se considerase la capacidad de objetivación del sujeto, el otro en cuanto otro vería sus posibilidades de comunicación libre menguadas. En sentido contrario, si se enfatizara sólo el aspecto absoluto de la palabra revelada, el polo ocupado por el sujeto contingente se reduciría a una mera enunciación sin mayores determinaciones propias.

Para evitar entonces este tipo de relación descripta entre dos polos, que hemos caracterizado repetidas veces como libres, es lícito entonces preguntarnos junto con nuestro autor: "¿se logra compaginar la contingencia de la existencia humana que el hombre debe

[342] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 134. KRSW Bd. 4 (1997), 142.

necesariamente aceptar y afirmar con la luminosidad del ser en general?".[343]

Rahner fundamenta la libertad del hombre en la posibilidad del retorno sobre sí mismo. ¿Pero no pierde posibilidad de relación? Si se funda la libertad en lo que otras veces ha postulado como *reditio in seipsum*, ¿no damos con tierra con toda posible relación de dos sujetos libres?

> El conocimiento es el fondo un estar consigo del ente en su ser. Por consiguiente, cuando el ente está perfectamente consigo, se da conocimiento perfecto y acabado. Así pues, cuando llega a su término la toma de posesión de sí mismo, se realiza también plenamente la esencia del conocimiento. Ahora bien, la acción libre, en su esencia primigenia, no consiste tanto en la posición de algo otro, de algo extraño, de una obra que se contraponga como algo distinto a la acción misma, sino que es más bien realización de la *propia* esencia, toma de posesión de uno mismo, de la realidad de su propio poder creativo sobre sí mismo. Es, por tanto, un venir a uno mismo, un estar consigo mismo. La acción es posición libre, original, indeducible, pero no es algo que, al que la conoce *en la posición misma*, se le ofrezca como algo otro, sino que en el fondo es el actuante mismo. Y por esto es luminosa *para él mismo*, siendo en cambio oscura para *otro* que no puede asistir a la posición de la acción, sino únicamente hallarse con la acción ya puesta.[344]

A juzgar por el párrafo anterior, no cabe duda de que no se podría postular relación alguna por parte del sujeto si se considera que el estar consigo mismo es la toma de posesión de uno mismo. Y más aún, esta posesión libre no incluiría ni siquiera la presencia o aceptación de un otro distinto de sí, sino la propia posesión del sí mismo. Dicho en palabras sencillas, el párrafo anterior es la descripción del sujeto a partir del proceso gnoseológico que hace énfasis en el momento de mayor identidad del sujeto consigo mismo, donde no queda espacio alguno para la postulación del momento de la diferencia real que permitiría una posible relación con un otro diferente de sí.

---

[343] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 137. KRSW Bd. 4 (1997), 146.

[344] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 139. KRSW Bd. 4 (1997), 148.

Pero debemos recordar que hemos comenzado estas reflexiones con la pregunta por cómo compaginar la contingencia de la existencia humana, en la cual se encuadra el proceso gnoseológico antes descripto, con la luminosidad del ser en general.

No es de extrañarnos que Rahner, en su empresa de relacionar al sujeto trascendental con la experiencia de la acción divina, se retrotraiga al momento de mayor identidad del sujeto, de mayor retorno sobre sí mismo, para allí encontrar los elementos que fundamenten y permitan una relación real no extrínseca con la alteridad. Este caso no será la excepción. Rahner retorna a la descripción del momento de plena autoposesión libre del sujeto de sí mismo, al culmen de la *reditio in seipsum*, para fundar allí el cómo de la relación entre el oyente de la palabra y la palabra revelada, que es la problemática que en este momento nos ocupamos junto con él de describir.

Hasta ahora hemos dicho que por parte del sujeto se da una plena posesión de sí libre en el momento del retorno sobre sí mismo, en el que no tiene en cuenta la presencia de un otro en cuanto otro.

Pero cuál es el planteo que Rahner ofrece para aun en esa circunstancia, tan fundante del sujeto en cuanto tal, en el contexto de la explicitación más clara de su accionar libre, poder así postular una posible relación con un otro en cuanto otro, y nada menos si ese otro es considerado como el absoluto trascendente.

Al igual que ha hecho con el sujeto, Rahner recurre a una descripción de corte trascendental del absoluto trascendente, para desde allí encontrar caminos que permitan la postulación de una relación real entre dos polos que se han de presentar siempre como libres, y no requiriendo que esta relación sea necesaria, sino que en todo momento sea considerada en su real gratuidad, más allá de las capacidades transcendentales del sujeto para acceder a la misma.

Analicemos entonces el otro polo de la relación: lo absoluto, Dios y cómo desde esta descripción se funda la posibilidad de la misma.

> Lo infinito tiene, pues, su fundamento en la acción libre y luminosa de Dios. Ahora bien, la acción libre que está consigo es *amor*. En efecto, el amor es la voluntad iluminada hacia la persona, la afirmación voluntaria de esta en su singularidad irrepetible e indeducible. Pero esta voluntad es la que actúa

> Dios en la posición de un ente finito. Porque con ello se quiere a sí mismo en su libre poder creador.[345]

Si parafraseamos a Rahner en la descripción del sujeto que hace en el momento del retorno sobre sí (*reditio in seipsum*) como la plena posesión de su ser libre y lo aplicamos a la descripción anteriormente citada, podemos decir que aquí se describe la *reditio* del ser absoluto. Y en tanto que es un ser absoluto no contingente, esta posesión de sí es total, absoluta, plena luminosidad, en la que asume a todos los posibles seres contingentes. Ahora bien, este asumir de los mismos es una posesión en el amor. La plena autoposesión de Dios es una acción de amor, y en virtud de ese amor, otorga mediante el acto creacional la posibilidad de ser a todo ente finito. De modo que es el amor el que permite que en cada acto contingente operado por el sujeto, que supone un retorno sobre sí, se perciba como un ser libre, capaz de actos libres.

Y en cuanto se postula el amor como el elemento distintivo de la plena autoposesión luminosa de Dios, en cuanto absoluto no contingente, no se puede sino postular al mismo tiempo que este otorgamiento de ser a los seres particulares es desinteresado, deseado y fundamentalmente gratuito.

> Así pues, por cuanto Dios en el amor a sí mismo ama libremente como poder que pone lo finito, amando comprende a lo finito mismo. En este amor también lo puesto, el efecto de la acción, es elevado a la luz del ser. Porque Dios ama lo finito, y en cuanto ama, tiene este su participación en la luminosidad. Así y solamente así. Sólo en la lógica del amor llega la lógica a comprender la libertad del ser.[346]

Llegamos aquí al centro de la descripción del modo de la relación que nos habíamos planteado al comienzo de este apartado. La relación entre dos polos que se reputan como libres sólo se puede comprender desde la lógica del amor.

Ahora bien, por parte del polo concerniente a Dios, hemos visto que Rahner caracteriza a ese vínculo relacional desde el amor, en el

---

[345] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, pp. 140-141. KRSW Bd. 4 (1997), 150.

[346] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 141. KRSW Bd. 4 (1997), 150.

deseo desinteresado de otorgamiento de ser a todas los sujetos contingentes, y en cuanto estos participan del ser de modo contingente y por medio esta participación son capaces de efectuar un retorno sobre sí que los abstrae de los entes contingentes para experimentar la posesión, claro que no plena, del ser, junto con su autoposesión en la cual experimentan su condición de ser libre.

Resta exponer qué connotación adquiere el amor en cuanto característica fundamental desde la cual se plantea la relación, desde la perspectiva del hombre. De acuerdo a Rahner, en el polo correspondiente al sujeto (al oyente de la palabra) el amor se manifiesta como anhelo o deseo voluntario de lo trascendente.[347]

Aquí se da un paso más respecto a aquello que fue descripto en *Espíritu en el mundo* sobre la dinámica gnoseológica del sujeto. Rahner complementa la mera mecánica cognoscitiva con la que hasta ahora había descripto la *reditio in seipsum*, agregando el dato del deseo y la voluntad en el contexto de una relación basada en la lógica del amor.

> Pero con esto queda dicho que el hecho de hallarse el hombre ante Dios, que tiene lugar en el conocimiento humano y que constituye la esencia del hombre como espíritu, lleva implícito cierto amor a Dios, como momento intrínseco de este mismo conocimiento.[348]

Cabe aquí hacer una explicitación más detenida del modo como Rahner supone la presencia del amor, en el polo correspondiente al sujeto que conoce, porque aquí, a nuestro modo de entender, se ubica la piedra basal para el pensamiento rahneriano, en la cual se intenta superar todo tipo de relación no real (extrínseca) entre el sujeto contingente y el Dios absoluto, entre el oyente de la palabra y la palabra revelada.

Para ello, hagamos un pequeño resumen de lo expuesto hasta ahora. En primer lugar se ha descripto a Dios, en tanto absoluto, como la posesión plena de ser, como la plena luminosidad del ser. Esto supone la plena autoposesión de sí mismo por parte de Dios, dato que deja de lado cualquier tipo de posibilidad de contingencia

---

[347] *Cf*. Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 142. KRSW Bd. 4 (1997), 152.

[348] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 142. KRSW Bd. 4 (1997), 152.

propia, y que por el contrario pone todos los entes y acciones contingentes.

En segundo lugar, hemos descripto junto con Rahner que esta plena autoposesión de sí por parte de Dios, como amor, como el deseo de otorgamiento de ser a todos los entes o acciones contingentes, otorgamiento que se hace efectivo por medio de la creación, supone que en el polo del sujeto contingente el amor juega también un rol significativo, en cuanto receptor de ese amor como ser creado.

Ahora, cuál es el rol que asume el amor en el polo del sujeto. Dos elementos fueron mencionados a la hora de describir al sujeto, que vale la pena volver a enumerar para tomar mayor conciencia de por qué el sujeto podría entablar una relación de amor con lo absoluto.

En primer lugar se ha mencionado el deseo de lo trascendente por parte del sujeto. Este deseo fue descripto en su momento como la constatación por parte del mismo de su propia contingencia manifestada en su capacidad de preguntar. La capacidad de pregunta, dentro del ámbito gnoseológico, introducía, por un lado, la constatación de la contingencia del sujeto (pregunta sobre algo que no posee), como ya hemos dicho, pero por otro lado se presentaba como la posibilidad de apertura a lo trascendente, como la puerta de acceso a la constatación de su pertenencia al ser en general (si el sujeto tiene capacidad de preguntar por el ser de las cosas, supone que de algún modo participa de aquello sobre lo cual es capaz de preguntar).

A lo anterior, se le ha agregado que este retorno sobre sí mismo es un acto libre de la voluntad, y la constatación de su contingencia y apertura al ser en general que simultáneamente se da, se describe como deseo. Los conceptos de voluntad libre y deseo han sido el prolegómeno para la postulación de una relación entre ambos polos desde la clave del amor.

Si el retorno del sujeto sobre sí mismo, su autoafirmación libre, tiene su comienzo en un deseo de trascendencia que encuentra su fundamento en un ser absoluto que se describe como amor, no podemos dejar de afirmar junto con Rahner que

> El amor a Dios no es algo que sólo posteriormente a su conocimiento pueda según los casos producirse o no, sino que como

> momento intrínseco del conocimiento es no menos condición que fundamento de este.[349]

De este modo agrega a lo propio de la *reditio in seipsum* un elemento que permite la relación, que es el deseo de lo absoluto entendido como el amor a Dios. Al postular en el mismo momento del retorno del sujeto sobre sí mismo (momento de mayor identidad) el amor a lo absoluto, Rahner vuelve a abrir ese retorno a una posible relación libre.

Ya habíamos mencionado en el final de la parte primera de nuestra investigación (el hombre como corazón – el hombre como símbolo) que el retorno sobre sí por parte del sujeto no es un retorno cerrado, que hace de él un sujeto alienado, sino el retorno sobre sí de un sujeto que es, desde el momento intrínseco en que se erige como sujeto, relacional. Aquí, desde la perspectiva de la voluntad libre motivada en el amor, se hace énfasis una vez más en que tanto el sujeto que conoce como el sujeto que escucha una posible revelación, aun en el momento de mayor identidad, sigue siendo un sujeto capaz de relación.

> Así pues, si para nuestra analítica de la estructura fundamental del hombre había resultado [...] que el hombre es el ente que se halla ante el Dios libre, el Dios de una posible revelación, y que esta posición la adopta por una actitud voluntaria (y hasta necesaria) para consigo mismo, ahora se ha mostrado que esta actitud para consigo mismo encierra en el fondo una actitud para con Dios.[350]

La simultaneidad que hemos descripto entre el dato sensible y el acto de objetivación en el momento del conocer ahora se da entre el conocimiento y el amor. Hemos de notar una vez más que es el movimiento relacional entre dos polos que permiten siempre la relación. No se puede describir una relación como suma de partes en una línea temporal, sino que se deben asumir como elementos de una situación de simultaneidad, que sólo a los efectos de su descripción y análisis son separados y leídos de forma particular, pero

---

[349] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 142. KRSW Bd. 4 (1997), 152.

[350] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 142. KRSW Bd. 4 (1997), 152.

dentro del proceso de oír-ser escuchado no pueden ser sino comprendidos en su simultaneidad.

> En el centro y núcleo del conocimiento se halla el amor, del que vive el conocimiento mismo. Esto no quiere decir que al conocimiento le preceda propiamente un impulso ciego, sino que el conocimiento y el amor, tanto en último como en primer término, en definitiva como originariamente, constituyen la actitud fundamental, una y constantemente total, del ser humano uno, de modo que cada momento no se puede comprender, ni al final ni al principio, sino se lo comprende como transformándose en el otro, si no se lo aprehende comprendiéndolo en sentido del otro.[351]

La vinculación que se ha trazado entre el conocimiento y el amor, como ya hemos dicho, es la piedra basal desde donde se ha de postular una relación real entre el oyente de la palabra y la palabra revelada. La posibilidad de conocer al otro, por medio de la estructuras gnoseológicas planteadas, donde se da en un primer momento la salida del sujeto hacia el dato aportado por la sensibilidad, para luego proceder a un retorno sobre sí, en el cual experimenta su propia identidad libre, al ser entendido desde la clave del amor muestra su constitución eminentemente relacional. Porque la comprensión del otro en cuanto otro no es una mera subjetivación dentro de las capacidades propias trascendentales del sujeto, sino que es una aprehensión en el sentido de la búsqueda de comprensión del otro, es una transformación en el otro. Esto sólo se puede dar siempre y cuando se afirme, tal cual lo hace Rahner, que lo que permite el ya tantas veces mencionado retorno del sujeto sobre sí es su participación en el ser. Ahora bien, esta participación sólo es posible dado que Dios asume en su ser absoluto todo ser contingente, y como ya se ha dicho, otorga esa posibilidad por medio de la creación.

De modo que, en el momento de conocer, se da un juego de dos voluntades libres que desean entrar en relación y en la que cada uno de los polos se realiza en su esencia más profunda, lo que

> significa en definitiva que el conocimiento y la voluntad, aun manteniendo su diversidad en cuanto al concepto, sólo se han

[351] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 143. KRSW Bd. 4 (1997), 152.

> de comprender, cada uno en su propia esencia, como momentos intrínsecos del ente en cuanto este "es" ser.[352]

4.3. La aparición de la dimensión moral y su vinculación con el acto libre. Elementos que contribuyen a un modo adecuado de relación

De acuerdo a las consideraciones que hasta ahora se han hecho, la libertad del sujeto durante el acto de conocer, que sirve de base para que este sujeto se transforme en oyente, se ha fundado en la postulación de la acción de la voluntad. El acto de conocer por parte del sujeto es un acto que implica su voluntad libre en cuanto está motivado por un deseo de transcendencia. La formulación anterior entendemos que requiere de caracterizaciones más precisas, que vinculen el propio actuar del hombre y el deseo de lo trascendente. Para ello, asumiremos el aspecto moral. Hemos de asumir este concepto bajo dos concepciones: una en cuanto que juzga un comportamiento en tanto reprochable o no y la otra en cuanto expone un modo de relación no estrictamente causal.

La pregunta que se debe aquí responder es dónde se hace efectivo el ejercicio de la libertad del sujeto que conoce, o bien, en este caso, del oyente de la palabra. ¿De qué modo el sujeto actúa o efectiviza de manera libre el deseo de trascendencia que se ha postulado como el comienzo del proceso gnoseológico que culmina con la afirmación de Dios en tanto dador de ser a los seres contingentes a partir de su ser absoluto? A juicio de Rahner, existe una relación entre el acto de conocer y el modo como el hombre lleva adelante su propia existencia, la cual es la constatación del ejercicio de la libertad del sujeto en el proceso cognoscitivo ya tantas veces descripto.

> La verdad del conocimiento de Dios en la forma en que uno conoce a su Dios depende siempre también del orden de su amor o de su desorden. No es que el hombre en un principio conozca a Dios de forma "neutral" y sólo después delibere sobre si ha de adoptar para con Él una actitud de amor u odio. Tal conocimiento neutral e imparcial, tal "objetividad" es una peligrosa abstracción de los filósofos, o se hace en la presu-

[352] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 143. KRSW Bd. 4 (1997), 152.

> posición de que el orden del amor en el hombre es siempre recto, es decir, conforme con el orden necesario del amor, que subsiste siempre, puesto por Dios, en las profundidades de la existencia humana.[353]

La fundamentación que Rahner hace de la relación entre el oyente de la palabra y la palabra revelada desde la lógica del amor –a partir de las capacidades gnoseológicas del sujeto (*reditio*) y la transposición de ese mismo esquema al polo divino (luminosidad plena del Dios absoluto)– carecía a nuestro juicio de una explicitación más clara de la posibilidad del ejercicio de la libertad por parte del sujeto.

La libertad del polo divino se hacía patente en el deseo de donación de ser a los seres contingentes. La identidad propia de Dios en tanto poseedor del ser en su totalidad no es una aprehensión de esa totalidad para sí, sino que consiste en la plena donación a los entes particulares por medio de la creación. En ese contexto, y en virtud de esta pertenencia al ser en general, el sujeto particular experimentaba dentro del límite de su contingencia un deseo de lo absoluto, que en cuanto estaba fundado en un acto de amor también se entendía tal apertura como un modo de respuesta amorosa a este fundamento.

Ahora bien, restaba considerar si el sujeto, en uso de esta libertad, podía rehuirse al ejercicio pleno de ese deseo de trascendencia, o bien, a pesar de juzgar el retorno sobre sí como un acto volitivo, no estaba de algún modo predeterminado de antemano por su pertenencia al ser en general.

Para dar una respuesta adecuada a este interrogante, el mismo Rahner, que basó en gran parte su esquema para fundar una relación real entre el sujeto y otro en cuanto otro abrevando de las condiciones transcendentales del mismo para tal empresa, hecho que sin lugar a duda se inscribe en el ámbito de la filosofía, se despega ahora del mismo, juzgándolo abstracto, y asume que el conocimiento del sujeto no es pasible de ser descripto de un modo neutral.

Si no se puede hacer una abstracción que ofrezca un modelo neutral de todas las experiencias particulares de los sujetos en su modo de experimentar su deseo de apertura a lo trascendente, se está afir-

---

[353] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 149. KRSW Bd. 4 (1997), 160.

mando que la relación entre el sujeto contingente y el Dios absoluto debe ser entendida en su particularidad y originalidad. Si bien ahora no es el momento de desarrollarlo con detalle, queremos hacer mención de que para un enfoque fenomenológico de la relación será de vital importancia un análisis que asuma el hecho de que la relación entre Dios y el hombre se da de suyo en la historia y no como fruto de una deducción *a priori.*[354] Si bien se ha podido inferir y describir la potencialidad de relación del sujeto con lo trascendente, la inclusión de la lógica del amor a esta relación le ha impreso una nueva dimensión, la cual podríamos denominar como relación particular.

Esta particularidad en la relación de cada sujeto, no abstracta y neutral, obliga a posar la mirada sobre el comportamiento libre del sujeto respecto de esta posibilidad de relacionarse con el ámbito trascendente. Si bien el amor divino, manifestado en el otorgamiento del ser a todo sujeto particular, persiste más allá de todo comportamiento humano, la aceptación de esta donación u otorgamiento y la respuesta a la misma requiere de una determinada actitud por parte del sujeto, que puede ser ordenada o no a ese amor ofrecido.

Vemos una vez más que Rahner ubica la posibilidad o no de la relación, en este caso, no en un segundo momento extrínseco, sino que recurre una vez más a la simultaneidad del acto de conocer. En las condiciones transcendentales del sujeto, se ubica la posibilidad de una no respuesta, o dicho en palabras de Rahner, de una respuesta referida en el orden del amor. De modo que "el conocimiento concreto de Dios está en todo caso determinado de antemano por el modo como el hombre ama y valora las cosas que se le ofrecen".[355]

Si el accionar particular de cada sujeto condiciona la verdad del conocimiento divino y, por ende, su relación con él, es de esperar que Rahner recurra al aspecto moral para describir este comportamiento.

> La apertura hacia Dios se ha mostrado ser una cuestión moral del hombre. El conocimiento de Dios, si se lo considera como un acaecimiento en el hombre real, es intrínsecamente un pro-

[354] A esta temática en particular nos abocaremos en el cuarto capítulo de la presente tesis.

[355] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 149. KRSW Bd. 4 (1997), 160.

> blema moral o, mejor dicho (puesto que se trata de una decisión con respecto a Dios), un problema religioso.[356]

Asumimos con Rahner que la respuesta obediente a Dios, leída desde esta perspectiva, es una cuestión moral, con lo cual se afirma del mismo modo que el sujeto que conoce, o bien el oyente de la palabra, es realmente libre de responder o no la invitación de entablar una relación con Dios. Y esto se afirma sin perjuicio y más allá de sus capacidades trascendentales para ello y de la constatación de que Dios funda la relación por medio de una donación amorosa de ser en el momento creacional que se hace efectivo y patente en cada acto del sujeto en cuanto percibe su pertenencia al ser en general por medio de la *reditio*.

Pero junto con lo expresado anteriormente por Rahner, deseamos también notar una segunda acepción de la relación moral, en contraposición a causal.

Una relación de tipo causal remite a que el resultado está vinculado indefectiblemente a la causa que lo produce. En una relación de tipo moral, en tanto, el resultado no está vinculado obligadamente a la causa que lo produce, sino que median otros factores propios de la libertad para que de una causa se dé tal o cual resultado. Este segundo modo de relación bien se puede aplicar a la relación entre el sujeto contingente y Dios en cuanto ser absoluto, entre el oyente y la palabra revelada.

Si bien Dios, en cuanto que posee la plena luminosidad del ser, funda a todos los seres particulares en un acto de amor, esto no implica suponer una respuesta de tipo causal por parte del sujeto, sino moral.

> El hombre presta oído al habla o al silencio de Dios en el grado en que con un libre amor se abre a este mensaje del habla o del silencio de Dios. Oye, además, este mensaje del Dios libre cuando no ha estrechado con un amor torcido el horizonte absoluto de su apertura hacia el ser en general, y así no ha quitado anticipadamente a la palabra de Dios la posibilidad de expresar lo que al Dios libre pueda placer decirnos y la ma-

[356] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 151. KRSW Bd. 4 (1997), 162.

> nera como quiere salirnos al encuentro o como quién quiere presentársenos.[357]

A modo de síntesis, podemos afirmar junto con Rahner que la mera posibilidad de escucha de la palabra revelada por parte del oyente (que se ha explicitado bajo el nombre de *potentia oboedientialis*) no supone sin más una mecánica de respuesta en el orden de la causa eficaz, sino en el orden de la causa moral. Esto significa que entra en juego el ejercicio de la voluntad libre.

4.4. Un modo gráfico de representar la relación

Para graficar el modo como Rahner entiende que debe ser la relación estudiaremos el vínculo entre el sacerdocio y la poesía, entre un sacerdote y un poeta. Más allá del análisis del caso particular, descubriremos elementos que describen una relación entre el oyente de la palabra (sujeto contingente) y la palabra revelada (Dios absoluto).

En primer lugar, Rahner describe la relación entre el sacerdote y la palabra que debe predicar. El sacerdote "no se predica a sí mismo ni al hombre, sino a Dios, al Dios-hombre; y con palabra divina, no meramente humana",[358] y dicha predicación no puede sino involucrar toda su existencia porque "al pronunciar las divinas protopalabras, no le es lícito quedarse en bronce que suena y címbalo que retiñe (altavoz que berrea, diría hoy San Pablo)".[359]

Frente a la palabra revelada que en virtud de su tarea el sacerdote ha de predicar surgen dos elementos de suma importancia para nuestro estudio. El primero es que existe una real diferencia entre la palabra revelada y el sacerdote. El sacerdote (y podemos sin problema decir: todos los oyentes de la palabra, todos los creyentes) no predica su propia palabra, no crea un mensaje propio, no transmite un mensaje elaborado en el marco de sus capacidades propias (*potentia*), sino que predica palabras reveladas (protopalabras).

---

[357] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, pp. 151-152. KRSW Bd. 4 (1997), 162.

[358] Karl Rahner, "Sacerdote y poeta", p. 347. KRSW Bd. 12 (2005), 434.

[359] Karl Rahner, "Sacerdote y poeta", p. 347. KRSW Bd. 12 (2005), 434.

Si nos remontamos a la estructura trascendental del sujeto que ya hemos estudiado, lo que aquí se afirma no es otra cosa que la revelación no puede ser nunca un elemento fundado por el mismo, sino que por medio de sus estructuras trascendentales es capaz de recibir un mensaje sobrenatural, de poder comprenderlo y transmitirlo.

El segundo elemento que deseamos enfatizar respecto de la cita anteriormente mencionada es que el compartir el mensaje revelado requiere del sacerdote un comportamiento específico. En palabras de Rahner, parafraseando a San Pablo, el sacerdote no puede ser indiferente. Rahner va más allá de la mera no posibilidad y plantea la ilicitud de una no respuesta a esta palabra. Esta situación nos retrotrae sin más a nuestro apartado en el que hemos analizado que la respuesta del sujeto frente a su horizonte infinito nunca ha de ser neutral, por ello es siempre un acto moral, y en cuanto se realiza frente a Dios, como quien posee el ser absoluto, la respuesta es siempre un acto religioso.

Ahora bien, durante todas nuestras reflexiones hemos hecho el esfuerzo de mostrar una relación adecuada entre el oyente de la palabra y la palabra revelada, y hemos concluido que en cada acto libre del sujeto se da una afirmación libre y voluntaria de lo absoluto.

¿Cómo entiende Rahner esta relación no extrínseca en el contexto de la relación particular que nos ocupa? "De todo ello –que habría que puntualizar más por menudo– se concluye que la palabra sacerdotal, con ser tan de Dios y no del sacerdote, exige que este la diga *con su propia existencia*."[360] De modo que existe una intrínseca relación entre el modo de existencia particular del sacerdote y, podríamos decir, la eficacia[361] de su predicación. En el modo en que el sacerdote y toda la Iglesia asumen su existencia, se materializa su respuesta particular a la invitación libre que Dios le hace por medio de su palabra. La mutua referencialidad entre el obrar y el predicar a la que se hace referencia se manifiesta con mayor claridad desde una perspectiva negativa. ¿Qué sucedería "si la Iglesia en su tota-

[360] Karl Rahner, "Sacerdote y poeta", pp. 348-349. KRSW Bd. 12 (2005), 435.

[361] Léase Karl Rahner, "Sacerdote y poeta", p. 348: KRSW Bd. 12 (2005), 435. Allí no se niega la eficacia del sacramento *ex opere operato*, pero se invita a vincular el comportamiento existencial del ministro respecto de la palabra predicada y de los sacramentos celebrados como elemento central de la eficacia y de los frutos de la predicación.

lidad se apartara de la caridad y de la santidad? ¿Sería esto indiferente para la predicación y los sacramentos?".[362] Aquí concurren dos elementos que, si no se explican en su justa medida, harán de la relación que nos ocupa una relación o bien totalmente extrínseca, o bien de sumisión de un polo respecto del otro.

Una relación extrínseca se daría en tanto que no importase la existencia del sacerdote particular, o bien de la totalidad de la Iglesia, para la predicación de la palabra revelada. La eficacia de la palabra por sí sola daría sus frutos, más allá de las acciones particulares de los oyentes de dicha palabra en virtud de que una proposición verdadera[363] no puede volverse falsa, a pesar de quien la exprese. Desde esta perspectiva, la palabra revelada desdeñaría el accionar de los sujetos particulares, manteniendo una relación totalmente extrínseca respecto de ellos. En cambio, una relación de sumisión se daría en cuanto sólo la palabra revelada hallara caminos de expresión en una existencia particular, siempre y cuando esta esté totalmente ordenada hacia ella, sólo cuando existiese perfecta unidad entre palabra revelada y existencia particular, no dando lugar al momento de la diferencia que toda relación requiere.

Dicho lo anterior, ¿cómo ha de ser el modo adecuado de relación entre ambos polos?

> Pues si el sujeto propio de la predicación de que aquí venimos tratando es la Iglesia, la santa, con santidad que se apoya en la infrustabilidad predestinante de la gracia divina –que no quita la libertad, sino que la libera–, y si esta palabra de la Iglesia es la ofrenda, la verdad del amor –libre, absolutamente abierto– de Dios, no puede ser falsa, creo yo, la conclusión: esta palabra tiene que ser dicha en la caridad, con existencial aceptación amorosa; Dios sólo puede confiarla a la esposa amante y santa de su Cristo.[364]

Para responder a nuestra preguntar anterior, Rahner se vale de una realidad del campo de la teología y no de la filosofía. Si la gracia divina (Dios absoluto), quien funda la relación, lo hace desde el

---

[362] Karl Rahner, "Sacerdote y poeta", pp. 348-349. KRSW Bd. 12 (2005), 435.

[363] *Cf*. Karl Rahner, "Sacerdote y poeta", p. 349. KRSW Bd. 12 (2005), 436.

[364] Karl Rahner, "Sacerdote y poeta", p. 349. KRSW Bd. 12 (2005), 436.

amor (otorgamiento del ser desde la lógica del amor), se supone que la respuesta ha de darse también desde esa lógica. Una existencia vivida desde la caridad es el modo privilegiado de la predicación de la palabra revelada como forma de respuesta libre y voluntaria frente a una invitación que también es libre y gratuita. Por tanto, existe una relación en el orden de la causalidad moral (como contrario a causalidad eficaz). Si bien ya se ha manifestado anteriormente, la dimensión moral aquí no se entiende en cuanto concepto normativo de las acciones particulares donde se inscribe la relación entre el sacerdote y la palabra revelada, sino como contraposición a la relación causa-efecto.

Hasta ahora, si bien hemos descripto la relación entre el sacerdote en cuanto predicador de la palabra y cómo debe hacer propia esta palabra en su existencia para que esta sea ofrecida en toda su potencialidad, no se ha dicho aún por qué Rahner recurre a la figura del poeta para graficar el modo como el sacerdote ha de apropiarse de esta revelación.

> el poeta llama al sacerdote. Las protopalabras que el poeta dice son palabra de anhelo. Nos hablan algo plástico; concreto, denso; lo plástico irrepetible que apunta más allá de sí, lo próximo que acerca la lejanía. Sus palabras son cual puertas, bellas y firmes, claras y seguras, pero puertas abiertas a lo infinito, sin medida. Llaman lo innominado, se alargan a lo inasible. Son actos de fe en el espíritu y en la eternidad, actos de esperanza en una plenitud que ellas no pueden darse a sí mismas, actos de amor a los bienes desconocidos.[365]

A juicio de Rahner, es el poeta quien mejor grafica la relación intrínseca entre el contenido del mensaje y el modo de expresarlo. Rahner entiende que el poeta es quien es capaz de unificar relato con realidad, de unificar palabra declamada con su comportamiento existencial, es el poeta quien mejor expresa el contenido más profundo de una palabra pronunciada. Es por ello que sugiere que el sacerdote ha de ser también en cierto sentido poeta. Notemos que aquí aparece nuevamente el término "protopalabra" con que el mismo Rahner ha descripto la palabra revelada. La protopalabra (tal como corazón) va más allá del significado literal e invita al creyente

[365] Karl Rahner, "Sacerdote y poeta", p. 353. KRSW Bd. 12 (2005), 439.

a adentrarse en una realidad trascendente, que por un lado es capaz de comprender, pero por otro se ve cuestionado en su propia capacidad de objetivación. El poeta, en cuanto proclamador de protopalabras, se erige como modelo para el sacerdote, en tanto que está invitado a proclamar una palabra que no le es propia, pero al mismo tiempo que la puede comprender, no se la puede apropiar, sino que esta le abre camino hacia la trascendencia, a él mismo y a quienes predican dicha palabra. "Su palabra está, pues, invocando otra palabra: la que da respuesta, la palabra operante que sacia los anhelos, la palabra de Dios."[366]

Para culminar este apartado en el que hemos intentando ejemplificar un modo correcto de relación, nos valdremos nuevamente, junto con Rahner, de la estructura trascendental (en particular, de *la reditio in seipsum*) del sujeto para mostrar el origen de la comparación que hemos presentado.

Primero ofrecemos el caso en el que no opera la *reditio in seipsum*, en el que no se da plena autoposesión del sujeto y la consiguiente experiencia de su pertenencia al ser en general (a Dios en cuanto dador de ser).

> En no pocos bronces que suenan y címbalos que retiñen han clamado palabras que penetraron los corazones como espadas de dos filos en testimonio de que Dios sigue siendo Dios, vencedor incluso en la impotencia de la palabra humana. Con ello no se niega, sino que se pone más en claro, que la palabra de Dios en boca de un sacerdote sin fe y sin caridad es un juicio más espantoso que toda mera versificación y lírica verbosidad en boca de esos "poetas" que no son tales, que carecen de protopalabras, palabras del corazón.[367]

El sacerdote, en este caso, no ha hecho, podríamos decir, la apropiación de la palabra revelada por medio de la *reditio*, sino que expresa algo que no ha sido incorporado a su ser en cuanto ser de sujeto, predica algo que se ubica por fuera de su estructura, que si bien es verdadero en cuanto contenido, le es extrínseco en cuanto a su existencia. En sentido contrario, en cuanto encarna a la figura

[366] Karl Rahner, "Sacerdote y poeta", p. 354. KRSW Bd. 12 (2005), 440.

[367] Karl Rahner, "Sacerdote y poeta", p. 345. KRSW Bd. 12 (2005), 432-433.

del poeta, la predicación del sacerdote, a juicio de Rahner, adquiere total plenitud. A saber:

> Cuando un poeta habla –auténtico poeta a quien, como dice Goethe, un dios ha concedido poder expresar su dolor, al paso que los demás enmudecen en su tortura y en su dicha– experimenta, el venturoso goce –y peligroso, enormemente peligroso– de la identificación, aunque sólo estética, entre su ser y su conciencia. Es el placer de la identidad, de la vuelta sobre sí mismo –la *reditio* completa *in seipsum*, como diría santo Tomás–.[368]

Aquí también se recurre a la *reditio in seipsum* como el modo más acabado de la plena posesión del ser por parte del sujeto, y de modo simultáneo, de la afirmación de su dependencia del ser absoluto. En este caso, en la plena posesión de su existencia y en simultaneidad con la entrega amorosa al Dios que le revela su palabra, el sacerdote, hecho poeta, realiza en plenitud su existencia y su misión.

5. El ámbito propicio de la relación

5.1. Características de la revelación divina en la historia

Hasta aquí nuestro intento ha sido explicitar la relación entre oyente de la palabra y palabra revelada describiendo ambos polos, enfatizando las características de los mismos que permiten y facilitan la relación. Luego hemos desarrollado cuatro modos posibles de relación entre ambos polos. Sólo nos falta describir, siguiendo a Rahner, el lugar donde se hace presente el libre mensaje de Dios y, por ende, el oyente puede acceder a él. Rahner ofrece la descripción de este lugar en la cuarta parte de *Oyente de la palabra*. Muchas de las consideraciones que allí se detallan ya han sido ofrecidas en los capítulos anteriores, y ya las hemos comentado.

Sólo deseamos ahora hacer foco sobre dos elementos que a nuestro juicio le aportan nuevos elementos a la relación oyente-palabra revelada: el concepto de fenómeno (concepto que *a posteriori* en

[368] Karl Rahner, "Sacerdote y poeta", p. 346. KRSW Bd. 12 (2005), 433.

nuestro estudio adquirirá un rol preponderante) y, por otro lado, por qué la palabra es el medio adecuado por el cual la revelación puede hacerse presente en la historia.

5.2. Fenómeno (Erscheinung)

Dado que el sujeto se encuentra dentro "del espacio" categorial y desde ese lugar es capaz de una revelación sobrenatural, se ha de encontrar el modo de vincular los dos planos para que exista una posible revelación. El punto de partida es una vez más la constatación de que todo conocimiento posible de la trascendencia no puede darse sino por medio del acceso al dato sensible. "El hombre sólo tiene su trascendencia, su mirada dirigida al ser en general, en cuanto y por cuanto es conocimiento receptivo. Pero el conocimiento receptivo se ha demostrado ser un conocimiento intrínsecamente sensible. Por consiguiente, el hombre sólo tiene noticia del ser en general por cuanto y en cuanto conoce de forma sensible."[369] Por eso hemos insistido junto con Rahner en explicar que toda la estructura gnoseológica del sujeto trascendental comienza a partir del dato sensible, y sólo a partir de él comienza el proceso de retorno sobre sí (*reditio*) que culmina con la experiencia de su pertenencia al ser en general. Asumido el dato de la fe, esta pertenencia al ser en general puede ser entendida como la experiencia de ser fundado por un Dios absoluto que entrega el ser a los entes contingentes en acto libre de amor. "El hombre únicamente tiene la posibilidad de una 'introversión' que le manifieste el ser y en él a Dios en la 'extraversión' hacia el mundo del que forma parte (*Mitwelt*) y que al mismo tiempo le rodea como su mundo ambiente (*Umwelt*)."[370] Rahner afirma que la puerta de acceso a la trascendencia divina es el contacto con los entes particulares que se presentan en el mundo. Ahora bien, recordemos que este proceso ha sido en varias ocasiones descripto como simultáneo. De modo que en el marco de su finitud se hace presente el dato trascendente de manera concomitante y atemática, facilitando así el acceso a una realidad que de otro modo le sería totalmente extrínseca. El sujeto no debe poner entre paréntesis su estructura propia para acceder a la relación con la trascendencia,

[369] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 197. KRSW Bd. 4 (1997), 212.

[370] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, pp. 198-199. KRSW Bd. 4 (1997), 214.

sino que en el contacto cotidiano con los elementos que lo rodean encuentra la puerta de acceso a esta trascendencia, la cual le remite también al conocimiento de su pertenencia al ser en general, como ya se ha dicho.

Ahora bien, ¿qué rol juega el fenómeno en este contexto? ¿Por qué Rahner introduce este término al final de sus consideraciones? A nuestro juicio Rahner ofrece este término novedoso para el conjunto de la obra que analizamos porque actúa como síntesis de la relación real que hemos descripto en el contexto del mundo material-categorial que es donde Rahner ubica la relación como tal, dada la estructura receptiva del hombre. En primer lugar se define como fenómeno

> todas estas "cosas" que constituyen el mundo [que] son objetos de un conocimiento receptivo, deben mostrarse por sí mismas, deben y pueden por sí mismas manifestarse en su propio ser.
>
> Así pues, todo esto podemos designarlo como "fenómeno".[371]

De acuerdo a la definición ofrecida, todo objeto que sea pasible der ser conocido por el conocimiento receptivo del sujeto en cuanto se manifiesta constituye un fenómeno. El fenómeno entonces es la manifestación en el ámbito categorial de un objeto, el cual a partir de la mencionada manifestación se ofrece al conocimiento receptivo del sujeto.

Una vez que ya ha definido el concepto, Rahner enumera tres características por las cuales el fenómeno sirve de síntesis entre el conocimiento receptivo del sujeto y su toma de conciencia de su pertenencia al ser en general. O dicho en términos de la relación con Dios, el fenómeno puede ser concebido como el medio por el cual se da la posibilidad de la relación entre el oyente y la palabra revelada. ¿Cuáles son estas tres características que Rahner ofrece? En primer lugar, en su manifestación "imprime por sí mismo su imagen en nuestra receptividad material".[372]

---

[371] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 199. KRSW Bd. 4 (1997), 214.

[372] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 202. KRSW Bd. 4 (1997), 218.

Dos elementos son aportados a la relación que nos ocupa a partir de la primera consideración. Por un lado, se deja constancia de que la relación comienza en el plano mundano sensible. Ese es el único lugar posible de acceso a la trascendencia. Por otro lado, se aclara de modo categórico que es una manifestación de otro diferente del sujeto que imprime su imagen en la receptividad. Lo que supone que en todo el proceso posterior (que siempre es simultáneo o concomitante) no se puede obviar la siempre presente presencia del otro en cuanto otro, evitando así toda posibilidad de sumisión de un polo a otro de la relación. En segundo lugar se afirma que "es captado ya desde un principio por el conocimiento del hombre en la tendencia dinámica del espíritu hacia el ser en general".[373] Aquí se enfatiza una vez más la simultaneidad del proceso gnoseológico del sujeto trascendental. El dato sensible, ahora entendido como fenómeno, es desde el primer momento captado desde el horizonte de pertenencia al ser en general, con lo cual no se da una escisión entre el plano categorial y el plano trascendental, sino que uno siempre refiere al otro. Y en tercer lugar y a modo de síntesis expresa que

> El fenómeno, en cuanto él mismo es aprehendido bajo la "anticipación" en sentido del ser en general. No es que el fenómeno esté únicamente presente a la conciencia humana como mero dato sensible, produciéndose accesoriamente una visión anticipada del ser en general [...] Se produce una síntesis entre el mero fenómeno sensible y el saber acerca del ser en general.[374]

Aquí llegamos a la característica principal que la concepción del dato sensible en tanto sensible Rahner quiere ofrecer. El fenómeno no es un mero dato sensible presente a la conciencia humana sobre el cual, de modo extrínseco, se construye luego un segundo piso añadido de características trascendentales, sino que allí opera ya la síntesis entre lo meramente categorial y el saber del ser en general. De este modo, con el término "fenómeno" se manifiesta que el lugar de una posible revelación no es sino el espacio categorial en el cual el sujeto está siempre presente.

---

[373] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 202. KRSW Bd. 4 (1997), 218.

[374] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 202. KRSW Bd. 4 (1997), 219.

5.3. Palabra

Una vez que ya hemos ofrecido junto con Rahner la definición de fenómeno, es lícito preguntarnos: ¿cuál es la forma fenoménica bajo la cual se hace presente Dios en el espacio categorial? ¿Cuál es la complejidad que encierra esta pregunta? El problema radica en que

> un ente inmaterial que no se manifiesta de manera fenoménica, por tanto ante todo Dios, en el supuesto de que no se da ya siempre necesariamente en el fenómeno por la necesaria dependencia de este respecto al ser absoluto de Dios, ¿puede a pesar de todo mostrarse por medio del fenómeno en tales peculiaridades de su ser y su obrar que no se hayan mostrado ya siempre en el fenómeno?[375]

Si bien el fenómeno como tal remite, como ya hemos dicho, al fundamento último de todo ente que es el ser en general y este es captado por el sujeto en particularidad categorial, pero desde el horizonte absoluto al cual tiende, esto a lo sumo puede ser considerado como una afirmación atemática de Dios en cuanto ser absoluto. Por eso, "debe, en cambio, preguntarse si al menos por parte de Dios, aunque sea por medio del fenómeno, es posible que se descubra en su concretez un ente ultramundano".[376]

¿Cuál es el modo entonces en que un ente intramundano puede hacerse presente y accesible a la sensibilidad humana? Para Rahner esto es posible "mediante la palabra".[377] Para justificar la elección de la palabra como medio por el cual la revelación extramundana se hace presente como fenómeno en el espacio categorial, Rahner vuelve sobre la anticipación que acontece en cada acto del conocimiento y ofrece una perspectiva desde la negación que allí acontece.

> Lo que llamamos las propiedades de un ente es sencillamente más bien la expresión de su negación de la manera de la "posesión del ser" por tal ente. Esta posesión del ser sólo se puede determinar de forma negativa –mediante una negación– y de este modo se puede también alcanzar un determinado ente fuera del mundo del fenómeno. En efecto, por una parte me-

[375] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 208. KRSW Bd. 4 (1997), 224-226.

[376] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 209. KRSW Bd. 4 (1997), 226.

[377] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 211. KRSW Bd. 4 (1997), 228.

> diante la anticipación abarcamos de antemano, aunque de forma vacua, todas las maneras posibles de "posesión del ser", desde la pura potencia de la materia prima hasta la absoluta "posesión del ser" propia de Dios.[378]

¿Qué papel juega la posibilidad de que un ente intramundano se manifieste como fenómeno? A juzgar por la cita anterior, cada ente particular, en tanto que posee el ser no en su totalidad, expresa en forma de fenómeno el modo concreto contingente en que posee el ser, pero en tanto que dicha posesión no es absoluta, también expresa su carencia, es decir, una negación del ser. ¿Qué se niega? Se niega la posesión total del ser, pero al mismo tiempo mediante esa negación se afirma la existencia de un ser absoluto. Por eso Rahner al final dice, que mediante la anticipación es posible abarcar todas las formas de posesión de ser, aun por la vía negativa. De modo que la negación remite a una realidad que va más allá de lo dado en el fenómeno categorial. Para Rahner

> una negación en cuanto tal tiene su único lugar posible en la palabra, que naturalmente no equivale a un sonido fonético. En la palabra se puede, por tanto, aprehender todo ente extramundano. En efecto, la palabra, por una parte, no representa al ente en su identidad y, por otra, mediante la negación que ella, y sólo ella, puede asumir en sí, la palabra tiene la posibilidad de determinar en función del fenómeno a todo ente, aun fuera del campo del fenómeno.[379]

La palabra como tal remite siempre a una cosa, no se dice a sí misma, sino que negándose remite a un ente diferente de ella. De modo que en el plano categorial, la palabra expresada puede ser, en tanto fenómeno categorial, recibido por el sujeto; pero por medio de su negación, remite a una realidad que podría ser extramundana, en el caso que dicha palabra fuese la palabra revelada en la historia.

> Por consiguiente, recopilando nuestras tres proposiciones, podemos decir: ya en el mero fenómeno, mediante la palabra humana, que es portadora de un concepto –obtenido a partir

[378] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 212. KRSW Bd. 4 (1997), 228.

[379] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, pp. 217-218. KRSW Bd. 4 (1997), 234.

> del fenómeno mediante negación– de un ente supramundano, puede este mostrarse al hombre.[380]

Antes de finalizar nuestras breves reflexiones sobre el modo como la palabra puede ser el medio apto para que la revelación sobrenatural se manifiesta en el ámbito categorial fenoménico, queremos exponer el modo como Mannermaa[381] entiende el rol de la palabra dentro del contexto de *Oyente de la palabra*. Mannermaa presenta su comprensión mediante una discusión con Metz. En particular, discute con una cita aclaratoria que Metz hace al texto original en su segunda edición. La cita es la número 104, que Mannermaa retoma en su artículo y nosotros repetimos aquí para comprender el contexto de la discusión. En el texto mencionado, Metz afirma que la "revelación se ofrece a la inteligencia inmediata, 'ingenua' de fe: como una suma de proposiciones particulares, garantizadas por la autoridad de Dios sobre estados reales de cosas, que en el horizonte mundano y desde este mismo son inaccesibles a la experiencia humana".[382] Mannermaa afirma que entender la "revelación como la "suma de proposiciones verdaderas" conlleva una "concepción objetivista e impersonal"[383] de la misma. Y se hace la siguiente pregunta:

> ¿Sería correcto presuponer el sentido del término "revelación" dado en *Oyente de la palabra* –en su primera edición– al modo de Metz, no como originalmente la autocomunicación divina, sino como la "suma de proposiciones verdaderas"? La respuesta puede solamente ser: no.[384]

En virtud de lo expuesto Mannermaa no diferencia entre la palabra sin más y la palabra revelada. No existe diferencia entre la automanifestación divina y la proposición con la cual esta se expresa en el espacio fenoménico categorial. Dicho con más detalle, podría afirmarse parafraseándolo que la palabra dicha no remite, a

---

[380] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 218. KRSW Bd. 4 (1997), 236.

[381] Tuomo Mannermaa, „Eine falsche Interpretationstradition von Karl Rahners *Hörer des Wortes*", en *ZKth*, vol. 92, 1970, pp. 204-209. La traducción es nuestra.

[382] Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 214. KRSW Bd. 4 (1997), 223.

[383] Tuomo Mannermaa, „Eine falsche Interpretationstradition von Karl Rahners *Hörer des Wortes*", p. 204.

[384] Tuomo Mannermaa, „Eine falsche Interpretationstradition von Karl Rahners *Hörer des Wortes*", p. 205.

su juicio, a una realidad por fuera de ella, sino que valiéndose del modo como Rahner comprende la revelación, en la palabra dicha, en cuanto revelada, se da allí mismo la autocomunicación divina.[385] Dado que a su juicio "*Oyente de la palabra* no es una 'Filosofía de la revelación', sino que su argumentación permanece en el ámbito de lo naturalmente alcanzable, el tema de la 'autocomunicación divina' no pertenece a este ámbito".[386] Y para justificar su posición remite a los primeros trabajos de Rahner, donde él afirma que se da una simultaneidad entre la palabra dicha y la autocomunicación divina, y no que dicha palabra es una mera proposición que remite a otro diferente de sí.[387] No desarrollaremos ahora cómo entiende Rahner la autocomunicación de Dios, dado que nos dedicaremos a ello en detalle en la tercera parte de nuestro estudio. Sólo lo mencionamos aquí para comprender la posición de Mannermaa respecto de la relación entre la palabra pronunciada (proposición) y la palabra en cuanto revelada (autocomunicación divina).

Más allá de la discusión entre Metz y Mannermaa sobre el sentido de cómo ha de ser comprendido el término "palabra", nos interesa reflexionar junto al segundo acerca de su postura.

En primer lugar, coincidimos que el término "palabra" en el contexto de *Oyente de la palabra* no puede sino ser entendido en vinculación a la revelación de Dios en la historia. Obviamente esta revelación mediante la palabra debe ser leída en el contexto de toda la obra rahneriana, esto es, comprender la revelación como autocomunicación de Dios en la historia.

Es por ello que nosotros también hemos tenido que recurrir a otros escritos para dar mayores precisiones sobre el término "palabra". Para ello nos hemos valido del término "protopalabra" que Rahner utiliza en su escrito "Sacerdote y poeta". ¿Por qué nosotros hemos tenido que concurrir a este escrito? Porque al igual que Mannermaa, hemos tomado nota que en *Oyente de la palabra* Rahner no se ocupa específicamente del tema de la revelación, sino de las con-

[385] *Cf.* Tuomo Mannermaa, „Eine falsche Interpretationstradition von Karl Rahners *Hörer des Wortes*", p. 206.

[386] Tuomo Mannermaa, „Eine falsche Interpretationstradition von Karl Rahners *Hörer des Wortes*", p. 206.

[387] *Cf.* Tuomo Mannermaa, „Eine falsche Interpretationstradition von Karl Rahners *Hörer des Wortes*", p. 206-207.

diciones de posibilidad del sujeto para escuchar una revelación que pueda o no acontecer en la historia en forma de palabra. Esto no implica que Rahner no se haya ocupado de explicar por qué la palabra es el medio adecuado por el cual una realidad sobrenatural pueda hacerse presente dentro de los límites categoriales fenoménicos. La afirmación de que mediante la palabra puede hacerse presente la autocomunicación no dice más que la palabra en cuanto tal es apta para ser el modo de dicha autocomunicación.

Ahora bien, quizás para una mejor comprensión, y eso es lo que Mannermaa aporta, junto con negar la descripción de la palabra como una mera proposición verdadera, entiende que es mejor, y nosotros lo compartimos, recurrir al concepto de símbolo. Ya hemos afirmado que la palabra remite siempre a otro diferente de ella, que representa a otro, e incluso hemos afirmado que por medio de esta negación se puede postular la presencia de una realidad extramundana.

También, junto con Mannermaa, hemos dicho que Rahner no concibe una real diferencia entre palabra revelada y palabra sin más, en virtud de la comprensión de la revelación como autocomunicación divina. Esta disyuntiva que a primera vista se presenta como una contradicción encuentra su solución en el término "símbolo", como ya se ha adelantado.

¿Cómo entiende Rahner el término "símbolo" en el contexto de su obra y en este caso en particular referido a la palabra? A juicio de Mannermaa,

> El trasfondo de Rahner en *Oyente de la palabra* no es un impersonal y "verbal" (*verbalsatzhafter*) "concepto de revelación". La palabra no es un símbolo conceptual meramente objetivable, sino que un "símbolo constitutivo" (Symbol), que en la metafísica del conocimiento rahneriano sólo puede ser pensado como personal.[388]

Con la introducción, entonces, del término "símbolo", entendido en el contenido de su obra, quedan salvadas las dos proposiciones. Por un lado, se mantiene la palabra como herramienta para una po-

[388] Tuomo Mannermaa, „Eine falsche Interpretationstradition von Karl Rahners *Hörer des Wortes*", p. 209.

sible revelación, en tanto que en cuanto símbolo remite a otro, pero del mismo modo se asegura que ese otro que aparece en el ámbito categorial de modo simbólico (mediante la palabra) es un ser personal que se dice a sí mismo, que se autocomunica mediante ese símbolo particular, que él denomina constitutivo.[389]

De modo que una cuestión es la descripción de la palabra como herramienta, como medio, y otra es la comprensión de la misma como palabra revelada. Ambas acciones son legítimas y no se contradicen, a nuestro juicio, en este contexto en el que no encontramos.

Antes de terminar nuestras reflexiones, y a modo de síntesis, queremos poner en evidencia la necesidad de recurrir a términos más lábiles (en este caso, símbolo), que gracias a su carácter de tipo metafórico, incluso podríamos decir poético, brindan caminos de comprensión aptos para entender la relación entre el sujeto en cuanto oyente y la palabra revelada. Recordemos brevemente que, al igual que aquí, ya lo hemos experimentado en la primera parte de nuestro estudio, donde términos no necesariamente técnicos nos ayudaron a una mejor comprensión del sujeto en clave relacional.

Por eso, y ahora con justa razón, en virtud de lo reflexionado junto con Mannermaa remitimos a nuestra comprensión de la palabra como protopalabra, porque ayuda a entender y expresar de mejor modo una relación adecuada entre lo sobrenatural y lo categorial. Entre el oyente de la palabra y una posible autocomunicación de Dios en la historia.

Hemos llegado así al final de nuestras reflexiones, en las que junto con Rahner hemos ubicado la relación entre el oyente y la palabra revelada en el plano categorial, en la contingencia propia del sujeto, en su propio mundo, demostrando así que dicha relación no sólo es posible, sino que es real y no extrínseca, no ajena a ninguno de los dos polos de la misma.

---

[389] *Cf*. Tuomo Mannermaa, „Eine falsche Interpretationstradition von Karl Rahners *Hörer des Wortes*“, p. 206. Allí explica con claridad que un símbolo constitutivo remite inexorablemente a una realidad y es parte constitutiva de la misma. Léase también Peter Eicher, *Offenbarung*, 375-375, quien concuerda con Mannermaa que el término palabra debe ser entendido como palabra revelada, como autocomunicación propia de Dios y no como un mero símbolo que remite a otro diferente de sí.

Síntesis final

El presente capítulo, que ahora llega a su fin, tuvo como objetivo central la búsqueda de un modo de comprensión tanto del oyente de la palabra como de la palabra revelada donde quede de manifiesto no sólo una posible relación, sino la mutua referencialidad entre ambos. Para la comprensión del oyente nos hemos valido de los aportes hechos por Karl Rahner en su obra *Oyente de la palabra* donde, a nuestro juicio, se lo describe en términos de una posible y real relación con otro diferente de sí. Para completar el esquema relacional hemos descripto, junto con Rahner, la palabra revelada a partir de uno de sus escritos espirituales: "Existencia sacerdotal". El recurso de relacionar las obras fundamentales de Rahner con sus escritos espirituales (ya lo habíamos hecho en el primer capítulo, y lo haremos también en el próximo) es utilizado porque entendemos que ambas dimensiones del autor se complementan y ayudan para una mejor comprensión de su obra en clave relacional, lo cual es el objetivo central de nuestro estudio. A nuestro juicio, la posible comprensión de la teología trascendental (donde se enfatizan las condiciones *a priori* de posibilidad del sujeto de apertura a otro diferente de sí) de Rahner, inscripta dentro del giro antropológico que su obra opera, podría tener marcados visos de subjetivismo carente de relacionalidad si no se la vincula con otros escritos del autor de corte netamente espiritual donde se deja de manifiesto la experiencia personal de apertura hacia lo trascendente. Creemos que en la complementariedad de ambas dimensiones del autor (teología trascendental-escritos espirituales) es donde se puede percibir con mayor claridad la mutua referencialidad del sujeto trascendental en su relación con otro diferente de sí: en este caso, respecto de la palabra revelada.

Hemos denominado al presente capítulo como un segundo momento de la relación sujeto trascendental-alteridad. Recordemos que el primer momento (capítulo I) abordó la descripción del sujeto *cognoscente* respecto del objeto conocido. Allí hemos descripto al sujeto trascendental a partir de su estructura cognoscitiva haciendo hincapié en dos elementos centrales respecto de la *reditio in seipsum* que entendemos facilitan una lectura relacional de la obra de Karl Rahner: 1. La *reditio* asume el dato proveniente de la sensibilidad, de modo que el conocimiento tiene su comienzo (si lo entendemos en términos temporales sólo a efectos de una mejor comprensión

del proceso, dado que tanto la anticipación hacia el mundo sensible como la *reditio* se dan de manera simultánea) en la apertura hacia un objeto sensible diferente del sujeto que conoce; y 2. La *reditio*, si bien es el momento de mayor objetivación y por ende el momento de mayor preminencia del sujeto, este sujeto fue descripto a partir del término "corazón". Recordemos que, según Rahner, "corazón" es una protopalabra (palabras que al pronunciarse no son un mera objetivación de un objeto particular, sino que dicen y describen a quien la pronuncia). Hemos hecho este breve repaso del primer momento porque entendemos que el presente capítulo es un segundo momento de la misma relación, con lo cual todos los elementos fundamentales del sujeto transcendental en su condición de *cognoscente* son ahora renombrados en su condición de oyente enfatizando también su carácter relacional. De igual modo, como en el primer momento se hizo énfasis en la presencia del dato proveniente de la sensibilidad en el proceso gnoseológico respetando su autonomía, aquí también se ha hecho hincapié en la autonomía de la palabra revelada respecto de las condiciones transcendentales *a priori* de escucha del oyente.

Al igual que en el primer momento (capítulo I) se partió de la unidad entre el ser y el conocer como garante de la posible mutua referencialidad entre el *cognoscente* y el objeto conocido, aquí se ha partido de la unidad en la teoría de las ciencias con el mismo objetivo: garantizar la posible mutua referencialidad entre la palabra revelada y el oyente de la misma. Rahner asume un problema hermenéutico y desde allí, a nuestro juicio, funda la mentada mutua referencialidad que a nosotros nos incumbe. Él ubica el origen de toda ciencia en la metafísica (conocimiento del ser en general), de modo que cada ciencia, más allá del objeto particular con el que trate, es referenciada a una unidad original, que en nuestro caso entendemos facilita y garantiza el planteo relacional en cuestión. A juicio de Rahner, la filosofía de la religión describe las posibilidades del hombre de acceder a un vínculo con Dios, y por otro lado la teología engloba todo el conocimiento sobre Dios y su posibilidad de comunicación. Se describen dos ciencias con un objeto bien determinado cada una (el hombre en su referencia a Dios – Dios en su referencia al hombre), lo que no impide en virtud del origen común de ambas (metafísica) que entre dichos objetos particulares se pueda plantear una relación de mutua referencialidad.

Supuesta dicha unidad originaria lograda desde un análisis hermenéutico de las ciencias en juego, fue necesario describir las particularidades de cada polo de la relación.

En primer lugar nos hemos dedicado a la comprensión del sujeto trascendental (ahora en su condición de oyente) en cuanto *potentia oboedientialis*, donde el término "*potentia*" hace referencia a las condiciones *a priori* del mismo para relacionarse con otro diferente sí, la cual está en la base de la posibilidad de escucha por parte del sujeto en tanto oyente.

De nuestra investigación surge que Rahner funda en primer lugar esta *potentia* en las estructuras gnoseológicas trascendentales del sujeto, en el conocimiento atemático del ser en general que se actualiza mediante el conocimiento de entes particulares. Con lo cual esta potencialidad no es un añadido extrínseco al sujeto, sino que pertenece a sus estructuras previo a toda posible relación y son estas estructuras las que facilitan futuras relaciones *a posteriori*. Entre estas relaciones se han de inscribir las relaciones con la trascendencia. Rahner entiende que la estructura transcendental del sujeto es la que permite la apertura del sujeto hacia el ser en general (por medio de la anticipación el sujeto accede a un dato sensible particular diferente de sí, para luego, por medio de la abstracción, superar la mera materialidad del objeto y acceder a un plano ilimitado, espiritual) y es la misma que le otorga al hombre la potencialidad de una posible relación con la trascendencia, no siendo esta ajena ni extrínseca, sino constitutiva, convirtiéndose así en un ser espiritual.

En este punto es donde se concentran las críticas más agudas a la obra de Rahner. Más allá de las especificidades de cada una de ellas, las podemos resumir de la siguiente manera. En la teología trascendental se opera un salto no justificado desde el momento estrictamente filosófico al momento estrictamente teológico. A saber, cuál es la justificación por la cual se supone que la mera afirmación atemática del ser en general por medio de cada acto temático particular sea el fundamento para afirmar que en cada acto particular categorial se afirma de igual forma atemáticamente la pertenencia al Dios trascendente. O dicho de modo inverso, se asumen elementos propios de la revelación aceptados por la fe como constitutivos de todo sujeto sin más. Junto con lo anterior otro cúmulo de críticas radica en la suposición de que toda posibilidad de trascendencia no

es sin más un constructo de las condiciones trascendentales *a priori* del sujeto.

Al primer conjunto de críticas se le ha respondido a partir de la categoría de *analysis fidei*. Es indudable que el esfuerzo conceptual de Rahner tiene su origen en su condición de creyente. Las reflexiones de nuestro autor parten indefectiblemente de la experiencia de fe y a partir de ella se intenta demostrar que la misma no es un hecho extrínseco al sujeto, sino que se inscribe en sus estructuras fundamentales. A este intento se lo ha denominado "giro antropológico", pero este no ha ser comprendido como el intento de fundar la existencia de la trascendencia a partir de las posibilidades del sujeto, sino al revés. La experiencia categorial de la gracia divina es, en un primer momento, un acto de fe. Sobre ese primer momento, se intenta desarrollar un modo de comprender al hombre (a partir de nociones filosóficas), donde esta experiencia no le sea extrínseca sino constitutiva.

Al segundo conjunto de críticas lo hemos respondido a partir de la morigeración que opera la complementariedad *del* término "*oboediential*" respecto de "*potentia*". Hemos presentado adrede de manera separada ambos términos de la fórmula como modo de enfatizar que la *potentia* adjudicada al sujeto sólo adquiere su plenitud si se comprende en mutua referencialidad con un otro que la actualice. Ya el término "*potentia*" hace referencia a la "necesidad" de una actualización por parte de otro elemento que en el momento de la potencialidad aún no se detenta. La descripción del oyente en tanto *potentia* contradice todas las críticas que entienden que el dato trascendente, o bien la experiencia de la trascendencia, es sin más un momento o constructo de la estructura trascendental del sujeto como tal, negando toda posible alteridad. No obstante lo anterior, como ya lo hemos dicho, para evitar una lectura sesgada de la teología trascendental donde la primacía de las estructuras trascendentales sea enfatizada de tal manera que vaya en desmedro de una posible relación de mutua referencialidad entre el sujeto y la alteridad hemos traído a la discusión un escrito espiritual de Rahner para ofrecer una mirada complexiva de la misma. En "Existencia sacerdotal", como hemos visto, Rahner no funda la obediencia a la palabra revelada en las estructuras trascendentales *a priori* del sujeto, sino a partir de sus aspectos categoriales, en el modo como responde con su existencia al compromiso respecto de la revelación entendida como máxima

expresión de la verdad. Si el sacerdote cree en aquello que predica y lo reputa como verdadero, su prédica sólo será creíble en tanto configure su existencia a la verdad predicada. Notemos que aquí se enfatiza de modo claro que la obediencia que actualiza la *potentia* es fruto de una aceptación por la fe de la palabra predicada y no es fruto de una mera actualización autónoma de la misma en virtud de las condiciones transcendentales del sujeto.

Lo afirmado en los párrafos anteriores sirve de prolegómeno para plantear sin más la posibilidad de una libre automanifestación por parte de Dios. Como hemos podido observar en el desarrollo de nuestra investigación, en *Oyente de la palabra* esta posibilidad surge del análisis mismo de las condiciones de posibilidad del sujeto de su apertura a la trascendencia. Esta apertura, a juicio de Rahner, no supone el conocimiento o la anticipación del contenido de la revelación. El esfuerzo intelectual de nuestro autor radica en la descripción de una posibilidad que encontrará su plena realización, su plena actualización, en la recepción de la revelación divina que el sujeto experimentará en el plano categorial. Es por ello que hemos definido esta apertura como garante de la existencia de una alteridad real, porque la apertura del sujeto trascendental, que lo constituye en un ser espiritual no circunscripto a la mera experiencia categorial, le revela de modo simultáneo su finitud y su apertura hacia lo absoluto. En el planteo de la finitud del sujeto trascendental va de suyo también la afirmación de la existencia de lo absoluto (como su hacia dónde). Si bien hasta aquí se ha llegado a la formulación de la presencia de una real alteridad a partir del análisis de las aporías del sujeto trascendental, entendimos que era necesario ofrecer una descripción, desde la misma obra de Rahner, desde una perspectiva positiva. Para ello una vez más recurrimos a un escrito espiritual de nuestro autor, "Sacerdote y poeta" (recordemos que a nuestro juicio la vinculación entre sus escritos sistemáticos y espirituales ofrecen una mirada complexiva de su obra, donde se puede ver con claridad la mutua referencialidad, en este caso del oyente y de la palabra revelada). Allí hemos encontrando el concepto de protopalabra como aquella que mejor define, a su juicio, a la palabra revelada. Sin ánimo de repetir lo ya explicitado en su momento, deseamos enfatizar a modo de síntesis dos elementos centrales de este modo de comprender la revelación mediante la cual se manifiesta la autonomía de la revelación, por un lado, y por otro el modo como ella se relacio-

na con el oyente. La revelación así entendida le adviene al oyente, se hace presente por sí misma (más allá de la capacidad de escucha del sujeto fundada en su estructura trascendental) y, por otro lado, el oyente se experimenta a sí mismo como contenido, dicho, fundado, en términos rahnerianos "asido" por ella, de modo que el vínculo para con ella se experimenta como plenificante, dado que actualiza aquella posibilidad (*potentia*) que estaba latente en él.

Analizados los dos polos de la relación y descriptos ambos en clave relacional, hemos expuesto luego cuatro modos de relación, que a nuestro juicio ofrecen elementos que ayudan aún más a transparentar la mutua referencialidad entre ambos.

El primer modo es la comprensión del vínculo a partir de dos voluntades libres que desean vincularse. Por parte del sujeto, él mismo se dispone libremente hacia una apertura al ser en general. Rahner entiende que la voluntad es parte constitutiva del proceso cognoscitivo, de modo que su apertura a la trascendencia no es mecánica, sino fruto de un acto libre. De igual modo, Dios mismo por medio de la creación y la posterior encarnación expresa el deseo libre de revelarse en el plano de la contingencia. De modo que el vínculo, más allá de las características propias de los polos de la relación, ha de comprenderse como el encuentro de dos voluntades libres.

Lo dicho en el párrafo anterior nos dio paso a postular el segundo modo de relación: el amor como lógica de comprensión de la relación. Si Dios crea por amor, ha de afirmarse que su relación con el sujeto particular no puede ser de sumisión sino de verdadera libertad; y respecto del sujeto Rahner entiende en este punto su apertura a lo trascendente no sólo voluntaria y libre, sino en términos de deseo. La postulación de apertura hacia la trascendencia como un acto libre y voluntario (lo que en el primer momento de la relación se reducía sólo a una comprensión gnoseológica) da pie para suponer que el amor es una actitud fundamental que facilita y permite la relación.

Si la relación fue puesta en el párrafo anterior en un estadio superior a la mera comprensión mecánica de las estructuras gnoseológicas, dando lugar a la irrupción de la voluntad y de la libertad por parte del sujeto, podemos ahora entender que el vínculo no se fundamenta estrictamente en una relación de tipo causal, sino moral. Así llegamos al tercer modo, donde la diferencia entre ambos tipos

de causalidades se funda en la irrupción del acto volitivo entre la causa y el efecto. Es de suma importancia destacar que ambos polos pueden entrar en relación en virtud de sus características propias, pero esto no supone de manera alguna que la relación sea efecto directo de una causa eficaz anterior, la cual sí o sí determinaría la necesidad de relacionarse o depender del otro. La comprensión de la relación bajo el modo de causalidad moral funda la mutua referencialidad, no sólo en las condiciones *a priori* del sujeto y de la plausibilidad de comprensión del dato revelado, sino en el deseo amoroso y la voluntad libre de ambos de construir esta relación. El cuarto modo de descripción de la mutua referencialidad lo encontramos en la obra "Sacerdote y poeta". Allí Rahner ofrece al sacerdote un ejemplo adecuado a su juicio de cómo ha de ser la relación entre él y la palabra revelada a partir del modo en que el poeta se vincula con la palabra poética. De cara a nuestro estudio hemos entendido que este ejemplo nos ofrece un modo adecuado de relación entre todo oyente de la palabra y la palabra revelada. Dos elementos fueron allí mencionados y los enunciamos de nuevo a modo de síntesis: 1. La palabra revelada (al igual que la palabra poética es una protopalabra) es autónoma respecto del predicador, no es fruto de su prédica (si no se predicaría a sí mismo), o sea que no es una creación de sus estructuras trascendentales, sino que la predicación conlleva un primer momento de escucha de otro diferente de sí, y más aún invita tanto al sacerdote como al poeta a adentrarse a una realidad que los trasciende; 2. En tanto la respuesta adecuada a dicha palabra (entendida como protopalabra), en el caso del poeta se experimenta cuando este mediante su poesía deja entrever la identificación de su propio ser con las palabras que profiere. En el caso del sacerdote, tomando como ejemplo al poeta, su respuesta conlleva una identificación existencial con aquello que se predica, una respuesta de índole moral, una respuesta libre que compromete la vida respecto de lo predicado.

Luego de haber sintetizados los cuatro modos que nos han ayudado a comprender la relación haremos una breve síntesis de los lugares donde esta relación, entendemos, tiene lugar: el fenómeno y la palabra. El fenómeno para Rahner es un lugar apropiado de relación porque allí se ponen las características fundamentales que ha tener la relación bien entendida: comienzo a partir del advenimiento de un dato sensible en el plano categorial, respecto de la autonomía del

que adviene, conciencia por parte del sujeto de su pertenencia al ser en general en virtud de la apropiación del dato proveniente de la sensibilidad gracias a su estructura transcendental. La palabra es un lugar adecuado de relación en tanto que esta siempre hace referencia a otro diferente de sí; en este caso, la palabra revelada en el espacio categorial, en virtud de las características propias como tal, remite indefectiblemente a una realidad extramundana.

Para concluir deseamos volver sobre los modos posibles con los cuales hemos descripto la relación. Allí se infiere que estos modos no son modos de suma cero propios de este tipo de relaciones donde un polo de la relación se impone sobre el otro, sino que se supone la libre voluntad de ambos para relacionarse a partir de un deseo amoroso. Es por ello que desde un comienzo hemos hecho hincapié en la simultaneidad que opera en el proceso gnoseológico del sujeto que está en la base de todas nuestras reflexiones. Como ya se ha dicho, la actualidad y novedad de la relación en cada acto particular categorial es lo que posibilita la real relación entre dos entes libres no estáticos, que no pueden concebirse nunca como objetos, sino como personas autónomas, siempre novedosas, en virtud de su deseo libre de entablar una relación para la cual están capacitados.

Es por ello que insistimos una vez más que la sola descripción meramente ontológica de los términos de la relación y de la relación misma (si bien es necesaria) no es suficiente para describir con plenitud la mutua referencialidad entre en el oyente de la palabra y la palabra revelada. Se requiere de una mirada fenomenológica, que parta de la experiencia de fe en el plano categorial por parte del hombre particular y que desde allí pueda describir una relación real no extrínseca.

III. LA ALTERIDAD EN CUANTO PERSONA
Escritos de teología
Relación "naturaleza-gracia"

Los capítulos I y II del presente trabajo de investigación han puesto de manifiesto el carácter intrínsecamente relacional de la propuesta de nuestro autor tanto en el ámbito de la filosofía (*Espíritu en el mundo*) como en el ámbito ya propiamente teológico (*Oyente de la palabra*). Si bien, como es sabido, el esfuerzo de Rahner ha sido desentrañar las condiciones *a priori* de posibilidad del sujeto (entendido esto en clave kantiana) de acceder a la experiencia de la trascendencia, como ya hemos visto en los dos partes precedentes, la alteridad –y junto con esta, la posibilidad de apertura a una posible relación– no se ve menoscabada.

A partir de las consideraciones del autor se ha enfatizado que aquello con lo cual el sujeto se relaciona siempre es parte constitutiva del proceso gnoseológico. Si bien Rahner pone su atención en el sujeto y sus posibilidades de apertura a un otro distinto de sí, no lo realiza en menoscabo de las condiciones propias del objeto *cognoscido* o bien de la palabra oída. Junto con lo anterior, por medio de la vinculación con textos espirituales rahnerianos, hemos intentando explicitar que la estructura trascendental del sujeto tiene su correlato en el plano categorial donde se percibe aún con mayor claridad la mutua referencialidad mencionada.

En ambas situaciones ha sido nuestro objetivo dejar en evidencia que existen elementos constitutivos en ambos polos de la relación que hacen posible plantear una relación no meramente extrínseca. Esta relación, como veremos más adelante, se funda en la mutua referencialidad, no basada en una mera descripción de los polos de la relación, sino que la misma constitución de ambos polos es lo que la permite y realiza.

Hemos elegido, siguiendo a Rahner, un modo descriptivo de analizar los elementos que construyen la relación, donde se deja ver con claridad que estos poseen en su propia definición características relacionales, tanto en el plano trascendental (que Rahner desarrolla con más profundidad) como en el plano categorial o de la experiencia. Nuestro intento será junto con Rahner superar una comprensión sustancialista-objetual tanto de la gracia como del sujeto, que ponga en énfasis su mutua relacionalidad. Como veremos en el desarrollo del capítulo, la mencionada superación de la comprensión sustancialista-objetual de la gracia no supone un abandono de las categorías de la ontología tomista en su conjunto, sino una relectura de la misma a partir de su diálogo con la filosofía moderna.[390] Junto con lo anterior ofreceremos una lectura fenomenológica-categorial de la gracia a partir del análisis de algunos de sus escritos espirituales siguiendo el mismo esquema de los capítulos anteriores. Entendemos que de ese modo se puede tener una visión más amplia de la teología trascendental rahneriana y desde allí se nos abrirá el camino hacia la relación de la estructura trascendental del sujeto con la fenomenología.

Es el turno ahora de dar un paso más en lo que hemos planteado como "momentos de la relación". Recordemos que nuestro trabajo consta de cuatro momentos donde se analizan cuatro modos diferentes de relación en virtud de los polos relacionados: objeto conocido-*cognoscente* (capítulo I); palabra revelada-oyente de la palabra (capítulo II); hombre como ser abierto al misterio-Dios como autocomunicación (capítulo III); don-adonado (capítulo IV), que próximamente desarrollaremos.

---

[390] *Cf.* Roman Siebenrock, „Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie", en Mariano Delgado y Matthias Lutz-Bachmann (eds.), *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annährungen an Karl Rahner*, Berlín, 1994, p. 35. La traducción es de Carlos Schickendantz.

Nos disponemos a adentrarnos en la tercera parte, que constituye el momento culmen de nuestro trabajo. Aquí expondremos la antropología teológica de Karl Rahner en cuanto tal. En particular, analizaremos la relación entre la naturaleza humana y la gracia como tal desde la mencionada dimensión relacional (mutua referencialidad), que es la que ha guiado nuestras reflexiones desde el comienzo de la investigación. Si bien él no desarrolló un tratado de gracia como tal,[391] se pueden inferir las líneas fundamentales de su pensamiento a partir del análisis de los siguientes escritos: "Sobre la relación entre naturaleza y gracia",[392] republicado en castellano en 1961 en el tomo I de los *Escritos de teología*. Este artículo vio la luz por primera vez en 1950 bajo el título "Natur und Gnade" en el número 14 de la revista *Orientierung*. Allí Rahner ofrece una síntesis, breve pero completa, de su propuesta, donde se puede percibir el germen que posteriormente ampliará. Y junto con esta, también oficiará de marco principal la obra *Curso fundamental de la fe. Introducción al concepto de cristianismo*,[393] donde se encuentra desarrollada de forma complexiva la teología trascendental elaborada por Rahner.

Las dos obras serán acompañadas en el análisis por otra selección de artículos que, a nuestro juicio, exponen la antropología teológica rahneriana: "Sobre el concepto de gracia increada",[394] "Sobre el concepto de misterio en la teología católica"[395] y "Naturaleza y gracia".[396]

Guiados entonces por el marco mencionado, la investigación que desarrollaremos en la tercera parte de nuestro trabajo tendrá su núcleo central en el estudio de la relación entre el sujeto y la gracia,

---

[391] Siebenrock describe la teología de la gracia en Rahner como el principio que da forma a su teología. *Cf*. Roman Siebenrock, „Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie", pp. 34-35.

[392] Karl Rahner, "Sobre la relación entre naturaleza y gracia", en *Escritos de teología I*, Taurus Ediciones, Madrid, 1961, pp. 327-350. KRSW Bd. 5/1 (2015).

[393] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona, 1989. KRSW Bd. 26 (1999).

[394] Karl Rahner, "Sobre el concepto escolástico de la gracia increada", en *Escritos de teología I*, Taurus Ediciones, Madrid, 1967, pp. 351-380. KRSW Bd. 5/1 (2015).

[395] Karl Rahner, "Sobre el concepto de misterio en la teología católica", en *Escritos de teología IV*, Taurus ediciones, Madrid, 1963, pp. 53-101. KRSW Bd. 12 (2005).

[396] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", en *Escritos de teología IV*, Taurus Ediciones, Madrid, 1964, pp. 215-243. KRSW Bd. 5/1 (2015).

entre la naturaleza humana y la gracia divina. Si bien en los momentos de la relación analizados con anterioridad hemos hecho hincapié en los aspectos descriptivos-constitutivos de ambos polos de la relación que hacen posible la misma, aquí se deberá dar un paso más. Desde la perspectiva de la fe y en virtud de la concepción del hombre como creado, deberemos hablar de una mutua referencialidad. La relación del hombre, en tanto creado, para con Dios, no es un elemento extrínseco sino constitutivo de su naturaleza, que le otorga al hombre su verdadera identidad. La búsqueda de cómo explicitar de modo reflexivo la experiencia de la gracia acontecida por la fe en el sujeto particular, de la presencia de la vida divina en la existencia humana, es quizás uno de los puntos más sobresalientes del esfuerzo de la teología. Búsqueda que se ha visto reflejada en la historia de la reflexión teológica con infinidad de propuestas, no siempre exentas de desviaciones que necesitaron una posterior corrección incluso del magisterio. En general las desviaciones que se han registrado a lo largo de la historia en la doctrina de la gracia han acontecido porque no se ha mantenido la necesaria tensión que supone la relación paradojal entre el fin sobrenatural –revelado por Dios y aceptado como un dato de fe– que el hombre percibe en su existencia y lo indebido de este fin. Los intentos de explicitación conceptual que no han sabido mantener la tensión en pos de encontrar términos claros y distintos para describir la paradoja han anulado o menoscabado uno de los términos de la relación, negando la mutua referencialidad, la cual entendemos que es central para una comprensión adecuada de la misma.

Cómo definir la relación y cómo describir categorialmente cada uno de los extremos para que esta refleje de modo más acabado la experiencia de fe del sujeto es la tarea en la cual hemos querido adentrarnos en las páginas siguientes atendiendo al contexto con el cual Rahner dialoga.

El esquema que seguiremos será el siguiente: en primer lugar, bajo el título "Breve presentación de la doctrina clásica sobre la gracia sobrenatural. Tratado del Dios santificador", analizaremos el contexto teológico con el cual Rahner discute.

En segundo lugar, presentaremos las críticas que Rahner hace del tratado y los problemas que el modo clásico (escolar, como él lo denomina) de comprender la relación entre naturaleza y gracia trae

aparejados bajo el título "Análisis crítico de la doctrina clásica sobre la gracia sobrenatural". En particular, abordaremos la cuestión de la objetivación de la gracia y del extrinsecismo, problema que Rahner analiza en detalle.

En tercer lugar, bajo el título "Diferentes perspectivas rahnerianas de abordaje de la relación 'naturaleza humana-gracia divina'", haremos un análisis de cuatro dimensiones desde las cuales Rahner se ha valido para describir el vínculo que nos ocupa. En particular, analizaremos la relación a partir de: 1. perspectiva cristológica, cómo la noción de unión hipostática ha de presentarse como modelo paradigmático de toda relación posible entre la gracia divina y el hombre creado. También se hará énfasis en el carácter soteriológico de la relación del hombre para con la gracia divina; 2. perspectiva vinculada a la comprensión del hombre en tanto creado; 3. perspectiva trascendental, donde se recuperará el andamiaje filosófico trascendental estudiado en detalle en el capítulo I; 4. perspectiva espiritual-categorial, donde a la luz de la lectura de escritos espirituales de nuestro autor se podrá constatar cómo aquello que acontece en el ámbito trascendental tiene su correlato en el ámbito de la experiencia categorial.

En cuarto lugar expondremos la descripción propuesta por Karl Rahner de los polos de la relación en el acápite que lleva el mismo nombre. Lo haremos en dos pasos. En el primero describiremos al hombre como ser abierto al misterio. Aquí se retomarán los elementos gnoseológicos que hemos ya descripto, especialmente en el capítulo I, y cómo Rahner asume estos elementos de corte netamente filosófico para fundar su descripción del sujeto, ahora en tanto creado. En particular, veremos cómo las estructuras gnoseológicas *a priori* del sujeto finito son la condición de posibilidad de su apertura a lo infinito transcendente. En el segundo paso, nos abocaremos al otro polo de la relación: Dios, comprendido como autocomunicación de sí mismo. En particular analizaremos en detalle el concepto de misterio y cómo este contribuye a una mejor comprensión tanto de Dios como del mismo sujeto por él agraciado. Si bien nuestro trabajo no pone su foco en cuestiones netamente cristológicas, las referencias cristológicas rahnerianas contribuirán a una mejor comprensión de la autocomunicación divina y como esta no es ajena a la identidad más íntima del sujeto que la recibe.

El intento de categorización y fenomenologización de una relación descripta en términos estrictamente formales mediante la referencia a otros escritos espirituales del mismo autor que intentaremos llevar a cabo, donde se describe la gracia en el plano categorial vinculada a aspectos trascendentales, nos permitirá poner las bases para espejar los puntos centrales de la obra rahneriana con la propuesta de Jean-Luc Marion. Dentro del esquema de la teología trascendental el punto de inicio siempre son las estructuras trascendentales del sujeto y cómo mediante las mismas se puede acceder a un modo de relación con la trascendencia. Pero ¿qué pasa si partimos de lo dado en la experiencia, del dato categorial, en particular en este caso de la experiencia categorial de la gracia? ¿Qué rol cumple el que recibe esta donación? Eso será tratado en el capítulo IV. El análisis de la vivencia espiritual del hombre descripta por Rahner, como hemos dicho, brindará puntos de encuentro futuros con la fenomenología de Jean-Luc Marion, en particular en la relación entre el fenómeno (entendido como don) y el adonado.

Por último, haremos una enumeración de los elementos centrales que han de ser tenidos en cuenta para lograr una síntesis satisfactoria que traduzca en términos teológicos una realidad (experiencia) anterior a toda reflexión posible: la relación personal entre el creador y su criatura, o dicho en términos de nuestra investigación: la intrínseca mutua referencialidad entre ambos polos de la relación.

1. Breve presentación de la doctrina clásica sobre la gracia sobrenatural. Tratado del Dios santificador

El horizonte contemporáneo con el cual Karl Rahner dialoga al realizar su propuesta sobre cómo se ha de comprender la relación del orden natural con lo sobrenatural es el clásico Tratado del Dios santificador.

Rahner se refería a este horizonte contemporáneo de comprensión de la doctrina de la gracia como "la teología escolar al uso".[397] No ha de confundirse el término "escolar" ni con la escolástica ni con la neoescolástica, sino que este refiere al modo como se dicta-

[397] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 215. KRSW Bd. 5/1 (2015), 111.

ba el Tratado de gracia en las escuelas de formación teológica y al contenido de los manuales que servían de sustento de las cátedras, donde se hallan, en forma de formulaciones de fe, sentencias ciertas y sentencias comunes, la doctrina sobre la gracia y su relación con el hombre. El Tratado del Dios santificador era entonces, en cuestiones referidas a la gracia, hasta la renovación previa al Concilio Vaticano II, el marco habitual para el estudio de la doctrina sólida.

Es por ello que antes de entrar en la crítica de nuestro autor y la propuesta novedosa posterior que ofrece, haremos un pequeño repaso de este tratado siguiendo la presentación de Ludwig Ott en su *Manual de teología dogmática*[398] editado por primera vez en 1952. Como se puede apreciar, este manual es previo al comienzo del Concilio Vaticano II (1962) y en su biografía cita autores desde principios del siglo XIX hasta la fecha de edición sin tener en cuenta en ningún caso a los autores pertenecientes a la renovación teológica que sirvió para la realización del Concilio.[399] De modo tal que las definiciones que allí encontramos son las pertenecientes a la doctrina clásica –teología escolar al uso– con la cual Rahner dialoga.

Dicho lo anterior, nos adentraremos en el estudio del mismo tomando las definiciones que luego serán de vital importancia para comprender el cambio operado por Rahner y la crítica que él hace del mismo.

En primer lugar, transcribimos el comienzo del Tratado, donde se define qué se entiende por redención subjetiva en general.

> El Dios-Hombre Jesucristo, por medio de su satisfacción vicaria y su mérito redentor, realizó en principio y objetivamente la reconciliación de los hombres con Dios. Cada individuo tiene que recoger y apropiarse esa redención objetiva por medio de la redención subjetiva. El acto de aplicar el fruto de la redención a cada individuo es denominado "justificación" o

[398] Ludwig Ott, *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona, 1966.

[399] Para profundizar en la historia de la conformación de los tratados de "*De Gratia*" y de "*Deo creante y elevante*", léase Bernard Sesboüe y otros, *Historia de los dogmas*, tomo II, *El hombre y su salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1996, pp. 269-270.

> "santificación". El fruto mismo de la redención recibe el nombre de "gracia de Cristo".[400]

Se puede inferir en la definición dos planos bien determinados. Por un lado, la obra objetiva realizada por Cristo, por la cual acaece la redención en cuanto tal, y por otro lado, una dimensión subjetiva que es la apropiación que el hombre hace de esta redención. Esta división entre lo sobrenatural y cómo el hombre accede a ello será una constante en todas las definiciones que a continuación estudiaremos.

Aclarado el término "justificación" y cómo el hombre tiene que subjetivamente recibirlo, el Tratado sigue con la definición teológica del término "gracia".

> La nomenclatura teológica toma la palabra "gracia" en sentido objetivo y entiende por ella un don gratuito por parte de Dios e inmerecido por parte del hombre. En sentido amplio, podemos hablar de gracia natural (*v.g.*, la creación, los dones del orden natural como la salud del cuerpo y del espíritu). En sentido estricto y propio, se entiende por gracia un don sobrenatural que Dios, por su libre benevolencia, concede a una criatura racional para su eterna salvación: "*donum supernaturale gratis a Deo creaturae rationali concessum in ordine ad vitam aeternam*". Entre estos dones se encuentran ante todo los "*dona supernaturalia quoad substantiam*", que por su ser intrínseco se elevan por encima del ser, de las fuerzas y de todas las exigencias de la naturaleza creada (la gracia santificante, las virtudes infusas, los dones del Espíritu Santo, la gracia actual, la visión beatífica de Dios); se cuentan también los "*dona supernaturalia quoad modum*", que en el modo que tienen de realizarse superan la capacidad natural de la criatura afectada por ellos (curación milagrosa, don de lenguas, don de profecía) y los "*dona praeternaturalia*", que perfeccionan la naturaleza humana dentro de su propio orden (inmunidad de todo apetito desordenado, del dolor y de la muerte).[401]

[400] Ludwig Ott, *Manual de teología dogmática*, p. 342.

[401] Ludwig Ott, *Manual de teología dogmática*, p. 343.

La definición clásica sobre la gracia es concebida como un don que Dios otorga de modo gratuito. Se puede intuir la presencia de un "desdoblamiento" entre el dador del don y lo donado. Según la definición clásica que aquí se refiere, Dios ofrece un don, la gracia, que en última instancia, y este ha sido el problema, se puede comprender como un objeto diferente de quien la ofrece. Dicho de otro modo, dentro de este esquema conceptual, Dios no se ofrecería a sí mismo, sino que ofrece un "algo" de orden sobrenatural al hombre. ¿Por qué describimos la gracia en este punto como un "algo"? Nos atrevemos a formular este concepto porque entendemos que aquí se encuentra el meollo del problema que Rahner intuye en la descripción de la gracia de la teología escolástica a partir de una concepción sustancialista.[402] Dios otorga un "algo" diferente de sí, y aquello que entrega corre el peligro de ser objetivado en infinidad de conceptos irrelevantes para el sujeto particular. Rahner, como veremos más adelante, argumentará que este modo de descripción de la gracia como un "algo" culmina con la irrelevancia de la gracia divina debido a la comprensión de la misma como un objeto exterior a Dios –distinto de Él– y no como un vínculo personal con el cual se pueda entablar una relación interpersonal. El paso de una concepción objetual de la gracia hacia una comprensión relacional de la misma será fundamental porque aquí se dará el cambio fundamental en la nueva definición de la misma como tal que nuestro autor ofrecerá.[403]

---

[402] Siebenrock afirma: "Especialmente controvertida en la tradición teológica fue la cuestión discutida acerca de la experimentabilidad de la gracia. La escuela jesuita, con la cual Rahner se encuentra comprometido, la rechazó. Su convicción fundamental en vinculación a Tomás de Aquino consiste en que con la gracia sobrenatural 'está dado un objeto formal que, como objeto formal, no puede ser alcanzado por ninguna potencia cognoscitiva o libre meramente natural'. El objeto formal sobrenatural, que como horizonte *a priori* de todo conocimiento (y libertad) puede aflorar a la conciencia de diversas maneras, constituye la universalidad de la historia de la salvación y de la revelación y su coexistencia con la historia de la humanidad. De allí deduce la posibilidad de una 'experiencia de la gracia', que documenta su tomismo consecuente. Con esta tesis Rahner supera el hiato práctico entre naturaleza y gracia que el calificó una vez como 'uno de los pecados original y grave de la teología jesuítica'". En Roman Siebenrock, „Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie", pp. 36-37. Sobre la reinterpretación que Rahner hacer de la teoría del conocimiento tomista ver el desarrollo realizado en la presente investigación en el capítulo I.

[403] Según Siebenrock, "Rahner desarrolla el tratado de gracia a partir de la voluntad salvífica divina, universal y efectiva. La gracia, mediada cristológicamente, presente en la Iglesia y comprendida de manera trinitaria en su origen y destino, fundamenta en el hombre un nuevo horizonte *a priori*, que puede comunicarse en la 'ex-

Junto con el proceso antes mencionado, la definición de Ludwig Ott infiere la concepción de dos modos de comprensión de la gracia objetiva: una gracia natural y una sobrenatural. Notemos que el punto de partida no es la descripción de una experiencia, sino que el intento es la explicitación conceptual y objetual. No se describe una experiencia, sino la realidad entitativa de la gracia. Al explicar la gracia en términos de naturaleza y no en términos relacionales, se desatiende a la experiencia original de la misma por parte del hombre particular, lo que conlleva una falta de interés de su parte. Y así como se infiere una dualidad entre la gracia y el dador de la gracia, aquí también se percibe un desdoblamiento conceptual en el modo explicativo. Esta dualidad se postula en pos de mostrar, por un lado, cómo la gracia tiene su origen en Dios a modo de don y, por otro, cómo es factible que este don sobrenatural sea experimentado en el mundo natural. Llegamos así a la definición fundamental del tratado clásico sobre la división de la gracia en dos momentos: gracia increada y gracia creada.

> La gracia increada es Dios mismo, en cuanto Él predestinó en su amor desde toda la eternidad los dones de la gracia, en cuanto se ha comunicado a sí mismo (gracia de unión) en la encarnación a la humanidad de Cristo, en cuanto mora en las almas de los justos y en cuanto se entrega a los bienaventurados para que le posean y disfruten por la visión beatífica. El acto de la unión hipostática, de la inhabitación y de la visión beatífica de Dios es, por cierto, una gracia creada, pues tuvo

---

periencia de la gracia'. Con este primer axioma de la doctrina de la gracia, que para mí representa el axioma fundamental de toda su teología, está dado el hecho que Rahner otorgue nuevamente valor al concepto de 'gracia increada'. En esta 'revolución de la doctrina de la gracia', que pregona un regreso a los Padres y a la Escritura, está esencialmente cofundamentado el despertar de la teología católica preconciliar. De un doble modo esta 'revolución' cambia la perspectiva. Mientras que en la teología de la gracia postridentina concentrándose en la gracia creada asumía como punto de partida una realidad en el hombre, esto es, un punto de partida antropocéntrico, Rahner comienza de modo estrictamente teocéntrico. Mientras que la orientación de la teología de escuela, en particular en la relación entre naturaleza y gracia, sitúa la norma teológica de la gracia en la naturaleza, Rahner, gracias a su teofinalidad, puede ser sin miedo antropocéntrico, en tanto en la dinámica de la voluntad salvífica universal de Dios conserva siempre la mirada en el hombre. Por tanto, teocentrismo y antropocentrismo no son opuestos, puesto que el Dios de Jesucristo está 'orientado al hombre'. Pero la gracia es la 'medida de la naturaleza'". En Roman Siebenrock, „Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie", p. 37.

> comienzo en el tiempo; pero es increado el don que se confiere a la criatura por medio de estos actos. La gracia creada es un don sobrenatural distinto de Dios o un efecto causado por Dios.[404]

La dualidad entre gracia increada y gracia creada permite una relación entre Dios y la creatura, pero es una relación mediada. Ott pone el ejemplo de la unión hipostática a modo de paradigma de cómo se ha de comprender la relación entre ambos polos. Allí se expresa con claridad aquello que pertenece al orden sobrenatural y aquello que tuvo comienzo en el tiempo y, por ende, es diferente de Dios. Notemos que aun en la unión más acabada entre lo divino y lo humano, que es la unión hipostática de las dos naturalezas en la persona del logos, trasunta bajo esta doctrina una aparente imposibilidad de relación directa, sino necesariamente mediada.

¿Por qué decimos que es una relación necesariamente mediada? Podríamos describirlo de la siguiente manera: la gracia es un objeto que tiene dos caras: de un lado se orienta al dador de la misma, que es Dios mismo (increada), y del otro lado al hombre (creada). Esta sencilla explicación gráfica pone luz sobre la problemática de fondo. Se busca explicar la realidad entitativa de la gracia sobrenatural de un modo conceptual con la consecuente objetivación de la misma invalidando la posibilidad de una relación directa entre Dios y la creatura, sino mediada por un "algo" que refiere a Dios, pero no es Dios mismo. Si la gracia creada es comprendida como elemento objetual y no como manifestación de la gracia increada, que es Dios mismo, es entendible que el sujeto pierda interés por entablar un vínculo, dado que este ha de vincularse con un "qué" y no con un "quién" y por medio de ese "qué" acceder al "quién". Es por ello que afirmamos que este modo de comprensión objetual de la gracia desemboca en una relación mediada, imposibilitando un modo de relación directo.

Luego de este breve excurso gráfico, volvamos al modo como Rahner analiza la relación entre la gracia creada e increada. Él entiendo que las formas clásicas, provenientes de la escolástica, "ven generalmente en la gracia creada el fundamento exclusivo de la inhabitación y unión con Dios con el hombre justificado. Dios se co-

[404] Ludwig Ott, *Manual de teología dogmática*, p. 344.

munica al alma y habita en ella al serle comunicada a esta la gracia creada. En consecuencia, lo que llamamos gracia increada –Dios, en cuanto se da al hombre– es una función dependiente de la gracia creada".[405]

¿Cuál es el fundamento de la opinión crítica de Rahner para afirmar que la gracia increada depende de la gracia creada? A su juicio, en las teorías escolásticas "la gracia increada –comunicación personal de Dios al hombre, inhabitación del Espíritu– significa una *relación* nueva de Dios con el hombre. Esta relación nueva puede concebirse solamente como fundada en una transformación absoluta y óntica del *hombre* que sea el fundamento real de la nueva relación real del hombre. Esta transformación absoluta y óntica, esta determinación del hombre es gracia creada".[406] Desde esta perspectiva, "la inhabitación, por la gracia, del Espíritu en el hombre justificado aparece siempre como mera *consecuencia* de la comunicación de la gracia creada, como término de relación de una posibilidad –categorial– que el hombre tiene de relacionarse con Dios, dada con la gracia creada".[407]

De modo que entre Dios mismo como "gracia increada" y el hombre media la "gracia creada". Se anula así la posibilidad de una relación directa entre el hombre y Dios. Este será también uno de los puntos que Rahner abordará en su propuesta, encontrando un modo novedoso de mostrar la existencia de esa relación.

En el siguiente punto nos dedicaremos a profundizar la crítica que Rahner hace a este modo de descripción y veremos con detalle cuáles considera fueron las consecuencias de esta concepción teológica. En particular, analizaremos cómo la objetivación de la gracia conlleva una comprensión extrínseca de la misma, que desemboca en una notoria falta de relevancia para la vida del sujeto particular. Si bien ya hemos insinuado este movimiento, entendemos que se requiere un análisis más reposado del mismo, y junto con ello empezar a vislumbrar la propuesta positiva de nuestro autor.

---

[405] Karl Rahner, "Sobre el concepto escolástico de la gracia increada", p. 356. KRSW Bd. 5/1 (2015), 44.

[406] Karl Rahner, "Sobre el concepto escolástico de la gracia increada", pp. 356-357. KRSW Bd. 5/1 (2015), 44.

[407] Karl Rahner, "Sobre el concepto escolástico de la gracia increada", p. 357. KRSW Bd. 5/1 (2015), 45.

2. Análisis crítico de la doctrina clásica sobre la gracia sobrenatural

Los caminos transitados por la doctrina clásica de la gracia a partir de sus definiciones han desembocado de modo irreversible en una situación donde la gracia misma ha quedado en un lugar alejado de la vida del hombre. Esta afirmación puede ser considerada errónea o exagerada si no se tiene en cuenta el contexto que ahora desarrollaremos.

2.1. Razones por las cuales el Tratado de gracia requiere una revisión

Si bien la propuesta de Rahner encuentra su punto de partida en una crítica a aquella teología que ubica la realidad sobrenatural como una "realidad en sí extramuros de la conciencia",[408] tema sobre el cual nos explayaremos con sumo detalle más adelante, también es importante mencionar tres elementos positivos que fungen como disparadores de la necesidad de un nuevo reflexionar sobre "la relación entre la gracia sobrenatural y la naturaleza".[409] A juicio de Rahner, son tres las causas: a. filosóficas, b. histórico-teológicas, y c. teología protestante.

Sin ánimo de desarrollar las tres en profundidad, sólo nos limitaremos a consignar las razones que nuestro autor ofrece para extraer de allí algún elemento que ayude a enmarcar nuestra reflexión posterior.

El antecedente filosófico que Rahner encuentra como base para el necesario replanteo de la cuestión de la gracia es tomado de Joseph Maréchal y su relectura de la teología tomista a partir de la asimilación de categorías filosóficas modernas. Maréchal

> concibe al hombre en tanto espíritu, es decir, en su "naturaleza", en el núcleo auténtico de su esencia como "*desiderium naturale visionis beatificae*" (para formular la tesis de Maréchal en terminología de Tomás). Esta tendencia o apetito sigue siendo, ciertamente, condicionada en sí y por eso no suprime la liber-

[408] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 216. KRSW Bd. 5/1 (2015), 112.

[409] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 216. KRSW Bd. 5/1 (2015), 111.

> tad de la vocación efectiva a la visión inmediata de Dios por la gracia, pero es una exigencia; una exigencia del ser absoluto, verdadera y dada como fundamento en todo acto espiritual –sin que por ello esté dada explícita y conceptualmente–, una exigencia que es la condición *a priori* de todo conocimiento afirmativo del objeto finito.[410]

Maréchal "asume el deseo natural de una visión inmediata de Dios"[411] como un elemento central y constitutivo del sujeto, como un elemento "trascendental *a priori* implícito".[412] No es nuestro interés explayarnos en la obra de Maréchal, sino consignar, junto con Rahner, que este modo de comprender al sujeto supone necesariamente una reelaboración del tratado de la gracia.

En cuanto a las causas histórico-teológicas, Rahner constata que se han de recuperar "nuevamente realidades que la teología poseyó ya una vez en tiempos pasados",[413] en particular lo referido a la realidad de la gracia increada.[414] ¿Cuáles son a juicio de Rahner aquellas realidades que la teología poseyó y hoy dentro del marco de la teología escolar nuestro autor ya no las percibe y de cara a nuestro objetivo particular creemos que es importante denotar? Rahner menciona, por ejemplo: "el concepto del *desiderium naturale in visionen beatífica* en Tomás"[415] y juzga "que no es sólo un atavismo explicable 'históricamente', de un tiempo teológico que no tenía todavía una conciencia tan clara del carácter sobrenatural e indebido de la visión inmediata de Dios".[416] A su juicio,[417] esta definición del deseo de trascendencia de corte netamente experiencial fue reemplazado por explicaciones conceptuales, que se limitaban a una mera concepción ontológica formal, con la consecuente objetivación de la gracia como tal.

---

[410] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 220. KRSW Bd. 5/1 (2014), 115.
[411] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 220. KRSW Bd. 5/1 (2014), 115.
[412] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 221. KRSW Bd. 5/1 (2014), 115.
[413] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 223. KRSW Bd. 5/1 (2014), 117.
[414] *Cf.* Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 224. KRSW Bd. 5/1 (2014), 118.
[415] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 224. KRSW Bd. 5/1 (2014), 118.
[416] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 224. KRSW Bd. 5/1 (2014), 118.
[417] *Cf.* Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 224. KRSW Bd. 5/1 (2014), 118.

La crítica que Rahner aquí deja entrever a la doctrina escolar al proponer un retorno sobre los temas teológicos clásicos,[418] como causa del necesario replanteo del estudio sobre la doctrina de la gracia, nos abre el camino hacia una posible comprensión fenomenológica que tenga en cuenta la experiencia de esta por parte del sujeto agraciado en el plano categorial. ¿Dónde se fundamenta esta posibilidad? Si Rahner intenta volver hacia un punto de partida donde la gracia no era descripta en términos ontológicos formales, sino en términos de deseo, podemos inferir que una nueva explicitación de la misma ha de tener en cuenta la dimensión experiencial.[419]

En tercer lugar, la teología protestante actúa como un aliciente para una reformulación de la doctrina católica. Los teólogos protestantes, frente al humanismo moderno, debieron preguntarse sobre la identidad del hombre más allá de su condición de pecador sin dejar de lado la premisa de la preminencia de la gracia,[420] y los teólogos católicos frente a la centralidad de la gracia propuesta por la teología protestante han debido encontrar un modo de descripción del hombre no entendido como un "sistema cerrado, terminado y que se resuelva plenamente en sí, de su existencia 'natural', respecto de la cual la gracia fuera colocada sólo como un piso añadido".[421]

---

[418] *Cf.* Klaus Vechtel, „Karl Rahner. Seine Quellen und theologischen Orte", en *ThPh*, vol. 95, 2020, p. 397; Paul Rulands, „Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus: Gnadentheologie", en Andreas Batlogg y otros, *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 2004, p. 162; Ursula Lievenbrück, *Zwischen donum supernatural und Selbstmitteilung Gottes. Die Entwicklung des systematischen Gnadentraktats im 20. Jahrhundert*, Aschendorff Verlag, Münster, 2014, p. 44. Ellos afirman que Rahner no abandona totalmente la tradición de la teología escolástica, sino que hace una relectura de esta en particular a partir del concepto de gracia increada. A nuestro juicio, lo que Rahner hace es una relectura de dos elementos centrales: la teoría del conocimiento tomista (aspecto que hemos desarrollado con detalle en el capítulo I), y en este caso ofrece una relectura del concepto de gracia increada en vinculación con el existencial sobrenatural como constitutivo del sujeto agraciado y con la autocomunicación divina en pos de lograr la superación de una concepción objetual no relacional de la gracia, entendida esta como la presencia de Dios mismo (elementos que analizaremos en el presente capítulo).

[419] Para una mejor comprensión de la gracia en términos de deseo, léase Paul Rulands, „Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus: Gnadentheologie", p. 162. Allí explicita cómo Rahner relaciona el concepto escolástico de gracia increada con el existencial sobrenatural.

[420] *Cf.* Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 224. KRSW Bd. 5/1 (2014), 118.

[421] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 225. KRSW Bd. 5/1 (2014), 119.

Aquí subyace nuevamente la crítica que nos ocupa. Frente a la teología protestante, y motivado por ella, urge, a juicio de Rahner, que la teología católica articule de otro modo la doctrina de la gracia, no basándose en conceptos ontológicos como punto de partida único y excluyente, sino que asuma el dato revelado y junto con ello, como veremos más adelante, la experiencia de la gracia que acontece en sujeto antes de toda posible categorización conceptual. A nuestro juicio Rahner busca aquí también manifestar que la mera explicación ontológica formal de la gracia no le hace justicia a la realidad de la misma, por lo que intentará una lectura existencial y vivencial.

Más allá de las especificidades de los tres puntos mencionados por Rahner, es oportuno subrayar algunos elementos fundantes que motivan y guían el intento de una nueva elaboración de la doctrina de la gracia: es necesario atender a las condiciones propias del sujeto para una posible comunicación, y más aún para una posible relación interpersonal con la trascendencia, y demostrar que la gracia divina, sin perder su aspecto sobrenatural, no le es ajena ni extrínseca.

Junto con atender a las condiciones de receptividad de la gracia por parte del sujeto, será necesario también abandonar las descripciones conceptuales que hacen hincapié en el carácter óntico de la misma y que hacen de ella un objeto y dejan de lado una posible experiencia relacional entre el hombre y la trascendencia divina.

Asumir los elementos centrales de la filosofía moderna para describir al sujeto y desde allí explicar el posible vínculo con la trascendencia será el objeto central de la teología antropológica-trascendental que nos disponemos a analizar en el presente tercer capítulo. Pero antes debemos analizar en detalle la cuestión del extrinsecismo, que es aquello que Rahner quiere evitar apelando a las estructuras trascendentales adjudicadas al sujeto comprendido a partir de los conceptos propios de la filosofía moderna.

2.2. La cuestión del extrinsecismo

Es cierto que según la teología de los siglos previos a la renovación pre-Vaticano II el hombre de fe, sabiendo de la existencia de la gracia sobrenatural por la fe, se preocupaba por poseerla "por medio

de actos morales y recepción de sacramentos"[422] y consideraba esa posesión "como la deificación de su ser y como prenda y supuesto de la vida eterna".[423] Pero, junto con lo anterior y en sentido opuesto, Rahner constata que así,

> el ámbito dentro del cual el hombre es cabe sí mismo, se experimenta y vive, no está lleno –por lo que hace a los datos de su conciencia– por esta gracia. Lo que de sus actos espirituales y morales él experimenta como su propia realidad –a diferencia de los objetos, distintos de tales actos, a que intencionalmente aspira– es exactamente igual a como sería y podría ser si no existiera una "elevación" sobrenatural de dichos actos.[424]

De forma breve, junto con Rahner hemos introducido la problemática que conlleva para la vida de fe del hombre el modo de explicitación conceptual de la gracia por parte de la concepción clásica. El hombre tiene conciencia de ella por la fe, hace actos positivos para obtenerla, restituirla o acrecentarla en el ámbito de su vida, pero en realidad podría llevar su vida adelante sin tener conciencia de la existencia de esta.

Lo afirmado en los párrafos anteriores describe "una 'naturaleza' humana claramente delimitada en un concepto de naturaleza de los seres inferiores al hombre. Se cree que se sabe claramente qué es *con rigor* y hasta dónde llega exactamente esta naturaleza humana".[425] Esta concepción supone un concepto de naturaleza que equipara al ser del hombre con el resto de las criaturas no espirituales, por lo que se afirma explícitamente desde la concepción clásica, a juicio de Rahner, que el hombre encuentra dentro de las fronteras de su existencia categorial todo lo necesario para realizar la plenitud de su existencia natural. Si bien la delimitación taxativa del orden natural y de las posibilidades propias de realización del mismo con independencia del orden de la gracia ofrecida según la revelación tiene como consecuencia el alejamiento y la intrascendencia de la presencia de la misma en la vida del sujeto, explicación que Rahner

[422] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 216. KRSW Bd. 5/1 (2014), 112.

[423] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 216. KRSW Bd. 5/1 (2014), 112.

[424] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 216. KRSW Bd. 5/1 (2014), 112.

[425] Karl Rahner, "Sobre la relación entre naturaleza y gracia", p. 328. KRSW Bd. 1/5 (2014), 68.

denomina "extrinsecismo", tiene como contrapartida positiva la explicación de lo indebido de la gracia por parte del sujeto y, con ello, la recta salvaguarda de la iniciativa libérrima divina. Se comprende la plena realización de la existencia humana sin vínculo o relación de dependencia con el orden sagrado. De modo que en el marco de comprensión de lo creado,

> la naturaleza se perfeccionaría sin dificultad ninguna y armónicamente en su propio ámbito y en un fin último meramente natural sin un encuentro inmediato con Dios en la visión beata. Cuando se encuentra consigo misma en una inmediata posesión de sí –que pertenece a la esencia del espíritu: *reditio completa in seipsum*– lo hace como si fuera naturaleza pura.[426]

Desde esta perspectiva la gracia se transforma en un elemento poco significativo para la existencia humana no aportando nada sustancial al desarrollo de la plenitud de la persona.

> En tal caso, la gracia sobrenatural sólo puede ser el piso añadido, más allá de la experiencia, sobrepuesto a una "naturaleza" humana, que, incluso en el orden natural, gira sobre sí misma. Su girar es, al principio, únicamente perturbado por el decreto de Dios, proveniente de fuera, que ordena a esta naturaleza la aceptación de lo sobrenatural.[427]

---

[426] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 218. KRSW Bd. 1/5 (2014), 113. Más adelante volveremos sobre el movimiento de la *reditio in se ipsum*, pero desde la perspectiva propuesta por Rahner. Nuestro autor asumirá este movimiento como herramienta para explicar la relación entre la naturaleza y la gracia. Tal como lo hemos desarrollado en detalle en el capítulo I, en la *reditio* se da el momento de mayor subjetivación por parte del sujeto, pero al mismo tiempo este experimenta la máxima apertura hacia aquello que el mismo Rahner describirá como misterio. En la cita que hemos transcripto se enfatiza que dentro de la escolástica este movimiento queda reducido al ámbito de la naturaleza pura con la consecuente pérdida de toda posible apertura. De modo que no se criticará este movimiento, sino una interpretación parcial del mismo que abandona al sujeto en un subjetivismo extremo que lo hace incapaz de toda relación. Aquí, a nuestro juicio, radica en parte la novedad del planteo gnoseológico de Rahner con el cual puede lograr una descripción del sujeto que haga justicia a su capacidad de relacionarse con el ámbito de la gracia no de modo extrínseco, sino que esta capacidad sea un elemento constitutivo y fundamente de su naturaleza haciendo hincapié en el momento de apertura que la *reditio* también conlleva.

[427] Karl Rahner, "Sobre la relación entre naturaleza y gracia", p. 329. KRSW Bd. 5/1 (2014), 68.

Si bien no se niega la orientación del hombre hacia lo sobrenatural, porque "es un objeto sabido de su fe y, en tanto lo supremo y divino, es reconocida como lo único que en el hombre posee virtud de salvación",[428] esta orientación queda mermada a un mero influjo exterior que Rahner describe del siguiente modo:

> La "iluminación" sobrenatural, el "impulso" moral y la "inspiración" para obrar bien, la "luz" de la fe, los soplos del Espíritu de Dios, tales conceptos y otros parecidos de la Escritura y de la tradición –unción, suspiros del Espíritu, etc.–, quedan reducidos a esta elevación meramente entitativa de nuestros actos éticos naturales o a influjos en sí naturales del tipo psicológico, pero concebidos en el ámbito de una providencia de Dios orientada a la salvación sobrenatural.[429]

Las distinciones taxativas entre gracia creada y gracia increada propias de la doctrina clásica (como así también las categorías provenientes del desarrollo histórico de la relación entre naturaleza y gracia, como hombre herido, hombre pleno, la gracia medicinal, la gracia exterior) no han sabido responder a una relación que de hecho se conoce[430] por la doctrina de la fe y la experiencia de la misma, pero el modo como se ha reflexionado sobre ella se presenta como inadecuado. Las reflexiones filosófico-teológicas sobre la gracia que parten de conceptos ontológicos no han sido capaces de presentarla como una realidad perceptible en la vida consciente, personal del hombre, y más grave aún, han colaborado a que la gracia sea ubicada en un piso añadido a su existencia que nada tiene que decir sobre él.

> La relación entre naturaleza y gracia se concibe como dos estratos cuidadosamente colocados el uno encima del otro y que se compenetran lo menos posible. Consecuentemente, la ordenación de la "naturaleza" a la gracia se concibe con la máxima negatividad: es verdad que la gracia es, efectivamente, un perfeccionamiento no-superable de la naturaleza, es verdad que Dios, como Señor de esta naturaleza, puede exigir del hombre

[428] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 216. KRSW Bd. 5/1 (2014), 112.

[429] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", pp. 217-218. KRSW Bd. 5/1 (2014), 68.

[430] *Cf*. Karl Rahner, "Sobre la relación entre naturaleza y gracia", p. 328. KRSW Bd. 5/1 (2014), 67.

> que se someta a su voluntad, existente de hecho, de un fin y una vida sobrenatural para el hombre, y que se abra a la gracia, pero, para ello, la naturaleza no tiene nada más que una "*potentia oboedientialis*", concebida en un sentido lo más negativo posible: la mera no contradicción de tal elevación de la naturaleza.[431]

De modo que hemos llegado a una situación donde la gracia queda reducida a "una realidad sobre la cual algo se sabe por la doctrina de la fe, pero ella misma es totalmente inaccesible".[432]

Frente a este escenario al cual hemos sido llevados, a juicio de Rahner, por la teología escolar al uso, nuestro autor hará una relectura de la teología tomista, partiendo como ya hemos visto desde sus fuentes propiamente filosóficas para ofrecer una síntesis superadora. Rahner entiende que "la teología tomista defendió que siempre que un acto sobrenatural posee un objeto formal [este] nunca puede ser logrado por un acto meramente natural",[433] en virtud de lo cual intentará demostrar el carácter relacional del hombre creado respecto de la gracia divina.

El modo extrínseco de comprensión de la gracia respecto de la naturaleza se presenta, a nuestro parecer, como un modo erróneo, como ya hemos insinuado al principio, de plantear los términos de la relación que estamos analizando. Se debe dejar de lado la descripción de corte ontológico-sustancialista de la misma que hace de ella un objeto no pasible de ser vinculado. Por ello, el extrinsecismo respecto de la gracia divina, entendido como no relación, no es un punto de partida, no es un hecho o dato revelado que tenga que ser explicado en esos términos teológicos, sino que se presenta como la consecuencia de una mala descripción de los polos de la relación y del intento de salvaguardar tanto la libertad del hombre como lo indebido de la gracia. "Siendo esto así, no hay que extrañarse mucho,

---

[431] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 218. KRSW Bd. 5/1 (2015), 113. Más adelante analizaremos en detalle cuál es el rol que juega la *potentia oboedientialis* en la relación "naturaleza-gracia" y cómo ella es un camino facilitador de esta relación.

[432] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 216. KRSW Bd. 5/1 (2015), 112.

[433] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 216. KRSW Bd. 5/1 (2015), 112.

aunque no siempre está justificado, de que el hombre se interese poco de ese misterioso piso añadido a su existencia espiritual." [434]

Este derrotero planteado por la teología escolar que concluye con el ya citado extrinsecismo tiene como consecuencia inmediata la circunscripción de la gracia a extramuros de la conciencia de la persona, no como una realidad constitutiva de la misma, de modo puede o no rechazarla sin mayores perjuicios para ella. El rechazo o aceptación de la gracia, de la vida divina en el ámbito de la persona humana, no se presenta como una cuestión determinante para esa persona, para su realización o no, sino que termina siendo una realidad un tanto ineficaz de la cual puede prescindir para alcanzar su mero fin natural.

Planteadas así las cosas, resultará entonces que el hombre sea comprendido como una naturaleza pura,[435] sin concurso de la gracia sobrenatural en su constitución esencial, en la que Dios queda aislado como un ser totalmente ajeno. Si el hombre es sólo naturaleza, y consigue su realización plena en el ámbito de sus capacidades, y la gracia es un mero piso sobreañadido, no se podrá concebir la relación de otro modo que no implique una merma en lo propio y constitutivamente humano.

La concepción del hombre como mera naturaleza pura supone que "sólo puede sentir la llamada de Dios, que está por encima de su propio círculo, como un estorbo que le quiere forzar a algo para lo que –por elevado que en sí sea– no está hecho".[436] Al recibir la llamada de Dios, el hombre necesariamente tendrá que aceptar que dentro de su ámbito no se encuentran todas las condiciones de posibilidad para su realización como tal. Su fin más propio no es factible de ser realizado en el ámbito de la naturaleza pura, sino que necesita de una ayuda que le viene dada de un ámbito o persona exterior sin la cual vería malograda su existencia. Una vez más arribamos a la causa fundamental de la atomización de la vida de la gracia a lugares no centrales para la vida del hombre.

---

[434] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 219. KRSW Bd. 5/1 (2015), 114.

[435] *Cf.* Karl Rahner, "Sobre la relación entre naturaleza y gracia", p. 329. KRSW Bd. 5/1 (2015), 68.

[436] Karl Rahner, "Sobre la relación entre naturaleza y gracia", p. 330. KRSW Bd. 5/1 (2015), 68.

> Dentro del ámbito de la naturaleza pura, el hombre se halla dispuesto para la gracia sólo después de haberla recibido, y esto, además, de un modo que escapa totalmente a su experiencia. Y sobre todo, el ofrecimiento de la gracia, que le eleva internamente, queda *ex supposito* fuera o sobre su experiencia real, y sólo puede ser sabido en una fe que *únicamente ex auditu* sabe acerca de su objetivo.[437]

Lo sobrenatural se presenta sólo como pasible de ser conocido por la revelación. El ofrecimiento de la gracia, que el hombre necesitaría para su elevación, le es totalmente venido de fuera de su experiencia categorial posible, transformándole en un mero "oidor" o receptor pasivo de esa oferta. Este planteo no hace más que estrechar los límites de la naturaleza ampliando la grieta entre el primer y el segundo piso, tal como lo formula Rahner en el siguiente comentario que aportamos a modo de síntesis de las consecuencias que acarrean los modos de comprensión de la relación "naturaleza-gracia" que concluyen en extrinsecismos.

> Al identificar como cosa obvia lo "sobrenatural" y lo "cognoscible sólo por la palabra revelada", se supone –lo que es todavía más problemático–, tácita o expresamente, que todo lo que el hombre de por sí –independiente de la revelación– sabe sobre sí mismo y experimenta en su ser pertenece a su "naturaleza". Y según esto, que a partir de la antropología de la experiencia cotidiana y de la metafísica se puede conseguir un concepto de "naturaleza" del hombre perfectamente perfilado. Se supone por tanto, que la esencia del hombre, experimentada –de hecho– concretamente, se identifica adecuadamente con su "naturaleza", que en teología es el contra concepto de lo sobrenatural. [438]

Al delimitarse de modo tan férreo los límites de ambas dimensiones (naturaleza del hombre entendida como naturaleza pura y la gracia entendida desde una perspectiva óntica) se cierra la posibi-

---

[437] Karl Rahner, "Sobre la relación entre naturaleza y gracia", p. 330. KRSW Bd. 5/1 (2015), 68.

[438] Karl Rahner, "Sobre la relación entre naturaleza y gracia", pp. 328-329. KRSW Bd. 5/1 (2015), 67-68.

lidad de una relación constitutiva de la naturaleza humana con su creador. No debemos confundir el hecho de que la teoría clásica no pueda explicar esta relación con que esta no exista. Hemos de aclarar una vez más que hemos llegado a este punto por comprender tanto al hombre como a Dios de modos que concluyen en este problema.

La circunscripción del hombre a una naturaleza autodeterminada en límites categoriales, frente a una gracia sólo pasible de ser aceptada o conocida como revelación foránea, no parece ser el mejor camino para explicar aquello que acontece en la relación entre lo natural y lo sobrenatural. El fracaso de la férrea determinación de los límites de las partes podrá ser, contrario *sensu*, una ayuda para posibles determinaciones futuras de la relación, donde sin confundir las diferencias (y con ello, lo que estos límites demarcan) de las partes, se puedan postular de modo que aparezcan las reales conexiones que existen de una y otra parte.

Ahora bien, como hemos insinuado desde el principio, la situación a la que hemos arribado a partir del desarrollo de la doctrina clásica de la gracia no explica el hecho que también se constata en el plano de la experiencia humana que es la apertura del sujeto a la trascendencia, que él percibe de antemano, con anterioridad a la reflexión sobre la relación "natural-sobrenatural".

Analicemos ahora qué no dice el modo objetual de comprensión de la gracia y la comprensión del hombre como mera naturaleza pura sobre cada uno de los términos de la relación. En primer lugar, al postularse el mundo creado, y en modo particular, el hombre creado como puramente natural, se contradice aquella esencia irrevocable del hombre que surge del análisis trascendental. ¿Cuál es el resultado del análisis trascendental de la realidad del hombre? ¿Qué elementos constitutivos aparecen? Surge de este análisis la duda de "si no hemos puesto demasiado poco en esta noción de hombre, o si en la misma pregunta [sobre lo que pertenece de suyo a la naturaleza humana] no actúa ya, de hecho y de manera inevitable siempre, en el que la hace, un elemento sobrenatural, que efectivamente nunca podrá ser puesto entre paréntesis y que impide, en consecuencia, aprehender puramente en el concepto la esencia natural del hombre".[439]

[439] Karl Rahner, "Sobre la relación entre naturaleza y gracia", p. 331. KRSW Bd. 5/1 (2015), 69.

La mera descripción ontológica del hombre no lo describe en su totalidad. Surge del análisis trascendental un elemento sobrenatural –una apertura hacia un horizonte que supera el límite meramente categorial– que no permite ser puesto entre paréntesis e incluso podría estar en la motivación de la misma pregunta por lo propio de la naturaleza humana.

El solo hecho de que el hombre pueda reflexionar sobre el todo de su existencia –en este caso, natural–, que pueda percibir los límites de su naturaleza, implica que posee capacidades para trascender sus límites y percibirlos desde el horizonte de la trascendencia. El hecho de que pueda acceder a la pregunta por el todo revela esta posibilidad de trascender el dato particular categorial, no pudiendo entonces ser descripto en los límites propios de una naturaleza pura. Debemos retomar el sendero marcado en el momento estrictamente filosófico de nuestra disertación, a saber, el de las estructuras gnoseológicas *a priori*, que denota que en el sujeto habita un elemento que no se puede sumar al conjunto de los elementos meramente categoriales, que no se puede poner entre paréntesis o no se puede colocar en un segundo piso aislado. Se necesita un punto de visión elevado desde donde describir la esencia del hombre. De lo contrario,

> una delimitación *rigurosa* entre la naturaleza y la gracia –si es que es posible en absoluto–, y con ello, un concepto verdaderamente puro de naturaleza pura, sólo podría emprenderse, pues, con ayuda de la revelación. Ella es la que nos dice lo que en nosotros es gracia, y sólo así nos permite sustraerla de la realidad total de nuestra experiencia existencial del hombre. El "resto" obtenido así sería la naturaleza pura en su *totalidad*.[440]

Ahora bien, de igual modo, la ordenación del hombre al ámbito sobrenatural tampoco es descripta o concebida de un modo satisfactorio en el ámbito de la teología escolar. "Y es que no es de ningún modo evidente –lo que, sin embargo, se supone tácitamente– que la

[440] Karl Rahner, "Sobre la relación entre naturaleza y gracia", pp. 331-332. KRSW Bd. 5/1 (2015), 69-70. Más adelante haremos una lectura crítica del término "naturaleza pura" a partir de la interpretación que De Lubac hace de ella.

ordenación obligatoria del hombre al fin sobrenatural sólo pueda consistir en un decreto divino todavía externo."[441]

En este punto se unen dos elementos centrales de nuestra investigación. Como ya hemos analizado en profundidad, en el momento de mayor objetivación por parte del sujeto dentro del proceso gnoseológico –en la *reditio in seipsum*–, él experimenta su mayor apertura. La posibilidad de conocer y de tomar conciencia de que se conoce, de preguntar por un ente particular y ser consciente al mismo tiempo de esta capacidad de preguntar, abre en el sujeto un horizonte más amplio que la mera subjetivación de entes particulares. Le ofrece al sujeto un punto de vista más elevado más allá de su propio movimiento objetivador. Existe un horizonte en el cual se inscribe este proceso, el cual será descripto como misterio sagrado, término que ahora señalamos pero más adelante analizaremos en detalle. "Lo que Dios dispone sobre el hombre, ¿no *debe* ser más bien, *eo ipso*, 'terminativamente' un constitutivo ontológico interno de su esencia concreta, aun cuando no lo sea de su naturaleza?"[442]

Superar estas dicotomías que se han planteado: "naturaleza-gracia", "ordenación a lo sobrenatural-gracia indebida", "realización categorial-dependencia de la ayuda sobrenatural", que hemos resumido con el nombre de extrinsecismo –un piso añadido, dispuesto desde fuera, sobre una naturaleza que le es indiferente–, parece ser verdaderamente una tarea auténtica de la teología.

La tarea será encontrar en el hombre la posibilidad y el deseo de acceder a lo sagrado sin desmedro de su naturaleza, un modo de acceso que pertenezca a su propia constitución, una dimensión propia de su existencia siempre abierta a la trascendencia, no como obligada desde fuera, sino como fin que amplíe y realice la vida categorial del hombre. Lo anterior se deberá hacer sin perder de vista la gratuidad de la gracia, pero también atendiendo al deseo salvífico universal de Dios.

---

[441] Karl Rahner, "Sobre la relación entre naturaleza y gracia", p. 332. KRSW Bd. 5/1 (2015), 70.

[442] Karl Rahner, "Sobre la relación entre naturaleza y gracia", p. 333. KRSW Bd. 5/1 (2015), 70.

2.3. Henri de Lubac. Crítica a la postulación de una naturaleza pura

Al igual que Rahner, De Lubac quiere desarrollar en su tratado de gracia, denominado *El misterio de lo sobrenatural*,[443] un modo de comprender la relación "naturaleza-gracia" que supere todo tipo de extrinsecismo. Intenta superar las posturas que han llevado a exagerar la gracia divina al punto que el hombre queda reducido a una mera potencia obediencial de un designio divino concebido como una oferta externa a su vida; o bien, por el contrario, la naturaleza del hombre exija la gracia como propia. De Lubac entiende que en el hombre existe un deseo natural de ver a Dios, un deseo que pertenece a la naturaleza del hombre, pero es del todo ineficaz en tanto que no puede ser satisfecho por meros medios humanos.[444] Es un deseo de un *donum perfectum*.[445]

A la dinámica del deseo humano, de un don que está más allá de sus posibilidades, De Lubac la denomina "paradoja". La paradoja revela que el hombre es un espíritu finito que desborda dicha finitud.[446] Es un deseo que no puede ser autónomamente cumplido, sino "que pone al espíritu en actitud de espera del don divino".[447]

Ahora bien, hasta aquí podríamos decir que Rahner y De Lubac están embarcados en la misma tarea y a simple vista no existe ninguna diferencia entre uno y otro. Mientras que Rahner habla del existencial sobrenatural (cimentado en la potencia obediencial), De Lubac postula un deseo natural de un don perfecto. En ambas situaciones se reconoce que en el hombre existe una apertura a lo trascendente, una búsqueda, un deseo, que no puede ser satisfecho desde sus propias posibilidades. En ambos casos se postula una paradoja que no puede resolverse como una mera ecuación matemática.

Ahora bien, ¿en qué radica la diferencia que pueda ofrecer un flanco de crítica a la propuesta rahneriana a la luz de los postu-

---

[443] Henri de Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*, Editorial Estela, Barcelona, 1970.

[444] *Cf*. Henri de Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*, pp. 223-224. *Cf*. Rosino Gibellini, *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santader, 1998, p. 201.

[445] *Cf*. Henri de Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*, pp. 136-137. *Cf*. Rosino Gibellini, *La teología del siglo XX*, p. 201.

[446] *Cf*. Henri de Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*, pp. 153-154.

[447] Rosino Gibellini, *La teología del siglo XX*, p. 201.

lados de De Lubac? Para este último, el deseo de la visión divina por parte del hombre pertenece a la única naturaleza humana. A su criterio, no es posible postular este deseo como añadido a una posible naturaleza pura anterior.[448] El hombre, de por sí, es una naturaleza espiritual creada, de la cual no "cabe imaginar en concreto [...] una finalidad puramente natural".[449] E inmediatamente aclara que si bien no existe otra naturaleza posible fuera del ser espiritual del hombre, esto "no es con ánimo de reducir en lo más mínimo –lo que debe quedar ahora del todo claro– la libre y soberana gratuidad de los dones de Dios".[450]

Y define el vínculo entre la naturaleza y la dimensión espiritual del siguiente modo:

> No se trata pues de negar "la existencia de las naturalezas, ni siquiera en el mundo de los espíritus". Pero cuando se trate de la naturaleza espiritual, y más particularmente del hombre, el cual no es ni simple viviente ni espíritu puro, este vocablo "naturaleza" tendrá inevitablemente dos sentidos parcialmente diversos, según se aplique a esta especie particular que nos coloca en nuestro rango entre las demás especies del universo, o que designe la naturaleza del espíritu, en cuanto este desborda a cualquier especie particular por razón de su congénita abertura hacia lo universal y por su relación inmediata con Dios.[451]

Como se puede observar, De Lubac "intenta reaccionar frente a la teoría de la naturaleza pura".[452] No existe otra naturaleza en el hombre que no sea aquella espiritual en razón de su apertura por sobre los límites de la mera materialidad de los entes particulares. Se debe dejar de lado la teoría según la cual "el orden natural va como en paralelo con el orden sobrenatural: el hombre en estado de naturaleza pura tendría un fin natural, que consistiría en la posesión natural

---

[448] Para ampliar sobre la crítica de De Lubac a Rahner respecto del concepto de naturaleza pura léase Paul Rulands, „Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus: Gnadentheologie", pp. 168-171.

[449] Henri de Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*, p. 149.

[450] Henri de Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*, pp. 149-150.

[451] Henri de Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*, pp. 153-154.

[452] Rosino Gibellini, *La teología del siglo XX*, p. 201.

de Dios; y en el estado sobrenatural, al que ha sido elevado, tendría un fin sobrenatural, que consistiría en la posesión sobrenatural de Dios".[453]

Para De Lubac existe en el hombre sólo un fin, una sola naturaleza.

> Esta es la idea, simple y verdaderamente difícil de negar, que la teología no debe perder de vista. El padre Karl Rahner ha demostrado muchas veces su importancia a este respecto. Por su misma naturaleza, ha escrito, el espíritu posee una "trascendencia ilimitada", que da al horizonte humano "un carácter infinito", y esta especie de infinitud constituye precisamente la "definición" del hombre y su "frontera".[454]

Si bien afirma que en el hombre existe un solo fin y ese fin es sobrenatural, y junto con ello que este fin no afecta la gratuidad de la gracia divina, a nuestro juicio De Lubac no resuelve el problema de modo conceptual, sino que se refugia en el término "paradoja" y evita así un desarrollo más sistemático del problema. Podríamos afirmar que se limita al planteo del problema y lo resuelve evitando dar una respuesta al mismo transformándolo en un misterio que sólo puede vivenciar desde la experiencia de la fe. Gibellini hace una breve presentación de *El misterio de lo sobrenatural* a partir de los nombres de los capítulos del libro donde se ve con claridad el fundamento de nuestro juicio.

> En el misterio del sobrenatural se profundiza "la paradoja cristiana del hombre", que, como espíritu finito, es deseo del "don perfecto"; es impulso hacia un fin que le es connatural, pero cuya consecución efectiva es, a la vez, sobrenatural: es la "paradoja ignorada por los gentiles", que tiene necesidad de la revelación para ser aclarada; es "la paradoja negada por el buen sentido", de la que ha sido deudora la propia teología de la "naturaleza pura"; es "la paradoja superada en la fe", que mantiene a la vez "los dos extremos de la cadena": la conna-

[453] Rosino Gibellini, *La teología del siglo XX*, p. 201.

[454] Henri de Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*, pp. 154-155.

> turalizad del deseo de ver a Dios y la sobrenaturalidad de su efectiva satisfacción.[455]

Las similitudes con la propuesta de Rahner son profundas, pero la diferencia radica en la negativa a postular una naturaleza pura, como lo hace Rahner, como garante de la gratuidad de la gracia y de la libertad del hombre. Si bien para Rahner es un resto, una suposición incluso imposible de constatar, para De Lubac es una vuelta sobre el camino que conduce al extrinsecismo. Si lo propio del hombre, antes de todo fin sobrenatural de su naturaleza espiritual, de su apertura al misterio, es una naturaleza pura, ese fin sobrenatural posterior se vuelve a convertir en un añadido extrínseco. Como consecuencia, aquello que se quiso solucionar mediante la potencia obediencial y el consecuente existencial sobrenatural en el caso de Rahner, pierde su sentido y se vuelve a la situación que se quería evitar.

Con lo cual, Rahner, con el recurso a la naturaleza pura, estaría afirmando todo aquello que buscó negar tanto con la nueva definición de hombre como apertura al misterio como con la definición de Dios como autocomunicación por amor.

Como ya se ha dicho, Rahner afirma que es necesario postular la naturaleza pura como tal para salvaguardar tanto la gratuidad de la gracia como la libertad del hombre. Pero a partir de la nueva relación entre gracia increada y creada que también él ofrece, donde todo lo creado como tal es consecuencia de la gracia increada, que no es otra cosa que la autocomunicación de Dios por amor, la naturaleza pura como tal pierde toda entidad posible. Se vuelve un resto, un mero postulado de razón imposible de ser constatado en la realidad en cuanto tal. Rulands define el término "naturaleza pura" como

> El concepto límite regulatorio de una natura pura ya no describe la realidad en el hombre (concreto) que asegura la gratuidad de la gracia en relación con el ser humano real, sino que tiene la función de enfatizar la omnipotencia de Dios, en el sentido de que a través de este concepto sostenemos la idea de

[455] Rosino Gibellini, *La teología del siglo XX*, p. 204.

que Dios podría haber creado el mundo sin comunicarse con él si hubiera querido.[456]

2.4. La cuestión de la objetivación o cosificación de la gracia

Otro elemento que a juicio de Rahner no ha contribuido para evitar un modo extrínseco de relación con la trascendencia lo podemos denominar "objetivación de la gracia". Entendemos por objetivación de la gracia la comprensión de la misma como un don, un objeto, venido y ofrecido por Dios, pero diferente de él. De modo que la relación con la trascendencia no podría ser descripta en términos interpersonales o relacionales, sino más bien como el conocimiento, posesión o experiencia de un "algo" y no de un "alguien".

Rahner entiende que así como la superación de la dicotomía entre gracia increada y gracia creada ha contribuido a entrelazar la experiencia de la gracia con el proceso gnoseológico de la persona, "concibiendo la 'gracia increada' de una manera más rigurosa resulta también un concepto más claro que permite a la teología católica de la gracia superar plenamente y desde su punto de partida más propio [...] la idea de un hábito meramente óntico creado y con ello lo meramente 'óntico' e inexistencial de un 'accidente físico'".[457]

Rahner deja de lado entonces el modo objetual de concebir a la gracia –que hace de ella un objeto pasible de ser conceptualizado por parte del sujeto–, y como resultante de la superación de la mencionada dicotomía en la concepción escolar afirma que "la gracia es Dios mismo, su comunicación, en la que él, en tanto merced deificadora que es, se entrega al hombre. Aquí su obra es verdaderamente Él mismo, en tanto comunicado. Dicha gracia, por tanto, ya desde su punto de partida, no puede concebirse como separable del amor personal de Dios y de su respuesta en el hombre".[458]

Llegamos así al punto central de la propuesta de nuestro autor, el proceso de desobjetivación de la gracia se transforma en un proceso de personalización de la misma, es el mismo Dios que se comunica

---

[456] Paul Rulands, „Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus: Gnadentheologie", p. 179. La traducción es nuestra.

[457] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 230. KRSW Bd. 5/1 (2015), 122.

[458] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 230. KRSW Bd. 5/1 (2015), 122.

no dando un algo distinto de sí –objeto–, sino que es Él mismo quien entra en relación con el hombre creado permitiendo así una relación interpersonal. Si bien no se sugiere abandonar la reflexión filosófica-ontológica del concepto de gracia, se ofrece un modo de elucubración sobre el tema que no soslaye el hecho central que la gracia no es un objeto creado entre tantos, sino que es la experiencia de Dios mismo por parte del hombre creado. En tanto que

> no puede ser expresada de otra forma que en categorías del ser: estado, accidente, hábito, infusión, etc. [...] la gracia sigue siendo siempre la acción libre del amor divino, sobre el que el hombre sólo "dispone" en la medida –y nunca de otro modo– en que él es el dispuesto por ese amor.[459]

Para graficar aún más la peculiaridad del modo como ha de ser comprendida la experiencia de la gracia retoma "la doctrina tomista del objeto específico de los actos sobrenaturales y ónticamente elevados, un objeto que –¡en tanto formal!– no puede ser alcanzado por ningún acto natural".[460] Y agrega que todo acto sobrenatural no puede ser alcanzado por ningún acto natural en el sentido de que este no puede ser fruto del proceso gnoseológico del sujeto, sino que a su vez este objeto se erige como horizonte de comprensión de todo futuro conocimiento.

> Un objeto formal no es objeto del saber ni un resumen meramente ulterior que abstrae lo común de muchos objetos singulares, sino el horizonte *a priori* y consabido bajo el cual es conocido todo lo aprehendido como objeto propio de la aprehensión del objeto singular dado *a posteriori*.[461]

¿Por qué Rahner introduce el término "objeto formal"?[462] Porque entiende que este, entendido dentro de la doctrina escolástica, es "la 'luz' *a priori* bajo la cual son aprehendidos todos los objetos"[463] y no

---

[459] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 230. KRSW Bd. 5/1 (2015), 123.

[460] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 231. KRSW Bd. 5/1 (2015), 123.

[461] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 231. KRSW Bd. 5/1 (2015), 123.

[462] Para una comprensión más amplia sobre el término "objeto formal", léase Andreas Batlogg y otros, *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 2004, pp. 122-124.

[463] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 231. KRSW Bd. 5/1 (2015), 123.

se identifica con ninguno de los objetos conocidos *a posteriori*.[464] Y con ello le permite trazar un vínculo con la experiencia de la gracia.

> Para una metafísica del conocimiento no hay ninguna dificultad especial en admitir que la trascendencia al ser como tal, la apertura natural al ser en su totalidad, y la trascendencia del espíritu, abierta y sustentada por la gracia, en cada uno de sus actos elevados sobrenaturalmente, al Dios de la vida eterna, a la experiencia inmediata del Ser (trino) por antonomasia no son, para una reflexión ulterior, claramente distinguibles.[465]

Rahner funda así en las condiciones trascendentales *a priori* del sujeto las condiciones necesarias para que el sujeto sea capaz de una relación no objetual con la gracia divina y, aún más, esta relación se transforme en el horizonte de comprensión de toda su existencia.

Desde dos caminos hemos accedido al intento de Rahner de superación del extrinsecismo en la experiencia: por un lado, se ha intentado demostrar cómo la experiencia de la trascendencia no le es ajena al sujeto sino que esta se inscribe en la apertura trascendental del mismo a partir del análisis de sus estructuras gnoseológicas; y por otro, se ha introducido el concepto de "autocomunicación divina", evitando así toda descripción objetivizante de la experiencia de la gracia.

3. Diferentes perspectivas rahnerianas de abordaje de la relación "naturaleza humana-gracia divina"

Hasta este momento nos hemos centrado en la exposición que Rahner hace de la doctrina clásica de la gracia y cómo ha comprendido su relación con la naturaleza humana. En particular, nos detuvimos en el problema del extrinsecismo que, a juicio de Rahner, conlleva un modo de abordar la situación a partir de categorías ontológicas, que terminan convirtiendo a la gracia en un objeto ubicado en un segundo piso ajeno a la naturaleza humana. Si bien ya se han ido ofreciendo elementos que a su juicio superan este problema, a partir de ahora analizaremos su propuesta en concreto sobre el

[464] *Cf.* Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 231. KRSW Bd. 5/1 (2015), 123-124.
[465] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 231. KRSW Bd. 5/1 (2015), 124.

modo de comprender la relación entre el sujeto y Dios para demostrar la intrínseca y mutua relacionalidad que existe entre ellos.

3.1. Relación "naturaleza-gracia". La necesaria superación de la visión sustancialista y la apertura hacia el aporte de la fenomenología

Un modo correcto de comprensión de la relación que nos ocupa no puede no tener en cuenta diferentes experiencias espirituales del sujeto particular que necesariamente no pueden ser reducidas a una mera representación objetiva. Incluso tampoco se puede, atendiendo a estas experiencias, postular una separación tajante y definida con claridad entre lo propio de la naturaleza humana y aquello perteneciente al ámbito de la revelación. Enumeramos junto a nuestro autor las experiencias a las cuales hemos hecho referencia y cómo vincula estos elementos con la gracia sobrenatural.

> El comienzo ya dado de tal plenitud –la vivencia del anhelo infinito, del optimismo radical, del descontento incapaz de ser satisfecho, del tormento que supone la insuficiencia de todo lo concreto y tangible, la protesta radical contra la muerte, la experiencia de estar ante un amor absoluto justamente cuando este es incomprensible hasta la muerte y parece ser de una cerrazón callada, la experiencia de una culpa radical y, a pesar de ello, de una esperanza persistente, etc.– está sustentado, de hecho, por aquella fuerza divina que mueve al espíritu creado, en virtud de la gracia, a una plenitud absoluta. Por eso se experimenta ahí la gracia y la esencia natural del hombre. Pues la esencia del hombre es tal que se experimenta donde se experimenta la gracia, ya que esta es experimentada donde, por naturaleza, es espíritu. Pero también viceversa: cuando el espíritu es experimentado en el orden existente de hecho es un espíritu elevado sobrenaturalmente.[466]

Queda expuesto que existen "realidades" perceptibles, sentimientos experimentados, vivencias trascendentes irreductibles en la existencia del hombre que superan por mucho el cerco establecido por la realidad meramente categorial. No se puede seguir transi-

[466] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 238. KRSW Bd. 5/1 (2015), 128-129.

tando un camino que no se haga o no pueda hacerse cargo de estas realidades, que no dicen separación sino verdadera relación entre ambas dimensiones. De modo que el camino que se presenta para ser recorrido es evidentemente el contrario. Urge entonces profundizar en la explicitación conceptual que refleje la relación que por la fe asumimos entre la gracia divina y la naturaleza humana. Un modo que grafique la mutua referencialidad entre ambos polos de la relación. Este modo, cualquiera sea, tendrá que dar respuesta a los inconvenientes que el esquema sustancialista no resolvía dejándolos de lado o bien circunscribiéndose a la descripción ontológica de los términos de la relación. En concreto, tendrá que dar respuesta o presentar la relación de dos dimensiones sin que ambas pierdan su identidad o esencia más propia y sin tomar sin más el lugar de la otra en desmedro de la suya propia. Tendrá también que hacerse cargo de una realidad donde se supone como postulado básico que "la naturaleza de hecho no es nunca una naturaleza 'pura', sino una naturaleza en un orden sobrenatural, del cual el hombre –incluso como incrédulo y pecador– no puede salirse".[467]

¿Cómo debe ser planteado el modelo conceptual que grafique la relación? Analicemos en primer término cuáles son los puntos en entredicho de una posible relación inmediata entre Dios y el hombre una vez abandonado cualquier vestigio de extrinsecismo o de pisos separados. Luego, teniendo en cuenta cuáles son las exigencias de este nuevo tipo de explicitación de la relación de las partes involucradas, nos abocaremos al estudio particular de cada una de ellas con detalle siguiendo la propuesta de Karl Rahner. Pero volvamos al momento de la relación. La problemática que surge de inmediato al poner en relación lo humano con lo divino es la siguiente: el hombre,

> sabiendo por la revelación que existe tal orden de la gracia, que le es indebida y que no pertenece a su esencia necesaria e insuprimible, se hace más cauto: tiene que contar con que, quizás, mucho de lo que él experimenta de sí concretamente y que casi involuntariamente está tentado a atribuir a su "naturaleza" es ya efectivamente una consecuencia en él de

[467] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 237. KRSW Bd. 5/1 (2015), 128.

> lo que, a partir de la teología, tiene que conocer como gracia indebida.[468]

A partir de lo expresado se debe reflexionar sobre las dificultades que la relación que intentamos describir lleva consigo. De modo particular se deberá buscar un modo de salvaguardar lo fundamental de cada uno de los extremos de la relación: 1. la necesidad de postular la gratuidad del don sobrenatural; 2. conservar la autonomía de lo creado.

Para ordenar los variados interrogantes que se abren al momento y dar una respuesta adecuada, sintetizamos nuestro intento en la siguiente pregunta: ¿cómo suponer en el orden de lo creado un fin sobrenatural sin que este sea debido?

La pregunta formulada contiene una contradicción. Por un lado el hombre, concebido como el ser creado para recibir una comunicación libre de Dios,[469] se percibe ordenado a un fin sobrenatural, pero este fin no le pertenece, más aún, le es indebido, entendiendo indebido en tanto que lo recibe sólo a modo de gracia. El donante no tiene el deber de entregar el don de la gracia al hombre, pero el hombre se siente atraído por ella. Los inconvenientes suscitados necesariamente han de encontrar una solución porque

> ¿puede, en este supuesto, el "mismo" que ha "creado" tal ordenación a la comunión personal e íntima de dos personas en el amor –en nuestro caso, el hombre y Dios– negarla al mismo tiempo, sin chocar contra el sentido de esta creación y su mismo creador?[470]

La respuesta inmediata que surge a esta pregunta es negativa. Si la respuesta fuese positiva se insinuaría que Dios caería en una contradicción, en el mejor de los casos, o bien sería una especie de sádico que crea en el hombre una necesidad que después se niega a

---

[468] Karl Rahner, "Naturaleza y gracia", p. 237. KRSW Bd. 5/1 (2015), 128.

[469] En las páginas siguientes profundizaremos sobre el concepto de creación y como este facilita de modo eminente la relación entre Dios y el hombre. De igual modo nos dedicaremos en detalle a la definición del hombre comprendido como ser creado por Dios abierto al misterio sobrenatural.

[470] Karl Rahner, "Sobre la relación entre naturaleza y gracia", p. 337. KRSW Bd. 5/1 (2015), 73.

saciar. Es por ello que surge indefectiblemente una respuesta negativa al interrogante. "Si el 'no' anterior es exacto, de él se sigue que, en el supuesto de tal tendencia incondicionada –*in sensu composito* con ella–, la concesión real del fin no puede ser libre e indebida."[471] Si Dios tiene que responder necesariamente a la ordenación del hombre, se resuelve una parte de la ecuación pero se traslada el problema hacia la otra. Al responder de modo negativo al interrogante planteado se "soluciona" la ordenación del hombre a Dios, pero si Dios "debe" satisfacer la ordenación del hombre a la gracia, la cual le es propia, entonces la gracia se vuelve un don debido, con lo cual queda en entredicho la gratuidad y lo indebido de la gracia. "Por tanto, si la ordenación es inseparable de la naturaleza, su realización es, vista precisamente desde *Dios*, debida. Y esto, como todos conceden, es falso. Por tanto, su supuesto tiene que serlo también."[472]

La gracia debe ser definida desde ella misma y no desde la necesidad del mundo creado. La gracia como tal no puede ser concebida a la medida de la necesidad de la ordenación del hombre a un fin sobrenatural, desde la óptica de los anhelos del hombre, sino desde su propia realidad. No debe perder su carácter de indebida para transformarse en subsidiaria de una ordenación del orden creado. Se debe afirmar taxativamente que "un don de orden tan divino y la comunicación del amor personal son esencialmente indebidos".[473]

Ahora bien, una vez salvaguardado el carácter indebido de la gracia, surgen dos cuestiones. En primer lugar, basados en la constatación fáctica de que en el entramado categorial del hombre se experimentan dimensiones que van más allá de sus meras relaciones mundanas, se deberá buscar un modo de explicitar esta presencia de la gracia indebida. Que la gracia sea indebida no significa que no se ofrezca y se encuentre presente ya actuante en la vida del hombre. El cómo de esta presencia y el origen de la misma serán abordados más adelante, cuando reflexionemos sobre la autocomunicación de Dios.

---

[471] Karl Rahner, "Sobre la relación entre naturaleza y gracia", p. 337. KRSW Bd. 5/1 (2015), 73.

[472] Karl Rahner, "Sobre la relación entre naturaleza y gracia", p. 337. KRSW Bd. 5/1 (2015), 73.

[473] Karl Rahner, "Sobre la relación entre naturaleza y gracia", p. 338. KRSW Bd. 5/1 (2015), 74.

En segundo lugar, se debe afirmar también que si bien es cierto que un don de orden tan divino es indebido, no se sigue que de parte del hombre no pueda existir por ello una ordenación o disposición hacia la gracia sobrenatural.

Pero reconocer que en el hombre existe tal ordenación sin más, como se ha dicho al comienzo, trae consecuencias inmediatas que contradicen la gratuidad de la gracia. Porque

> si esta disposición se concibiese como perteneciente a la naturaleza, la gracia, *como* la naturaleza, y *con ella*, sería gratuita en cuanto dada de hecho; más aún dentro del marco formal de *esta* gratuidad, la gracia representaría el don supremo –por increado–, diferente esencialmente de los otros dones –creados– gratuitos, bien que no bajo el aspecto formal de la gratuidad. Pero ni lo uno ni lo otro podría impedir que fuera imposible decir que la gracia es indebida a esta naturaleza. Con otras palabras: de la esencia más íntima de la gracia se sigue más bien la imposibilidad de que la naturaleza posea una disposición hacia ella, o que esta disposición, caso de que sea necesaria, pertenezca ella misma al orden de lo sobrenatural.[474]

Si bien hemos vuelto nuevamente al punto de partida donde no se puede suponer una ordenación sobrenatural que no melle la gratuidad de la gracia, se debe seguir insistiendo en el planteo de la cuestión porque es evidente que

> si Dios quiere un fin sobrenatural e indebido, y si lo quiere –o tiene que quererlo– de tal manera que el ser creado tenga una disposición de tipo positivo e incondicionado para él, entonces Dios tiene que concederle la disposición para tal fin.[475]

Con el mismo énfasis con el que se postula la gratuidad de la gracia y su carácter indebido, se debe postular en el otro extremo (naturaleza humana) la disposición hacia el fin sobrenatural. Esta disposición no tiene por qué pertenecer a la naturaleza en cuanto tal. Porque en el caso de pertenecerle constitutivamente, la persona

---

[474] Karl Rahner, "Sobre la relación entre naturaleza y gracia", p. 339. KRSW Bd. 5/1 (2015), 75.

[475] Karl Rahner, "Sobre la relación entre naturaleza y gracia", p. 339. KRSW Bd. 5/1 (2015), 75.

humana sería "una criatura creada libremente –y en este sentido, gratuitamente– por Dios en cuanto totalidad con esta disposición natural, pero no una criatura a la que la gracia no le fuese debida".[476]

A la luz de los problemas que han surgido al intentar concebir un modo de relación entre la naturaleza y la gracia, se comprende que el camino más sencillo haya sido la separación sin más de los polos con el mínimo de relación posible. Pero quizás la clave de solución sea abandonar la concepción de este dilema bajo la categoría de problema a solucionar a partir de conceptos ontológicos dentro del paradigma de la sustancia. Un problema busca ser resuelto, desea encontrar una respuesta clara y distinta. Pero en este caso la claridad y la distinción suponen volver sobre un modo de descripción ontológica que deseamos abandonar para adentrarnos en un modo que nos deje plantear la relación teniendo en cuenta las particularidades de los polos de la misma, permitiéndonos un planteo desde la fenomenología. Es por ello que entendemos que el primer paso que se debe dar es cambiar el enfoque desde el cual leer la relación, porque no estamos frente a un problema, sino frente a una paradoja. "La paradoja de un deseo natural de lo sobrenatural como lazo de unión entre naturaleza y gracia es concebible y necesario, si se entiende por deseo una 'apertura' para lo sobrenatural, y tal apertura es enseñada por toda teología católica."[477]

Esta apertura, que es propia del ser humano, será la que facilite comprender la relación entre la creatura y el Creador. De igual modo, en Dios se ha de reconocer tal apertura a una posible relación, que sin menguar en nada sus atributos, pueda ser experimentada por el sujeto particular. Quizás una mirada desde una perspectiva que asuma la dimensión espiritual de la obra de Rahner nos ayude a ofrecer un camino de solución.

En este punto de las consideraciones la relación

> parece impugnable desde dos ángulos: desde arriba y desde abajo. Es verdad que no tenemos una experiencia inmediata de Dios en la gloria que le es propia, y que por ello el origen

[476] Karl Rahner, "Sobre la relación entre naturaleza y gracia", p. 339. KRSW Bd. 5/1 (2015), 75.

[477] Karl Rahner, "Sobre la relación entre naturaleza y gracia", pp. 340-341. KRSW Bd. 5/1 (2015), 76.

> vivo de la gracia no puede ser objeto de experiencia humana. Estamos de acuerdo con la tradición bíblica y oriental, según la cual no se puede conocer a Dios en su propio ser. Pero hay que pensar también que este Dios es un Dios vivo, que se dirige a seres vivos, y que por tanto, la salvación, para ser realmente salvación del hombre, debe darse a conocer en alguna forma como experiencia de la liberación en el amor y la comunidad. En las profundidades de nuestro ser humano se da también el misterio del mal, del pecado y del sufrimiento. Los problemas planteados aquí no se pueden resolver sustrayéndolos a toda discusión mediante una teología maniquea o más o menos platonizante de la gracia.[478]

Hasta aquí hemos expuesto los problemas y los puntos insoslayables que debe tener toda elaboración sobre la posible relación entre naturaleza y gracia una vez abandonado el modo ontológico de comprensión de la misma. Hemos visto que al intentar trazar la relación entre naturaleza y gracia desde esta comprensión no se ha llegado a buen puerto y, más grave aún, tampoco se da respuesta al hecho fáctico de la presencia de lo sobrenatural que el hombre experimenta en su vida. En opinión de Alfaro, a partir de la intervención de la *Humani generis*, "los teólogos católicos están fundamentalmente de acuerdo en la explicación de la trascendencia de la visión de Dios; pero en, cambio, divergen fuertemente en la explicitación de su inmanencia. Y, sobre todo, falta una síntesis que armonice profundamente ambos aspectos".[479] Dicho de otro modo, la teología católica ha llegado al acuerdo acerca de lo indebido y gratuito de la gracia divina respecto del hombre. Pero no se ha explicitado con claridad cómo esta gracia se hace presente y actúa en la vida del hombre. Cómo explicar la presencia germinal de la visión divina que se experimentará en la vida, ya en la inmanencia de la existencia categorial sin perder la gratuidad de la misma y la autonomía humana.

---

[478] Piet Fransen, "El ser nuevo del hombre en Cristo", en *Mysterium Salutis. Manual de teología dogmática como historia de la Salvación*, IV/2 *La iglesia*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1975, pp. 883-884.

[479] Juan Alfaro, "Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural", en *Gregorianum*, vol. 38, n.° 1, 1957, p. 8.

En las páginas siguientes ofreceremos elementos de análisis, ayudados por Karl Rahner, que faciliten un modo de comprensión de los extremos de la relación donde quede de manifiesto la mutua relacionalidad entre ambos polos, sin que ninguno de ellos se vea menguado en sus características propias. Un modo de relación donde el hombre, aun reconociendo su dependencia radical de Dios, no vea en ella una amenaza a su autonomía. Junto con lo anterior, se buscará describir un modo de relación donde se pueda postular sin contradicciones que, en la mayor dependencia, se da en igual medida la mayor y verdadera autonomía del hombre respecto de Dios.[480]

3.2. Notas sobre el carácter soteriológico de la relación entre lo sobrenatural divino y la naturaleza humana

En el punto anterior se ha planteado que se requiere de un nuevo modo de encarar la relación entre ambos polos, pero cabe preguntarnos: ¿Por qué es necesario afirmar la relación entre Dios y el hombre, qué se juega en ella? ¿Qué se pierde si no se encuentra un modo de relación adecuado o bien si se sigue el camino que conduce al extrinsecismo? La búsqueda de un modo adecuado de comunicación entre ambas realidades –y, en consecuencia, una explicación plausible de la misma– se funda en el carácter soteriológico de la relación.

Impera entender al hombre (naturaleza humana) y a Dios (naturaleza divina) de modo tal que la unión acontecida en Jesús no sea una caso aislado, e incluso un poco exótico. Rahner introduce esta posibilidad preguntándose si "¿no sería posible, superando esto, sin abandonar por ello la cristología clásica, aplicar los conceptos en los que se formula la relación de lo criado con Dios?",[481] y responde "que el caso de Cristo sea una cumbre única de esta relación no se opone de antemano a tal aplicación. También en la cristología aparece una aplicación análoga de conceptos (y realidades) generales a un caso único".[482]

---

[480] *Cf*. Karl Rahner, "Problemas actuales de cristología", en *Escritos de teología I*, Ediciones Taurus, Madrid, 1961, p. 181. KRSW Bd. 12 (2005), 271.

[481] Karl Rahner, "Problemas actuales de cristología", p. 183. KRSW Bd. 12 (2005), 273.

[482] Karl Rahner, "Problemas actuales de cristología", p. 183. KRSW Bd. 12 (2005), 273.

Si no pensamos de este modo, y nos habituamos a pensar dentro del marco de la yuxtaposición de naturalezas cerradas, se verá afectada de tal manera la comunicación que se perderá el carácter soteriológico incluso de la encarnación de Jesús. Una posible unión hipostática del Hijo de Dios supone condiciones de posibilidad de unión previas dadas por la creación.[483]

Para que esto acontezca debemos pensar un tipo de unidad no como subsecuente a *posteriori* de dos realidades que existen por sí como dos entidades independientes antes de esa unidad.[484]

Encontramos en el pensamiento de Rahner una categoría clave: la creación. "Esta relación peculiar entre Dios y el mundo es denominada en la doctrina cristiana 'creación' del mundo, que es enviado constantemente para sí mismo desde la posición libre del Dios personal."[485] Rahner propone así un nuevo marco desde el cual comprender la relación evitando todo tipo de yuxtaposición, o de pisos separados. Dentro de este marco se salvaguardará el carácter soteriológico de la relación. La creación entonces se erige como lugar de encuentro. En el siguiente apartado ahondaremos en el concepto de creación desde la nada y cómo este ofrece solución para las disyuntivas mencionadas.

3.3. La relación "creador-creatura"

Al asumir el dato de fe que entiende a Dios como creador del mundo y al hombre como creatura divina, la creación como tal se erige como el marco privilegiado de toda posibilidad de relación. Para poder pensar dentro de este nuevo esquema Rahner analizará el todo de la creación como manifestación de la autocomunicación de Dios.

> Hay que concebir la relación de la persona del Logos con su naturaleza humana de manera tal que en ella autonomía y

[483] Cabe aclarar que el carácter soteriológico de la relación no depende de una buena o mala explicitación conceptual de la relación. Una categorización errónea de la relación puede conllevar el no interés por parte del hombre de la misma dado que no hace justicia a aquello que él experimenta en su ámbito particular.

[484] *Cf.* Karl Rahner, "Problemas actuales de cristología", pp. 183-184. KRSW Bd. 12 (2005), 273.

[485] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 103. KRSW Bd. 26 (1999), 79.

> cercanía radical alcancen, en igual medida, el grado supremo, único e inconmensurable cualitativamente con otros casos, aunque siempre dentro del ámbito de la relación creador-creatura.[486]

Dios crea de modo tal que toda la creación es dependiente de él, en cuanto por él creada, pero al mismo tiempo la crea con una independencia real, una realidad y verdad propias, incluso ante sí mismo.[487] De modo que lo acontecido en la unión hipostática puede ser leído desde esta verdad anterior a la encarnación y presentarla no como una contradicción o relación suma cero, sino como la manifestación paradigmática de lo que acontece en todo lo creado *a priori*[488] donde a juicio de Aaron Langenfeld se puede percibir "que la acción divina y la libertad humana no crecen al revés, sino en la misma proporción".[489]

Para que esto pueda llevarse a cabo se deben superar conceptos o fórmulas demasiado abstractas y formales que no reflejan la complejidad ontológica real para expresar el misterio de Cristo y aplicar los conceptos que den cuenta de la mutua relacionalidad entre lo criado y Dios.[490] Rahner postula entonces ampliar el enunciado metafísico calcedónico[491] del siguiente modo:

> La versión metafísica del enunciado: "esta historia humana es la revelación absoluta y pura de *Dios mismo*", mediante la fórmula: "esa naturaleza humana está unida hipostáticamente

---

[486] Karl Rahner, "Problemas actuales de cristología", pp. 181-182. KRSW Bd. 12 (2005), 272.

[487] *Cf*. Karl Rahner, "Problemas actuales de cristología", p. 181. KRSW Bd. 12 (2005), 271.

[488] *Cf*. Karl Rahner, "Problemas actuales de cristología", p. 184. KRSW Bd. 12 (2005), 273-274; Martin Dürnberger, „Je näher man ihm kommt um so wirklicher wird man", p. 437, en Bernhard Nitsche y Matthias Remenyi (ed.), *Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit*, Herder, Friburgo, 2022.

[489] Aaron Langenfeld, *Frei im Geist. Studien zum Begriff direkter Proportionalität in pneumatologischer Absicht*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Viena, 2021, p. 113. La traducción es nuestra.

[490] *Cf*. Karl Rahner, "Problemas actuales de cristología", p. 183. KRSW Bd. 12 (2005), 273.

[491] *Cf*. Aaron Langenfeld, *Frei im* Geist, pp. 114-115. Allí se afirma que una de las principales fuentes del axioma de proporcionalidad directa es la fórmula calcedónica.

> con el Logos", sería susceptible de ser completada por una formulación metafísica de esta otra idea: "esta historia humana, justamente por ser la revelación pura y más radical de Dios, es la historia más viva, más libre ante Dios que desde el mundo se dirige hacia él, y posee tal carácter de mediación por ser la historia de Dios mismo y por ser la más creatural y libre".[492]

Esta nueva perspectiva obliga a ubicar la relación entre Dios y el hombre en un horizonte de comprensión más amplio donde surgen nuevas dimensiones, tanto de un polo como del otro, que, a nuestro juicio, facilitan esta relación y se evita también una relación de suma cero.

> Dios quiere comunicarse a sí mismo, prodigar su amor, que es él mismo. Esto es lo primero y lo último en sus planes reales, y por ello, en su mundo real. Todo lo demás existe para que pueda existir esto, que es lo único: el milagro eterno del amor infinito. Dios crea así a un ser al que pueda amar de esta manera: al hombre. Le crea de modo que el hombre *pueda* dar cabida a este amor que es Dios mismo; que lo pueda y lo tenga que recibir a un tiempo como lo que es: el milagro eternamente asombroso, el regalo inesperado, indebido. Pero no olvidemos que lo que "indebido" significa lo sabemos, en último término, si sabemos qué es amor personal. Y no al revés. Lo que el amor es no lo entendemos después de saber lo que es "indebido". Dios, pues, en este segundo aspecto, tiene que crear al hombre no sólo de manera que el amor se prodigue libre y gratuitamente, sino también de modo que el hombre, como interlocutor real, como ser capaz de aceptarlo o de rechazarlo, lo pueda experimentar y aceptar *como* acaecer y milagro indebido a *él*, hombre real.[493]

En este nuevo marco que se propone, Dios ha dejado de ser una sustancia ajena al mundo natural y se transforma en creador por amor. Al crear por amor, Dios crea al hombre con la capacidad de recibir ese amor de forma indebida, de modo gratuito. Al crear Dios

---

[492] Karl Rahner, "Problemas actuales de cristología", p. 182. KRSW Bd. 12 (2005), 272.

[493] Karl Rahner, "Sobre la relación entre naturaleza y gracia", pp. 341-342. KRSW Bd. 5/1 (2015), 76-77.

por amor, por pura gratuidad, todo se vuelve indebido desde el comienzo sin desmedro de su independencia. Dios crea al hombre de la nada como distinto de él y lo reconoce como un ser libre con el cual se puede comunicar. "Creación 'de la nada' en el fondo quiere decir: creación entera (sin restos) desde Dios, pero de tal manera que en esta creación el mundo depende radicalmente de Dios y, sin embargo, Dios no depende del mundo, sino que permanece libre frente a él y fundado en sí mismo."[494]

Así, el marco de la creación nos ofrece un modo peculiar, no de tipo causal categorial,[495] de relación y autonomía, que permite esclarecer con mayor precisión el modo de vinculación entre Dios y el hombre. En la relación "creador-creatura", "dependencia radical y auténtica realidad del ente que procede de Dios crecen en igual medida y no en proporción inversa".[496] El hecho de concebir la naturaleza como creación ubica la discusión entre lo natural y lo sobrenatural fuera del contexto de la relación suma cero. La relación "creador-creatura" reubica la discusión en un plano superior donde la dependencia radical no se interpone en la plena autoconciencia y libertad del mundo natural. En este espacio, la dependencia radical no es sino causa de la independencia absoluta y libre de la propia autoconciencia del hombre.

> La dependencia radical de Dios es, por tanto, la expresión teológica de la creación para la libertad radical de la criatura. No "aunque", sino porque "el hombre es puesto por Dios, es diferente de él, y como esta posición no se realiza según una diferenciación categórica, es radicalmente diferente de Dios y, por tanto, verdaderamente libre". En este sentido –esto ya se puede anticipar aquí– la realización de la libertad es siempre al mismo tiempo una afirmación de su razón, sin la cual no se puede pensar porque, como horizonte, es un momento estructural trascendental del espíritu humano mismo. Precisamente por eso la libertad y el control, la independencia y la dependencia crecen en proporción directa. Ambos aspectos son

[494] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 103. KRSW Bd. 26 (1999), 79.

[495] *Cf*. Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 103. KRSW Bd. 26 (1999), 79-80. Léase también Aaron Langenfeld, *Frei im* Geist, pp. 124-125.

[496] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 103. KRSW Bd. 26 (1999), 80.

> sólo "lados de una misma realidad", es decir, la criatura diferenciada por Dios.[497]

Pero a esta dimensión no se puede acceder por medio de postulados del tipo causa y efecto, sino mediante una reflexión existencial-trascendental que ubica al hombre en una nueva concepción sobre sí mismo y redefine el mundo de sus relaciones.

También debemos mencionar que el axioma de relacionalidad proporcional no está exento de problemas, en particular sobre la posibilidad real de libertad y autonomía del hombre respecto de Dios. Martin Dürnberger pone de manifiesto algunas de las críticas[498] que el axioma ha recibido respecto de la autonomía del hombre. Las podemos resumir de la siguiente manera: no es adecuado fundar la autonomía del sujeto a partir de un fundamento o principio externo a su propia conciencia (*Wovonher*). ¿Cómo ha de plantearse la posibilidad de la existencia de un sujeto libre y autónomo cuando esta autonomía y libertad se fundan en una relación externa al sujeto en cuanto creado por otro diferente de sí? Dürnberger afirma que se debe abandonar un esquema de pensar donde ambos polos de la relación se entiendan como oponentes de una competencia (causa formal) y no objetar desde allí el axioma. Para justificar que es plausible el modo como Rahner entiende el vínculo entre el creador y la criatura signado por el axioma de relacionalidad proporcional, ofrece algunos ejemplos donde la correlación de dependencia-independencia (dejando de lado el caso del amor) se da sin mayores inconvenientes, a saber: la cultura, la lengua y la educación.[499] La superación de la comprensión de la relación "creador-creatura" (gracia divina-naturaleza humana) en términos de categorías objetivas es el núcleo de nuestra propuesta siguiendo a Rahner, y a partir de su propuesta trascendental, trazar un vínculo con la experiencia categorial del sujeto particular. Dürnberger ofrece su perspectiva de cómo ha de comprenderse correctamente el axioma rahneriano y cómo este puede ayudar a describir de mejor manera la relación entre el creador y la creatura, en nuestro caso particular respecto del

---

[497] Aaron Langenfeld, *Frei im* Geist, pp. 126-127.

[498] *Cf.* Martin Dürnberger, "Je näher man ihm kommt um so wirklicher wird man", pp. 440-441.

[499] *Cf.* Martin Dürnberger, "Je näher man ihm kommt um so wirklicher wird man", p. 444. La traducción es nuestra.

tema central de este capítulo: la relación entre la gracia divina y la naturaleza humana. Él sostiene que el axioma es un modelo formal desde el cual pensar la relación.

> así como la definición de Dios de Anselmo como "*id quo maius non cogitari potest*" [es] una "regla formal de pensar acerca de Dios" (Barth), es decir, proporciona una máxima sobre cómo se debe pensar en Dios, el axioma de Rahner es, por así decirlo, una regla puramente formal para pensar en la relación entre Dios y el mundo; una directriz, como escribe Rahner[500]

Notemos que Dürnberger le otorga al axioma un carácter orientativo para futuras descripciones de la relación donde la libertad e independencia de ambos polos de la relación no pueden ser soslayadas.[501]

La posibilidad de plantear un vínculo real entre el sujeto agraciado y la gracia divina, y al mismo tiempo postular una verdadera autonomía de cada uno de los polos de la relación respecto del otro, entendido desde la perspectiva creador-creatura bajo el axioma de la proporcionalidad directa (según el modo como lo describe Langenfeld), puede ser aún mejor graficada desde la comprensión de la gracia como libertad. Para ello analizaremos el texto *La gracia como libertad*.[502] Haremos hincapié en las especificaciones sobre cómo Rahner entiende que el hombre (asumido el existencial sobrenatural) es libre frente a Dios, teniendo en cuenta el componente de la voluntad y el amor.

En primer lugar debemos poner de manifiesto que Rahner no ubica en la mera elección entre dos posibilidades contingentes el fundamento de la libertad del sujeto trascendental. A su juicio, la libertad del sujeto no encuentra su fundamento en una mera decisión categorial, sino que como ha hecho en todos los planteos anteriores, intenta fundar esta libertad en la estructura trascendental del suje-

---

[500] Martin Dürnberger, „Je näher man ihm kommt um so wirklicher wird man", p. 453. La traducción es nuestra.

[501] *Cf*. Martin Dürnberger, „Je näher man ihm kommt um so wirklicher wird man", p. 444.

[502] Karl Rahner, *La gracia como libertad*, Biblioteca Herder, Barcelona, 2008. Traducción de Javier Medina-Dávila. *Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beitrage*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1968.

to, que es siempre anterior a toda experiencia categorial, pero que, paradójicamente, se actualiza en cada acto categorial que el mismo realiza.[503] Recordemos que la simultaneidad del proceso cognoscitivo nos ha demostrado que no es lícito pensar la relación entre sujeto que conoce y objeto conocido, entre oyente de la palabra y palabra revelada, en una línea temporal, sino como interacción simultánea de dos momentos que sólo pueden distinguirse formalmente.

En el desarrollo de nuestro estudio ya se mencionaron dos elementos que esclarecen el fundamento de la libertad del sujeto trascendental, más allá de la capacidad de elegir en el campo de la experiencia categorial, o bien, que permiten el ejercicio de la misma en este nivel. En primer lugar, cuando se describió el término "*potentia*"[504] se hizo referencia a la capacidad de abstracción por parte del sujeto como la capacidad de elevarse por encima de los entes particulares y de acceder a la experiencia de su pertenencia al ser en general. Esta superación de los entes particulares, ya cuando analizamos la apertura del sujeto libre frente a Dios, nos permitió constatar el segundo elemento: el sujeto es capaz de reconocer lo infinito como horizonte o el hacia dónde del espacio contingente.

Los dos elementos anteriores le dan otro matiz al término "libertad" en este contexto, no meramente ligado a la capacidad de elección entre dos o más posibilidades. Si bien mantiene la estructura trascendental del sujeto desde un punto filosófico como base de sus deliberaciones, a juzgar por el título de la obra que analizaremos, se asume el dato de la gracia divina como un elemento central. Intentaremos junto con Rahner exponer de un modo adecuado la relación entre la libertad del hombre y la gracia, no como polos que se repelen sino que se complementan. Para ello partamos de la siguiente afirmación de Rahner para luego explicitar su alcance:

> Hay que tener en cuenta lo siguiente: la auténtica libertad de elección, es decir, la libertad que no sólo consiste en que el hombre no sufra coacción exterior, sino que, por encima de sí mismo, se le exige una decisión libre y que, por tanto, es exigencia y tarea más que "libertad", esa libertad, digo, sólo

---

[503] *Cf.* Johannes Herzgsell, *Karl Rahners Theologie Der Freiheit,* Universitätsbibliothek, Freiburg im Breisgau, 2018, pp. 42-43.

[504] *Cf.* capítulo II del presente trabajo.

> puede verse con claridad en el cristianismo, porque solamente en él es cada cual el ser único de valor eterno, y en el amor personal de Dios al hombre, que debe realizarse con la más alta responsabilidad personal y, por lo tanto, con libertad.[505]

Rahner ubica las reflexiones sobre la libertad definitivamente en el marco del cristianismo. Se asume de modo taxativo que la concepción de la libertad, más allá de las fundamentaciones trascendentales que se han hecho de la misma desde el ámbito metafísico y gnoseológico, adquiere connotaciones particulares dentro de la revelación cristiana.

La nota principal, que Rahner advierte, que le aporta la concepción cristiana a la comprensión de la libertad del sujeto, es la particularidad. Cada sujeto contingente se relaciona con el Dios absoluto de un modo particular –recordar que fruto de esta particularidad ya se había planteado la posibilidad de la existencia del juicio moral–, y de ese modo es invitado a ejercer plenamente esta libertad sin coacción de ninguna naturaleza. El sujeto particular es invitado a dar una respuesta personal desde la lógica del amor, lo que no hace sino enfatizar la libertad para responder o no por parte del sujeto.

Ahora bien, la libertad así entendida como la respuesta frente a la manifestación del Dios absoluto no debe ser comparada o asimilada con la libertad de elección que se manifiesta en el plano meramente categorial. Para Rahner el ejercicio de la libertad por parte del hombre "es la libertad de la aceptación total del misterio absoluto que llamamos Dios",[506] la cual no ha de identificarse con "la mera facultad de elección entre objetos distintos".[507]

Y retoma una vez más el carácter trascendental del sujeto para ofrecer una solución de la problemática, dado que en el momento de la plena realización del sujeto por medio de la *reditio in seipsum* constata de modo simultáneo su apertura a un horizonte que tiende hacia lo absoluto. "Sólo hay libertad –lo dice expresamente santo Tomás– porque existe el espíritu como trascendencia, como elevación y anticipo por encima de todo lo particular y concreto hacia

[505] Karl Rahner, *La gracia como libertad*, p. 41. *Gnade als Freiheit*, 32.

[506] Karl Rahner, *La gracia como libertad*, p. 41. *Gnade als Freiheit*, 33.

[507] Karl Rahner, *La gracia como libertad*, p. 42. *Gnade als Freiheit*, 33.

el ser universal."[508] Ese hacia dónde absoluto Rahner lo identifica con Dios mismo.[509] No obstante, no ha de entenderse erróneamente que Rahner asimila al ser en general con Dios, sino que Dios es la plena posesión del ser, la plena autoposesión de sí mismo, la plena luminosidad para consigo, que supone asumir todo sujeto y acción contingente otorgándole ser en un acto amoroso por medio de la creación.[510] De modo que

> la libertad tiene, por consiguiente, un carácter teológico no sólo cuando Dios es pensado explícitamente dentro de unas categorías objetivas junto con otros objetos, sino siempre y en todas partes, a partir de la esencia misma de la libertad, porque en cada acto libre Dios está atemáticamente como su fundamento sustentador y su último "hacia dónde absoluto".[511]

Llegamos así al meollo del planteo rahneriano, que también oficia de síntesis de nuestras reflexiones. Por medio de la vinculación del acto de conocer y la libertad, Rahner encuentra el camino para describir el modo de relacionarse del sujeto contingente frente a Dios sin desmedro de su libertad. Para ello se vale de santo Tomás, quien "dice que Dios puede ser conocido en cada objeto de manera atemática, pero real, [por tanto] también esto vale para la libertad: en cada acto libre se quiere a Dios atemática, pero realmente, y viceversa".[512]

En tanto el sujeto realiza un acto libre –al igual modo que, en cada acto de conocer, afirmaba su pertenencia al ser en general–, expresa atemáticamente su deseo de relación con Dios, y esto sólo se puede dar desde la lógica del amor porque, como ya hemos dicho, quien posibilita el fundamento de la relación (Dios), lo posibilita desde un acto de donación amoroso.

---

[508] Karl Rahner, *La gracia como libertad*, p. 42. *Gnade als Freiheit*, 33.

[509] *Cf*. Karl Rahner, *La gracia como libertad*, p. 42. *Gnade als Freiheit*, 34.

[510] Volvemos aquí sobre la crítica que Verweyen hace sobre Rahner a partir del término "anticipación". Rahner entiende en todo momento la anticipación como apertura que tiende a un ser absoluto, al que llama Dios, donde "el hombre es un cognoscente receptivo y, por cuanto su conocimiento es la recepción de un objeto, no la posesión apriórica de un conocimiento que le venga de sí mismo". Karl Rahner, *Oyente de la palabra*, p. 177. KRSW Bd. 4 (1997), 188.

[511] Karl Rahner, *La gracia como libertad*, p. 43. *Gnade als Freiheit*, 34.

[512] Karl Rahner, *La gracia como libertad*, p. 43. *Gnade als Freiheit*, 34.

Con esto queda claro el fundamento de la libertad del hombre frente a los objetos particulares en virtud de su ser espiritual abierto a la trascendencia. Pero si hemos dicho que esa trascendencia se funda en la afirmación atemática del ser absoluto que es Dios, y más aún en el querer a ese Dios, mediante la afirmación –y querer– atemática también en cada decisión libre, cómo ha de postularse una posible y real libertad frente a Dios.

Si la libertad real del sujeto –que supera la mera posibilidad de elección entre dos objetos particulares, dado que es entendida como la posibilidad de trascender todo dato particular y abrirse paso a la experiencia de lo transcendente dentro de lo contingente, de experimentar su pertenencia al ser en un horizonte que tiende a lo absoluto– ahora se afirma que es a su vez posibilitada por Dios en tanto poseedor pleno de ese ser y dador del mismo, cómo postular una real diferencia entre el sujeto y Dios que le permita al primero una verdadera libertad de elección por fuera de lo ofrecido por Dios. Para ello es fundamental comprender la libertad no sólo como oferta divina, sino también plantear la posibilidad de ser libre también frente al mismo Dios que ofrece la libertad.[513]

Este planteo ha de hacerse cargo de la problemática que genera el haber relacionado el conocimiento atemático de Dios en cada juicio particular con el querer atemáticamente a Dios en cada acción libre del sujeto. Con lo cual, él mismo acepta que su planteo encierra una posible contradicción a la cual debe darle una respuesta. La problemática radica en la posibilidad de una real libertad frente a Dios. ¿Es factible pensar que quien posibilita y otorga el ser a los entes particulares lo haga de tal manera que, a su vez, ofrezca una real diferencia entre ambos que permita una relación real y libre? Rahner responde que "para la doctrina cristiana de la libertad es decisivo que esta libertad implique la posibilidad de un sí o un no frente a su propio horizonte e incluso es lo que la constituye propiamente".[514] Si bien la libertad del sujeto frente a Dios (en tanto horizonte último, o hacia dónde de la trascendencia del sujeto) es un dato propio de la fe cristiana, es el mismo autor quien intenta inscribir tal condición en la estructura trascendental del sujeto. Para ello vuelve sobre

[513] *Cf.* Karl Rahner, *La gracia como libertad*, p. 45. *Gnade als Freiheit*, 35.

[514] Karl Rahner, *La gracia como libertad*, p. 45. *Gnade als Freiheit*, 35.

la capacidad del retorno voluntario sobre sí donde experimenta su condición de sujeto, donde experimenta su capacidad de apertura hacia lo absoluto. Ahora bien, esa operación libre que realiza es la concreción de la libertad que posee también respecto de lo absoluto mismo.[515] La fundamentación de la libertad del sujeto respecto del propio horizonte hacia el cual está orientando en su propia estructura transcendental no ha quedado exenta de críticas. A modo de ejemplo citamos la crítica de Pröpper, sintetizada en dos aspectos: 1. afirma que para que un acto libre sea incondicional no debe estar orientado por algo o alguien externo a lo elegido, como es el caso, a su juicio, en la propuesta de Rahner; 2. Rahner identifica sin más la posibilidad de apertura del sujeto hacia al ser en el general en virtud del proceso gnoseológico, con la apertura hacia Dios.[516]

Volvamos ahora sobre el desarrollo de la solución que aporta Rahner. Nuestro autor, sin decirlo explícitamente, con el término "simultaneidad" entiende que la libertad que opera el sujeto respecto de los entes particulares es una concreción histórica y categorial de aquella libertad siempre presente respecto de lo absoluto que lo funda. Dicho de otro modo, porque el hombre es libre respecto de lo absoluto, podríamos decir, que es libre en el plano trascendental, puede ejercer su libertad en el plano categorial. Hemos trazado así, junto con Rahner, la relación entre el ejercicio de la libertad en el espacio categorial y la relación en el ejercicio de la libertad frente al horizonte absoluto, relación que no puede ser concebida como dos momentos diferentes, sino como un único momento donde concurren en simultaneidad dos realidades; donde por medio del ejercicio de la libertad frente a los entes particulares y categoriales, se actualiza y hace patente también la libertad real frente al horizonte absoluto.

Una vez más sale al auxilio de Rahner la comprensión de las acciones del sujeto como una unidad compleja donde concurren dos realidades en simultáneo (relación consigo mismo en tanto perso-

---

[515] Karl Rahner, *La gracia como libertad*, p. 47. *Gnade als Freiheit*, 37.

[516] *Cf*. Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie 1*, Herder, Friburgo–Basilea–Viena, p. 409. Para una breve exposición del concepto de libertad elaborado por Pröpper léase Dirk Ansorge, *Historia de la teología cristiana. Época, pensadores, derroteros*, Sal Terrae, Santander, 2023, pp. 383-387.

na[517] y relación con lo absoluto). Así queda expuesto que la relación con lo absoluto por parte del sujeto trascendental no es un dato posterior o extrínseco a su constitución como sujeto, sino que forma parte de ello, con lo cual queda de manifiesto la posibilidad de una relación real. Esta relación, como ya hemos expresado, es de carácter moral, en tanto que están en juego dos sujetos libres, motivados por una decisión personal voluntaria dentro del contexto de la lógica del amor. De modo que

> la relación con su origen divino no debe interpretarse nunca según el modelo de las relaciones de dependencia causales y funcionales, tal como se encuentran en nuestro campo categorial de experiencias, en el que el origen mantiene, ata y no deja libre, y en el que, por consiguiente, la peculiaridad y procedencia crecen en proporción contraria y desigual.[518]

Si parafraseamos lo dicho por Rahner en la cita anterior desde la perspectiva de la causalidad moral sería lícito decir que el origen (Dios en cuanto que otorga el ser de manera amorosa, gratuita y libre a los entes particulares) no mantiene, no ata, sino que deja libre al sujeto creado, y en este vínculo, la peculiaridad y procedencia crecen en igual proporción. En virtud de la relación siempre presente con Dios, como horizonte último, donde se inscribe cada acto libre del sujeto, Rahner entiende que "la libertad moral es siempre, y necesariamente, una libertad religiosa, incluso cuando uno no lo sabe explícitamente",[519] sin perjuicio que donde radica "la esencia de la libertad es justamente la absoluta autodisposición del sujeto.[520]

Aaron Langenfeld y Magnus Lerch[521] han profundizado la cuestión de la libertad del sujeto respecto de la gracia en la misma línea que nuestro autor. En particular, describen la relación desde la categoría del amor. Es interesante notar que ambos autores requieren de un término propio del ámbito espiritual para describir el modo de relación tal como hemos venimos realizando nosotros en el presente

---

[517] *Cf.* Karl Rahner, *La gracia como libertad*, p. 51. *Gnade als Freiheit*, 40.

[518] Karl Rahner, *La gracia como libertad*, pp. 51-52. *Gnade als Freiheit*, 40.

[519] Karl Rahner, *La gracia como libertad*, p. 71. *Gnade als Freiheit*, 55.

[520] Karl Rahner, *La gracia como libertad*, p. 71. *Gnade als Freiheit*, 56.

[521] Aaron Langenfeld y Magnus Lerch, *Theologische Anthropologie*, Verlag Ferdinand Schöningh, Stuttgart, 2018.

trabajo, donde se ha visto que la propuesta trascendental rahneriana se comprende mejor en sus características relacionales si se leen en relación con sus escritos espirituales. Pero volvamos sobre el aporte de los autores recientemente introducidos. Langenfeld entiende que:

> El amor supone un modo de expresión apropiado, dado que no es claramente predeterminado, pero tampoco es arbitrario. Así mismo, la autocomunicación de Dios supone un modo de comunicarse que no contradice la naturaleza de Dios como horizonte de sentido de la libertad humana. La equiparación [Dios-amor] también profundiza el significado del concepto de autorrevelación: si el amor ha de ser real, entonces depende de que los amantes se muestren como son ellos mismos y reconozcan respectivamente al otro en su naturaleza real, no manteniendo en la oscuridad o engañando al otro sobre su propia naturaleza. El evento de autorrevelación es pensado como un "entregarse" y "exponerse", que ante todo permite que la relación sea real.[522]

La dimensión moral de la relación descripta por Rahner que tiene como correlato una autodisposición libre del sujeto para entablar esta relación aquí es entendida desde la clave del amor. A juicio de Langenfeld, si se comprende la autocomunicación[523] de Dios por amor, y ese amor es real, sería contradictorio suponer que Dios no respeta la naturaleza propia del amor. La característica propia del amor es la aceptación y el reconocimiento del otro en cuanto otro, en su real y verdadera naturaleza, de modo que la sola comprensión de esta desde el amor supone la presencia de un sujeto que acoge libremente esta autocomunicación. La autocomunicación no es entendida como un sometimiento del sujeto respecto de su origen divino, sino como un entregarse y exponerse amorosamente de Dios, que desea entablar una relación real y libre con él.

Y en igual sentido, plantea Lerch, desde la perspectiva divina, la comprensión de la relación a partir del amor tampoco contradice la omnipotencia divina.

---

[522] Aaron Langenfeld y Magnus Lerch, *Theologische Anthropologie*, p. 169. La traducción es nuestra.

[523] Si bien acá en virtud de la propuesta de Langenfeld introducimos el término "autocomunicación" propio de la teología de Rahner, será en el tercer capítulo del presente trabajo donde se desarrollará en detalle.

> Dado que la omnipotencia de Dios está determinada por el amor, y en tanto que el amor sólo puede ser eficaz en el modo de la libertad personal, la inclusión de la libertad humana a través de las acciones de Dios "ya no es un signo negativo, ni falta de fuerza y tampoco de debilidad, sino por el contrario es un signo positivo, dado que el amor da al primero toda su dignidad".[524]

Una vez que se ha enmarcado el vínculo relacional desde la perspectiva del amor, se puede percibir con claridad que tanto el sujeto como Dios no ven menguada ni su libertad, ni su omnipotencia, respectivamente. Y es el mismo concepto de amor el que le permite a Lerch describir un modo adecuado de relación entre la gracia y la libertad. Como eje central él postula que "la gracia y la libertad no están en una relación de competencia, sino de correlación positiva".[525] Esta correlación positiva se ancla en que se concibe al "contenido adecuado de la libertad [como] el reconocimiento afirmativo y la valoración de otra libertad".[526] Lerch no registra contradicción entre la libertad del sujeto y su apertura a Dios ya que entiende que la libertad con la que Dios ofrece su gracia lleva el reconocimiento de otra libertad en tanto que es fruto de un amor incondicional.[527]

Este tipo de planteos que fundamentan la libertad en la incondicionalidad del amor de Dios hacia el sujeto particular, que se encolumnan dentro de la propuesta de Rahner, y en cierto sentido lo complementan, no están exentos de críticas. El recurso de fundar la posibilidad de una verdadera libertad del sujeto particular en la incondicionalidad del amor de Dios (que crea al hombre por amor, de modo que lo crea libre, aun respecto de sí) y en su posibilidad de apertura a Dios basada en su propia determinación es criticado también por Pröpper. Este no niega que Rahner (y de modo general, este modo de fundar la posibilidad de una verdadera relación libre por parte del sujeto respecto del Dios absoluto) hace una descripción adecuada del vínculo libre entre el sujeto particular y Dios basado en el amor, e incluso lo alaba. El problema, a su juicio, radica en

---

[524] Aaron Langenfeld y Magnus Lerch, *Theologische Anthropologie*, p. 215.

[525] Aaron Langenfeld y Magnus Lerch, *Theologische Anthropologie*, p. 215.

[526] Aaron Langenfeld y Magnus Lerch, *Theologische Anthropologie*, p. 216.

[527] *Cf.* Aaron Langenfeld y Magnus Lerch, *Theologische Anthropologie*, p. 216.

que dicha fundamentación de la libertad no puede reputarse como estrictamente filosófica porque él advierte que Rahner (y planteos análogos a su propuesta) parte de supuestos aceptados en tanto creyente.[528]

Es evidente que este tipo de planteos se desarrollan dentro de lo que en el capítulo II del presente trabajo hemos denominado "*Analysis fidei*", esto es, que no se niega la experiencia de fe del creyente particular. Es por eso que entendemos que el planteo de Lerch completa y grafica en términos relacionales la propuesta rahneriana en cuanto al vínculo entre la libertad y la gracia. Desde esta perspectiva que asume el dato de fe, el hombre en cuanto que es libre (y sólo en virtud de esta libertad) se puede vincular con Dios, y en el marco de esta relación libre experimenta que su apertura a Dios es fruto de su propia determinación. A modo de síntesis afirmamos junto con Lerch y, a mi juicio, en estrecha relación con Rahner que la "la gracia siempre está ligada al llamado y al discipulado. No acontece simplemente como predestinación divina (predestinación) que pasa por alto a su destinatario, sino que apunta a la concordancia de la voluntad de Dios con lo inconfundiblemente propio del hombre".[529] Notemos que Lerch da un paso más en la explicitación del vínculo basado en el amor. Ubica ahora la relación en el contexto de un llamado, el cual invita a ser respondido a modo de discípulo. No es una respuesta obligatoria, sino un tipo de respuesta discipular, es decir, implica un asentimiento libre por parte del que responde a ese llamado y más aún responde con la configuración libre de su vida respecto del que llama. Es por ello que "la analogía con el amor interpersonal es muy cercana dado que: el amor nombra al otro en su particularidad y unicidad, no sólo como una ilustración de algo general (por ejemplo, un concepto general de los seres humanos)".[530] El receptor del llamado, al concebir la convocación como una invitación que respeta su particularidad, responde de modo libre en tanto que no es determinado por el otro a una acción determinada. Para graficar aún más la importancia del respecto de la singularidad por parte del que convoca y con ello la afirmación de la libertad del receptor, Lerch propone la situación contraria. A saber: "nos sen-

[528] *Cf.* Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie 1*, p. 413.

[529] Aaron Langenfeld y Magnus Lerch, *Theologische Anthropologie*, p. 218.

[530] Aaron Langenfeld y Magnus Lerch, *Theologische Anthropologie*, p. 218.

timos no 'pensados', no 'vistos' y por lo tanto no amados, donde nuestra unicidad concreta es ignorada, donde el otro siempre piensa que conoce nuestros sentimientos, pensamientos y acciones, y ya no puede ser sorprendido, y se da por sentado –literalmente– que nos poseen".[531] Y a modo de conclusión afirma que "el amor sólo alcanza a su destinatario no sólo si respeta su singularidad y libertad, sino que también lo 'piensa' decididamente, dirigido específicamente a esa persona y no a otra".[532]

Luego de lo expuesto podemos afirmar que la respuesta que ha encontrado Rahner en el mero análisis del ámbito trascendental se ilumina ahora desde la fe: creación amorosa por parte de Dios de todos los entes particulares enfatizando la real autonomía del sujeto aun respecto del horizonte absoluto al cual tiende y en última instancia pertenece. La mencionada autonomía la experimenta en el ejercicio categorial de su libertad, ejercicio que no es "sino la facultad única de crear cosas definitivas, irrevocables, eternas".[533]

Es importante notar la posibilidad del caso contrario a la disposición del sujeto hacia el horizonte último y definitivo, entendido aquí como autocomunicación divina. Julia Knop advierte que este último caso no está lo suficientemente desarrollado por Karl Rahner en su propuesta transcendental. Si el ejercicio libre de un acto particular es la afirmación atemática del horizonte último al cual el sujeto está orientado (autocomunicación divina) y desde el cual también proviene, de igual modo se puede postular que la negación libre de un acto particular sería una negación también atemática de este horizonte.[534]

Si bien se puede asumir que la contracara que plantea Knop no es desarrollada en detalle por Rahner, nuestro foco está puesto en denotar el esfuerzo de nuestro autor en cómo, en el ejercicio categorial de la libertad, se puede inferir el ejercicio de la libertad absoluta, si esta se enmarca dentro de una relación determinada por el amor en el contexto de una llamada-respuesta discipular.

---

[531] Aaron Langenfeld y Magnus Lerch, *Theologische Anthropologie*, p. 218.

[532] Aaron Langenfeld y Magnus Lerch, *Theologische Anthropologie*, p. 218.

[533] Karl Rahner, *La gracia como libertad*, p. 71. *Gnade als Freiheit*, 56.

[534] *Cf.* Julia Knop, *Sünde, Freiheit, Endlichkeit. Christliche Sündentheologie im theologischen Diskurs der Gegenwart*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2007, p. 233.

> Por eso, la esencia más íntima de la libertad es la posibilidad de la absoluta disposición de sí mismo hacia lo radicalmente definitivo a través de la aceptación o el rechazo definitivo de la prometida autocomunicación de Dios, quien se convierte así en horizonte, objetivo y sujeto de la libertad humana en cuanto autodisposición definitiva del hombre. En nuestra libre y cotidiana vida personal se desarrolla el drama único de Dios y el hombre con carácter eterno y definitivo. Sólo allí este drama se desarrolla, y sólo por eso, se da la libertad en un sentido radicalmente teológico.[535]

El ámbito de la realización de dicha libertad respecto de Dios, se inscribe en la cotidianidad de la vida, en las acciones particulares contingentes, y mediante ella el hombre experimenta que el mencionado ejercicio en el ámbito categorial, remite a un horizonte de autoposesión de sí mismo, donde se experimenta libre de todo ente particular y de igual modo del fundamento absoluto al cual tiende.

3.4. Antecedentes filosóficos de la teología trascendental

En este apartado demostraremos cómo Rahner echa mano de la estructura gnoseológica del sujeto trascendental y sus condiciones *a priori* de posibilidad de apertura al misterio para postular la mutua referencialidad entre la naturaleza y la gracia. No es nuestro interés hacer una repetición literal de todo lo expuesto en el capítulo I de esta investigación, sino que nuestro intento aquí tiene como finalidad evidenciar cómo dicha estructura gnoseológica sirve de base para dejar en evidencia la constitutiva relacionalidad entre el hombre en tanto ser abierto al misterio y la autocomunicación divina.

*3.4.1. La relación "objeto cognoscido-*cognoscente*" como posible fundamento racional de la relación "naturaleza-gracia"*

La estructura misma de nuestra investigación (tres momentos diversos) de una misma relación nos ayuda a dejar en claro que el momento netamente filosófico no es ajeno al momento estrictamente teológico, si es posible una división tan clara y distinta en el pen-

[535] Karl Rahner, *La gracia como libertad*, p. 72. *Gnade als Freiheit*, 56.

samiento de Rahner. La propuesta entonces será dejar en evidencia como esta estructura funge como elemento basal de la teología trascendental.

La relación largamente expuesta entre objeto conocido y *cognoscente* en el primer capítulo y, en particular, la relación simultánea entre el dato proveniente de la sensibilidad y la *reditio in seipsum* operada por el sujeto en el proceso cognoscitivo se pueden ahora rastrear con claridad en la obertura de la obra de la madurez de nuestro autor, y más importante aún, se puede descubrir cómo en dichas estructuras Rahner enmarca la relación entre el ser creado y la gracia que ahora nos ocupa.

Como se puede observar, ya nos encontramos en el ámbito propio de la teología, donde el dato revelado, junto con la experiencia de la fe, son asumidos, más allá de cualquier explicación racional posterior. Lo que intentaremos, junto con Rahner, es demostrar cómo el aparato filosófico que hunde sus raíces en la descripción de un proceso gnoseológico –y que luego en un segundo momento el mismo Rahner ubica también dentro de un proceso volitivo– puede echar luz sobre una vivencia acontecida en la persona de fe y ofrecerle al creyente una comprensión racional de la misma.[536]

A modo de advertencia, podemos afirmar con toda certeza que Rahner ubica primero en una hipotética línea temporal al dato de fe dado por la revelación y vivenciado por la persona, y recién en un segundo momento el proceso reductivo conceptual, valiéndose de las estructuras gnoseológicas trascendentales del sujeto.[537] La afirmación precedente parecería ser un detalle menor o no tener mayor importancia, pero dadas las características propias del proceso cognoscitivo que Rahner asume, centrado en la *reditio in seipsum*, veremos que se vuelve de vital importancia para contestar posibles críticas.

Si bien ya en el capítulo I de nuestra tesis hemos descripto las críticas al giro antropológico operado por Rahner y el rol que cumple lo otro en cuanto otro dentro de este giro, exponemos aquí lo que Freyer advierte sobre la posibilidad de absorción ("*absorbiert wird*")

---

[536] *Cf.* Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 17. Aquí Rahner llama a este proceso "reducción al concepto". KRSW Bd. 26 (1999), 8.

[537] *Cf.* Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 17. KRSW Bd. 26 (1999), 8.

del otro ("*der Andere*") por parte del sujeto trascendental.[538] El problema de fondo a la hora de relacionar al sujeto trascendental con un otro diferente de sí –en este caso, la trascendencia (pero puede ser un objeto, una palabra, una experiencia, un fenómeno)– es si lo otro en cuanto otro no pierde su verdadera identidad en manos de sus capacidades subjetivadoras. Freyer afirma que

> la pregunta que surge finalmente a partir de los diseños hermenéuticos de comprensión teológica explicados más arriba es: ¿cómo evitar la aporía que se manifiesta en ellos, que consiste en que la comprensión de lo otro, de lo extranjero, presupone una intencionalidad de horizonte que somete lo extranjero en cuanto extranjero, en su irreductible unicidad y trascendencia, a lo ya conocido y confiado?[539]

Claro está que entre las teologías que no "evitan" el comprender el otro como otro, lo extraño como extraño, Freyer cuenta la teología trascendental de Rahner.[540] Frente a esta crítica, surgen algunas cuestiones que pueden ser estudiadas. En particular, la crítica de Freyer a Rahner radica en que él no abandona la metafísica clásica a la hora de su planteo teológico donde se da una reducción del otro sobre el yo. El siguiente párrafo describe el interés de Freyer, y junto con eso podemos inferir la crítica a la teología de Rahner que hemos mencionado.

> En los siguientes comentarios me gustaría revelar un nuevo enfoque de la hermenéutica teológica bajo los auspicios de la alteridad y la trascendencia a partir de la cuestión teológicamente bíblica de la "comprensión", que aborda el problema del conocimiento hermenéutico (estructura ontológica circular del conocimiento, reducción de lo ajeno a la relación yo-

[538] *Cf.* Thomas Freyer, „Alterität und Transzendenz", en *BThZ*, vol. 13, 1996, p. 99. A la advertencia ofrecida por Freyer podemos completarla con el sumario de críticas a la teología trascendental ofrecida en Peter Eicher, "Immanenz oder Transzendenz? Gespräch mit Karl Rahner", en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie Und Theologie*, vol. 15, 1968, pp. 29-62.

[539] Thomas Freyer, „Alterität und Transzendenz", pp. 105-106. La traducción es nuestra.

[540] *Cf.* Thomas Freyer, „Alterität und Transzendenz", p. 106.

> mismo o a la totalidad de la tradición, la presencia de fijación de la comprensión histórica).[541]

Esta crítica que Freyer desarrolla en su artículo de 1996 tiene antecedentes en su trabajo de habilitación,[542] donde critica fuertemente el vínculo de Rahner con la escolástica y con la filosofía kantiana en particular. Si bien el estudio no versa específicamente sobre el tema de la alteridad, sino sobre el concepto de tiempo, podemos inferir algunos rasgos de su posición respecto de nuestro tema. La base de la crítica de Freyer radica en la misma base del intento rahneriano de preguntarse sobre las posibilidades del sujeto en cuanto posible receptor del sujeto. Critica en esencia lo que se ha conocido como el giro antropológico de la teología porque a su juicio con esta actitud no sólo Rahner sino todo el cristianismo contribuye a la entronización de un sujeto con la consecuente pérdida del sentido de trascendencia. El esfuerzo de comprensión del sujeto en su capacidad de apertura hacia la trascendencia ha decantado en un exceso de centralidad del mismo. "Esta era moderna no es en absoluto la era no cristiana como siempre se la acusa de serlo. Este subjetivismo (es decir: del sujeto) (moderno) no es básicamente más que el resultado del cristianismo."[543]

Es evidente que entiende que Rahner comete un error al asumir la filosofía moderna y reconocer en ella posibilidades para una mejor comprensión del cristianismo y, en definitiva, de la revelación acontecida en cada sujeto en particular. ¿Por qué Freyer no acepta el giro antropológico? Freyer funda su crítica en una visión de la actividad del sujeto moderno muy negativa.[544] Esta visión negativa del sujeto de Freyer está en la base de su crítica a la teología trascendental. Pero recordemos que el punto central de su análisis es sobre su concepción del tiempo. También desde esta concepción criticará la teología trascendental de Rahner. Si bien, como hemos dicho, el concepto de tiempo no es nuestro tema de estudio, podremos ver su modo de comprensión crítica del existencial sobrenatural. Fre-

---

[541] Thomas Freyer, „Alterität und Transzendenz", p. 106.

[542] Thomas Freyer, *Zeit – Kontinuität und Unterbrechung. Studien zu Karl Barth, Wolfhart Pannenberg und Karl Rahner*, Echter Verlag, Würzburg, 1993.

[543] Thomas Freyer, *Zeit – Kontinuität und Unterbrechung*, p. 346. La traducción es nuestra.

[544] *Cf.* Thomas Freyer, *Zeit – Kontinuität und Unterbrechung*, pp. 346-347.

yer introduce el apartado de su estudio sobre este punto con una pregunta una tanto provocadora: "¿La 'experiencia trascendental' como una pérdida de tiempo?".[545] Y a modo de introducción de su respuesta afirma:

> En el concepto de experiencia trascendental convergen las líneas y nodos básicos de la dinámica de la concepción del tiempo de Rahner, su teología interpretada como antropología trascendental y su principio "especulativo". En él se puede ver la estructura básica, el horizonte y el límite de su comprensión del tiempo, que se esconde bajo el momento categórico-histórico de esa experiencia trascendental.[546]

Para Freyer, Rahner reduce la experiencia trascendental en este caso a una experiencia que se da en el tiempo, de modo que no puede ser sino comprendida a partir de categorías históricas, reduciendo la experiencia trascendente a un momento categorial del sujeto trascendental.

Como respuesta a lo anterior analizaremos el aporte que ha hecho Peter Joseph Fritz en su artículo "Karl Rahner repeated in Jean-Luc Marion?".[547] En particular, Fritz señala que Rahner "rechaza lo que llama un 'apriorismo de finitud' en Heidegger",[548] esto es, "[suponer] *a priori* que el pensamiento debe dirigirse únicamente a la finitud"[549] y afirma que "los lectores de *Espíritu en el mundo* (1939) y *Oyente de la palabra* (1941) saben que en estas obras Rahner defiende tenazmente el lugar del infinito en el pensamiento filosófico como garantía de la verdadera trascendencia humana"[550] y, más aún, "Rahner deja la puerta abierta a la teología, a la aparición de Cristo y al derramamiento de la gracia".[551]

---

[545] Thomas Freyer, *Zeit – Kontinuität und Unterbrechung*, p. 347.

[546] Thomas Freyer, *Zeit – Kontinuität und Unterbrechung*, p. 347.

[547] Peter Joseph Fritz, "Karl Rahner repeated in Jean-Luc Marion?", en *Theological Studies*, vol. 73, 2012, pp. 318-338.

[548] Peter Joseph Fritz, "Karl Rahner repeated in Jean-Luc Marion?", p. 326. La traducción es nuestra.

[549] Peter Joseph Fritz, "Karl Rahner repeated in Jean-Luc Marion?", p. 326.

[550] Peter Joseph Fritz, "Karl Rahner repeated in Jean-Luc Marion?", p. 326.

[551] Peter Joseph Fritz, "Karl Rahner repeated in Jean-Luc Marion?", p. 326.

Desde una perspectiva filosófica, Fritz entiende que Rahner, alumno de Heidegger, rechaza el postulado de su maestro de que la filosofía debe enmarcarse en el ámbito de lo finito. Rahner, a juicio de Fritz, supone que hay un objeto posible infinito para la filosofía y no sólo para la teología. Antes de mencionar el segundo estudio que compara Rahner con Marion, deseo detenerme en un dato no menor. Es evidente que existe una diferencia de comprensión sobre Rahner entre Freyer y Fritz. Si bien ambos no tratan sobre los mismos elementos de la teología de Rahner, sus postulados son casi antagónicos.

Freyer enmarca la obra rahneriana dentro de la continuidad de la escolástica clásica y, con ello, critica la falta de apertura hacia alteridad del sujeto rahneriano. Fritz hace un esfuerzo en sentido opuesto. Intenta demostrar que no sólo en los escritos teológicos, sino también en los filosóficos, supera la metafísica tradicional y postula una apertura a lo trascendente e infinito.

Luego de este pequeño excurso, de nuevo inmersos en el texto que nos ocupa, el autor plantea una primera limitación a este proceso de formulación conceptual del dato revelado previo y vivenciado en la experiencia particular del sujeto. "Es una reflexión siempre condicionada, pues es evidente que la reflexión en general, y particularmente la reflexión teológica-científica, no alcanza ni puede alcanzar el todo de esta realidad que actualizamos creyendo, amando, esperando".[552] La mención que hace Rahner sobre la imposibilidad de la reducción total al concepto de la experiencia de fe propia de la existencia cristiana denota la conciencia del autor de no postular un sujeto trascendental que por medio de sus propias estructuras gnoseológicas genera un tipo de conocimiento sin relación alguna con la fuente de la misma revelación, sino que es el hombre en su conjunto el que se enfrenta dichos datos y luego intenta una reducción al concepto posterior que haga viable una posible comprensión.[553] Haremos hincapié más adelante en este movimiento, porque es aquí donde se encuentran las críticas más notorias a este modo de

[552] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 18. KRSW Bd. 26 (1999), 9.

[553] Al analizar el giro antropológico rahneriano, Berríos denota la total y esencial referencia del sujeto trascendental a Dios. *Cf.* Fernando Berríos, "El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis", en *Teología y Vida*, vol. XLV, 2004, p. 412.

acercarse a la experiencia de fe, como ya hemos adelantado. Si bien hemos esbozado algunas de las críticas, ofrecemos aquí un breve sumario de la discusión sobre el tema. Ralf Miggelbrink[554] describe la crítica de Pröpper a Rahner en los mismos términos mencionados en el apartado anterior. Como ya hemos visto, en general su crítica radica en que Rahner parte, a su juicio, de una argumentación filosófica ya transida de elementos revelados y aceptados por la fe del creyente, con lo cual ya no es filosofía, sino teología. Klaus Vechtel[555] también ofrece una síntesis de la crítica que Pröpper hace de Rahner, pero se centra en la imposibilidad que Pröpper observa de una verdadera autonomía (libertad) del sujeto transcendental rahneriano, en tanto que este, en virtud del existencial sobrenatural, se halla ordenado hacia Dios. Y más aún, a su juicio se ve mellada la autonomía del sujeto transcendental, en tanto que esta ordenación sólo se ve realizada en virtud de la autocomunicación de Dios. De manera que, a juicio de Pröpper, en la descripción del sujeto transcendental no se puede inferir una verdadera autonomía del mismo, sino que percibe una identificación del mismo para con Dios. A nuestro juicio el planteo de Pröpper sólo se basa en el análisis formal del "momento filosófico" de la propuesta de Rahner y no da cuenta de su antropología en su conjunto. Es por ello que a la explicitación filosófica de la estructura transcendental del sujeto nosotros la hemos vinculado con sus escritos espirituales. De ese modo se puede ver con mayor claridad la mutua referencialidad entre la naturaleza humana y la gracia divina sin mella de la autonomía del sujeto y la gratuidad de la gracia.

Después de este breve excurso sobre las críticas a la propuesta rahneriana de cómo se asume el dato de fe en la descripción de la ordenación del sujeto trascendental hacia lo absoluto, volvamos al proceso de cómo en Rahner se da la reducción al concepto de una experiencia previa de fe. En este proceso (la reducción al concepto, por parte del sujeto, de la experiencia de fe) se dará incluso un movimiento inverso. ¿Qué entendemos aquí como movimiento inverso? Invertir los momentos en una hipotética secuencia histórica podrá ser sólo a efectos de una mejor comprensión, pero como ya

---

[554] *Cf.* Ralf Miggelbrink, *Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug: Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre*, Telos Verlag, Altenberge, 1989, pp. 400-405.

[555] *Cf.* Klaus Vechtel, *Eschatologie und Freiheit*, pp. 66-67.

nos hemos percatado en el análisis gnoseológico de la obra de Rahner, ambos momentos se dan en simultáneo. Es el sujeto mismo en su intento de reducir al concepto la experiencia de fe (anterior a toda posible conceptualización) lo que a la postre le revelará su identidad más primaria. A este proceso França Miranda lo describe como un "camino de vuelta", en cuanto que el método transcendental no hace sino demostrarle al sujeto su posibilidad de recepción de lo revelado.[556] Para ofrecer más claridad sobre este punto y siguiendo el análisis del propio texto, Rahner pone la lupa sobre la insuficiencia que conlleva la mera reducción al concepto por parte del sujeto de una experiencia trascendente. Entre ambas realidades, experiencia y conceptualización de la experiencia, no puede concebirse para Rahner una perfecta identificación, esto sería una traducción completa de la experiencia vital trascendente a conceptos específicos claros y distintos. Sobre este punto Zarazaga refiere que "Rahner no pretende sacar toda la realidad del sujeto trascendental mismo, a la manera de un nuevo Descartes que quisiera deducir el infinito de su propio yo trascendental. El espíritu finito, el hombre aun siendo el movimiento de salir de sí mismo, aun siendo el espíritu que en la actividad del conocimiento supera siempre al objeto finito dirigiéndose más allá de él, cuando se enfrenta con la historia, consigo mismo, con la experiencia del dolor o de la alegría, cuando se halla frente al prójimo, él sólo puede trascender el objeto en el objeto mismo".[557] Es más, la mencionada insuficiencia, como brecha insoslayable entre ambas dimensiones, le servirá a nuestro autor como puerta de acceso a la definición de la identidad más profunda del mismo sujeto, el cual será descripto como un ser abierto al misterio. Esta insuficiencia, entiende Rahner, se da de modo "permanente e insuperable"[558] y es la que "será motivo constante del esfuerzo intelectual".[559]

Para dejar en evidencia aún más la insuficiencia, el mismo autor nos propone un ejemplo donde inclusive no es necesario el momento de reducción al concepto del dato revelado: el caso de los rudos. "La antigua teología de la fe supo siempre que para los rudos no es po-

---

[556] *Cf*. Mario de França Miranda, *O Mistério de Deus em nossa vida. A doutrina trinitaria de Karl Rahner*, Loyola, San Pablo, 1975, p. 125.

[557] Gonzalo J. Zarazaga, *Dios es comunión*, pp. 38-39.

[558] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 18. KRSW Bd. 26 (1999), 9.

[559] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 18. KRSW Bd. 26 (1999), 9.

sible ni necesario que la fe pase a través de una reflexión adecuada sobre las razones intelectuales de credibilidad."[560] Parte del dato ya dicho desde el principio de "que, según la concepción católica, tales pruebas o argumentos de credibilidad no fundan internamente la fe en su auténtica peculiaridad teológica, es decir, como asentimiento más firme por la autoridad de Dios que revela",[561] pero tampoco se niega que los argumentos racionales de credibilidad fundados en la estructura cognoscitiva del sujeto "pertenecen a la fe y tienen su función en el conjunto de esta".[562]

Queda una vez más especificado, ahora por el recurso a la negativa, que las estructuras gnoseológicas trascendentales del sujeto no son causa de la experiencia trascendente, sino que son la condición de posibilidad y el medio por el cual Rahner intenta dar una explicación racional de una vivencia que halla su fundamento en la fe. Tanto es su interés de dejar en claro esta preeminencia que al dar el ejemplo de los rudos, da a entender que incluso todo intento de reducción al concepto de la experiencia transcendente puede ser no necesario para acceder a esta vivencia.

Presentado el recurso a la negativa que Rahner ofrece, y teniendo en cuenta que él no renuncia, sino que es su intento central postular desde las condiciones transcendentales del sujeto, la posibilidad real de una relación con la trascendencia, volvamos entonces al cauce de cómo Rahner propone una explicación. Con anterioridad hemos propuesto ubicar ambos momentos –experiencia vital de la fe/reducción al concepto– en una hipotética línea temporal, donde, por los motivos expuestos hasta ahora, la experiencia de fe precede a toda posible conceptualización por parte del sujeto. Si bien esto no contradice en nada el pensamiento de nuestro autor, sin menoscabo de la primacía del dato fe, Rahner ofrece una relación circular entre ambos elementos de la relación.

> La pregunta crea la condición del oír real, y por primera vez la respuesta hace que la pregunta se convierta en un dato reflejo.

---

[560] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 25. KRSW Bd. 26 (1999), 15.

[561] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 25. KRSW Bd. 26 (1999), 15.

[562] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 25. KRSW Bd. 26 (1999), 15.

> Este círculo es esencial y, por ello, no ha de disolverse en el curso fundamental, sino que ha de pensarse como tal.[563]

Cabe preguntarse: ¿dónde encuentra Rahner el fundamento de esta circularidad? Nuestro autor encuentra el fundamento del vínculo circular entre la experiencia de fe y la reducción al concepto en las estructuras propias del sujeto, ya que existe "en el hombre irremisiblemente una *unidad en la diferencia entre originaria posesión de sí mismo y reflexión*".[564] En este proceso, denominado –y varias veces mencionado en nuestra investigación– "*reditio in seipsum*", la reflexión no es un hecho ajeno o posterior a la experiencia, sino que como ya hemos analizado es un único momento simultáneo "entre realidad y su 'estar-en-sí-misma', la cual es mayor y más originaria que la unidad entre esta realidad y su concepto objetivante".[565]

Como podemos intuir, la experiencia de la vivencia cristiana del creyente aceptada por la fe y su posible conceptualización es constitutivo de la estructura antropológico trascendental, que es la piedra basal desde donde Rahner quiere ofrecer su concepción sobre la posible experiencia de la gracia trascendente por parte del sujeto.

Karen Kilby entiende que se debe realizar una lectura a su juicio semifundacionalista (*"semi-foundationalist"*) de la relación entre la filosofía y la teología en la obra de Karl Rahner. ¿Qué entiende Kilby por una comprensión semifundacionalista del conjunto de la obra de Rahner, y de modo más específico, de la relación entre la filosofía y la teología, y de modo aún más particular, entre la relación entre sus obras de corte netamente filosófico (*Espíritu en el mundo* y en parte *Oyente de la palabra*)? Para ella la comprensión semifundacionalista "no supone que la teología de Rahner se base enteramente en su filosofía: ningún lector serio podría suponer que Rahner sea un racionalista que piense que el cristianismo en su conjunto puede demostrarse filosóficamente",[566] pero, sin embargo, "en ciertos puntos clave la teología de Rahner requiere el apoyo de afirmaciones filosóficamente establecidas [...] La filosofía no puede hacer todo el

---

[563] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 28. KRSW Bd. 26 (1999), 18.

[564] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 32. KRSW Bd. 26 (1999), 21.

[565] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 33. KRSW Bd. 26 (1999), 22.

[566] Karen Kilby, *Karl Ranher. Theology and Philosophy*, Routledge, Londres–Nueva York, 2004, p. 75. La traducción es nuestra.

trabajo, pero sin embargo hace un trabajo necesario".[567] Desde esta perspectiva, "el lenguaje filosófico de Rahner [es] un momento interior de la teología como apoyo a su comprensión".[568] Este modo de comprender la relación está en la base del derrotero del todo de la presente disertación que, en palabras de Kilby, se puede graficar del siguiente modo:

> Lo que Rahner hace por primera vez como filosofía relativamente pura en *Espíritu en el mundo* y *Oyente de la palabra* lo retoma posteriormente para convertirlo en un elemento dentro de su teología. En los primeros libros escribe como filósofo, abstrayéndose, al menos en principio, de lo que sabe como cristiano. Como teólogo, luego absorbe su propia filosofía en la visión más amplia presentada por su teología.[569]

Ahora bien, la mutua relación entre ambas ciencias no supone una identificación, ni una reducción de una sobre la otra, o peor aún el deber de la filosofía de asumir un dato por fuera de lo estrictamente racional: "la filosofía, incluso en este contexto más amplio, sigue siendo filosofía y se sostiene por sí misma como filosofía. La teología entonces contiene y requiere, como uno de sus elementos, argumentos específicamente filosóficos".[570]

Ahora bien, la independencia manifestada entre ambas ciencias no niega dentro del contexto rahneriano

> que la apelación a una filosofía demostrada independientemente es un componente de su teología. [Los semifundacionalistas (*"semi-foundationalist"*)] no necesitan coincidir con algunos críticos al considerar que la teología de Rahner se deriva completamente de un punto de partida filosófico previo y está impulsada por él, pero deben, sin embargo, considerarla en gran medida dependiente del éxito de la filosofía. En otras palabras, si bien los semifundacionalistas no presentarían al Espíritu en el Mundo como determinante de toda la teología de Rahner, sí tendrían que decir que si el Espíritu en el Mun-

[567] Karen Kilby, *Karl Rahner. Theology and Philosophy*, p. 75.
[568] Karen Kilby, *Karl Rahner. Theology and Philosophy*, p. 75.
[569] Karen Kilby, *Karl Rahner. Theology and Philosophy*, p. 75.
[570] Karen Kilby, *Karl Rahner. Theology and Philosophy*, p. 75.

> do fracasa como filosofía, gran parte de la teología de Rahner colapsará con él.[571]

El mismo derrotero de la propuesta rahneriana que hemos desarrollado asiente lo citado con anterioridad y ubica el esfuerzo intelectual en un ámbito de corte antropológico-gnoseológico no ajeno a los momentos anteriores analizados en detalle en la presente investigación.

Ahora bien, no obstante encontrarnos en el ámbito del polo subjetivo, no debemos dejar de mencionar, junto con nuestro autor, que la realidad que se busca conceptualizar-objetivar no es subsumida bajo las estructuras del sujeto, sino que guarda toda su alteridad y autonomía. Para graficar esta tensión, Rahner evoca la figura del arco y la tensión de su cuerda. "El arco de tensión de ambos polos, 'sujeto' y 'objeto', no puede suprimirse ni siquiera cuando el sujeto se convierte a sí mismo en su propio objeto."[572]

Aquí no es nuestro interés volver a repetir los detalles adquiridos en el capítulo I de este estudio, relación "*cognoscente*-objeto *cognoscido*", pero sí mostrar cómo esta estructura no es ajena al paso que ahora damos en el ámbito propiamente teológico. Para ello Rahner apela a un ejemplo gráfico: el agujero de la llave. "Un agujero de llave determina como ley apriorística qué llave vale para él, más precisamente por ello delata algo de la llave."[573] El ejemplo relata de modo gráfico qué entiende Rahner por estructura trascendental *a priori*. Veamos con detenimiento algunas notas de este ejemplo. La intuición de fondo radica en que aquello que se recibe no puede ser totalmente ajeno a quien lo recibe. En este caso, el sujeto que conoce ha de poseer las estructuras propias (de modo que son naturales) para recibir aquello o a aquel que adviene. Desde la perspectiva de aquello que se recibe, se puede afirmar con igual determinación que en algún punto determina a quien recibe. La forma del hueco es, en cierto sentido, determinado por la forma concreta de la llave. Ahora bien, para el hecho de abrir la puerta, objeto y finalidad para el cual tanto la llave como el hueco de la llave han sido diseñados, se debe dar una unión de ambos (una relación) en la cual cada polo del arco

---

[571] Karen Kilby, *Karl Rahner. Theology and Philosophy*, p. 76.

[572] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 36. KRSW Bd. 26 (1999), 25.

[573] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 37. KRSW Bd. 26 (1999), 25.

de tensión se muestre tal cual es y, en la interacción, ambos lleven a buen puerto el objetivo final.

Basados en este ejemplo, y siguiendo la terminología que aporta su plasticidad gráfica, hemos de afirmar dos elementos centrales. En primer lugar, el sujeto está abierto a toda posible relación; en palabras del mismo Rahner: "el sujeto humano es fundamentalmente y de suyo la pura apertura para todo en absoluto, para el ser en general"[574] (sea esta el mero conocimiento sensible, la escucha de la palabra revelada, o bien, como es el caso que estamos introduciendo, una relación personal con la gracia divina). En segundo lugar, esta capacidad es previa a toda relación, de modo que en lenguaje rahneriano es trascendental, y "se mantiene en cada acto particular de conocimiento del objeto que viene dado".[575]

Un tercer punto, aun a riesgo de forzar el ejemplo, es que, una vez que se introduce la llave en el hueco, podemos afirmar que tanto la llave como el hueco reconocen su propia forma. La relación entre ambos polos es y será siendo el hilo que hilvana el derrotero de nuestra investigación. Resta analizar brevemente la experiencia trascendental y el salto que opera nuestro autor ya inmerso en el dato teológico.

Para dar este último paso, Rahner parte de lo que llama "la conciencia concomitante del sujeto cognoscente".[576] Se entiende por conciencia concomitante la realidad por la cual el sujeto, en el proceso de objetivación –de reducción al concepto del *objeto cognoscido*–, toma conciencia del hecho mismo de conocer: conoce y experimenta que conoce, rebasando así su propia finitud.[577] Esta conciencia, implícita del conocer que se conoce en cada acto particular de subjetivación, "recibe el nombre de experiencia trascendental".[578]

A renglón seguido especifica qué entiende por experiencia y por trascendental.

---

[574] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 37. KRSW Bd. 26 (1999), 25-26.

[575] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 37. KRSW Bd. 26 (1999), 25.

[576] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 38. KRSW Bd. 26 (1999), 26.

[577] *Cf.* Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 38. KRSW Bd. 26 (1999), 26.

[578] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 38. KRSW Bd. 26 (1999), 26.

> 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 es rebasar un determinado grupo de objetos posibles, de categorías.[579]

El último paso de nuestra reflexión –en torno a la "Introducción" al *Curso fundamental de la fe*– será acompañar a dar el salto que opera Rahner. Anunciamos este nuevo momento con el concepto de salto porque entendemos que aquí se introduce un elemento que no se deduce del propio análisis del proceso gnoseológico, e incluso tampoco del análisis del uso de la voluntad libre por parte del sujeto. Recordemos que si bien Rahner hace énfasis en las estructuras gnoseológicas para fundar los elementos principales de la teología trascendental, también analiza el proceso de la voluntad y, por ende, el tema de la libertad.

Pero volvamos sobre lo que hemos calificado como salto. Con la intención de evitar toda posible interpretación de la relación con la gracia divina por parte del sujeto como una experiencia ajena, Rahner intenta vincular el conocimiento divino en las estructuras gnoseológicas *a priori* del sujeto, o sea, en su estructura trascendental. Para ello traza una línea entre el saber no temático de la conciencia concomitante con un saber "anónimo y no temático de Dios".[580] De este modo volvemos al comienzo de este apartado, donde habíamos afirmado junto con Rahner que en la teología trascendental se da la experiencia de fe y luego la reducción al concepto. La novedad ahora es que la relación entre ambos momentos, que ya había descripto como circular, se inscribe ahora en las estructuras trascendentales del sujeto, donde "el conocimiento originario de Dios no es una aprehensión de un objeto que en forma causal se anuncia directa o indirectamente desde fuera, sino que tiene el carácter de una experiencia trascendental".[581]

---

[579] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 38. KRSW Bd. 26 (1999), 26.

[580] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 39. KRSW Bd. 26 (1999), 27.

[581] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 39. KRSW Bd. 26 (1999), 27.

Al "equiparar" la conciencia concomitante no temática del sujeto que conoce, por medio de la cual el sujeto se percibe como un ser espiritual que supera la mera finitud del conocimiento particular con un saber no temático de Dios en cada acto de conocer, Rahner afirma que el hombre no es sólo un ser abierto a un infinito innominado sino a un misterio sagrado,[582] que no es otra realidad que la de Dios mismo.

Hasta aquí se han enunciado variados elementos que necesitarán una mayor explicitación, en particular un análisis más detallado de las estructuras gnoseológicas del sujeto puestas al servicio de la relación del sujeto con la gracia y también un modo de describir a Dios que entre en relación no de modo extrínseco con el sujeto, sino que acceda a su entramado más íntimo.

3.4.2. La vinculación entre la gracia divina y la estructura trascendental a partir del concepto tomista de Species

Junto con nuestro autor nos encontramos en el intento de relacionar lo propio de las estructuras gnoseológicas del sujeto con lo propio de su experiencia de fe como camino de superación del extrinsecismo. Si bien está de fondo la aceptación de la revelación por la fe, esto no implica que no se ha de hacer el esfuerzo de la explicitación conceptual de la misma. Para profundizar en el intento planteado analizaremos los conceptos vertidos en el artículo "Sobre el concepto escolástico de la gracia increada".[583] Allí nuestro autor intentará en primer lugar superar la dicotomía planteada entre gracia creada e increada a partir de la visión beatífica de Dios (la cual relaciona con el concepto de revelación), para luego mostrar cómo esta es experimentada desde las estructuras propias del sujeto.[584] Notemos cómo ya desde el comienzo del planteo de la solución se busca un modo de descripción de los polos de la relación que la hagan posible, especificando los elementos que descubren la mutua reciprocidad.

---

[582] *Cf*. Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 39. KRSW Bd. 26 (1999), 27.

[583] Karl Rahner, "Sobre el concepto escolástico de la gracia increada", en *Escritos de teología I*, Taurus ediciones, Madrid, 1967, pp. 351-379. KRSW Bd. 5/1 (2015).

[584] *Cf*. Karl Rahner, "Sobre el concepto escolástico de la gracia increada", pp. 358 y ss. KRSW Bd. 5/1 (2015), 46 y ss.

Rahner parte de la superación de la dicotomía entre gracia creada e increada, propia de la teología escolar –como hemos visto–, postulando un único fin último sobrenatural del hombre: la visión beatífica.[585]

> Al ser esta [la visión beatífica] absolutamente, y en su naturaleza interna, una realidad sobrenatural, la gracia tiene que serlo también pues la gracia es un comienzo de la vida bienaventurada, de igual naturaleza que la visión (*inchoatio formalis*) y tiene la misma naturaleza que los supuestos ontológicos de la visión.[586]

El supuesto anterior intenta evitar la experiencia extrínseca de la gracia sobrenatural por parte del sujeto creado dado que ubica su experiencia categorial de la misma en un único proceso, que es el caminar hacia la visión beatífica. De modo que

> la vida de la gracia y la vida de la gloria futura están en una relación que no es meramente jurídico-moral –como si esta fuese el premio de los merecido por aquella–, sino que la vida de la gloria es el despliegue definitivo –el "hacerse visible", el "des-velarse"– de la vida de la filiación divina, poseída ya ahora, si bien aún sólo de manera oculta.[587]

Si aquello que se experimenta en el plano de la creación es desvelamiento o primicia de una experiencia que se tendrá de modo pleno en la visión beatífica, se postula entonces la misma esencia del objeto experimentado, sólo que en dos momentos diversos. Es un único "objeto",[588] el cual se experimenta de dos modos diferentes, no en virtud del objeto experimentado, sino de las condiciones presentes o futuras de quien lo experimenta.

---

[585] *Cf.* Karl Rahner, "Sobre el concepto escolástico de la gracia increada", p. 358. KRSW Bd. 5/1 (2015), 46.

[586] Karl Rahner, "Sobre el concepto escolástico de la gracia increada", p. 358. KRSW Bd. 5/1 (2015), 46.

[587] Karl Rahner, "Sobre el concepto escolástico de la gracia increada", p. 358. KRSW Bd. 5/1 (2015), 46.

[588] Hablamos de objeto sólo con la finalidad de notar que es una sola realidad a la cual el sujeto accede. Ya se verá más adelante cómo ese objeto del conocimiento es una persona con la cual se ha de entablar una relación interpersonal.

Una vez que Rahner describe el polo de aquello que ha de experimentarse, se dedica a analizar el modo como el sujeto accede a esta realidad única. Para ello retoma las condiciones trascendentales propias del proceso gnoseológico, desarrollado en *Espíritu en el mundo*. En particular, hace una interpretación adecuada de la *reditio in seipsum* propia de la filosofía. Si bien no volveremos a repetir todo el proceso gnoseológico trascendental del cual Rahner se vale para analizar y afirmar que al sujeto no le es ajena la experiencia de la gracia, sí debemos analizar cómo esta estructura que hasta ahora sólo había sido explicitada dentro del ámbito filosófico Rahner la pone ahora al servicio de la revelación.

Rahner retoma el concepto de *species* y afirma que ella "no puede ser concebida sin más como 'imagen intencional' de un objeto, dada en el espíritu de manera no real, 'pensada', como reproducción del objeto y causada por él".[589] En primera instancia, el concepto mismo de *species* supone que no es una creación producto de la capacidad objetivadora del sujeto, sino que remite a un dato proveniente de la experiencia, un dato sensible externo que se asume desde la intencionalidad del sujeto pero que no puede ser sólo por él "pensada".

Mediante el concepto de *species* se introduce a partir de la teoría del conocimiento un modo de relación entre Dios y el hombre no extrínseco porque si bien

> esta *species*, así entendida, es también –y en cuanto es– el efecto de un objeto distinto del cognoscente, que le asimila así ónticamente a lo conocido, el ser-cabe-sí mismo del cognoscente, como ente determinado por la *species*, deviene también –de una manera que aquí no vamos a explicitar con más detalle– saber sobre el objeto mismo.[590]

Dicho de otro modo, el "*cognoscente* y lo conocido son realmente 'lo mismo'".[591] A partir de la introducción del concepto de *species* vinculado al conocimiento de Dios, se afirma implícitamente que

[589] Karl Rahner, "Sobre el concepto escolástico de la gracia increada", p. 360. KRSW Bd. 5/1 (2015), 47.

[590] Karl Rahner, "Sobre el concepto escolástico de la gracia increada", p. 360. KRSW Bd. 5/1 (2015), 47.

[591] Karl Rahner, "Sobre el concepto escolástico de la gracia increada", p. 360. KRSW Bd. 5/1 (2015), 47.

"en la visión inmediata de Dios, la esencia divina misma hace las veces de la *species*".[592] Entonces, si en la teoría del conocimiento tomista lo conocido es un momento del *cognoscente*, en este caso, si el hombre creado puede conocer la esencia divina –como *species impressa*–, se "afirma con ello una 'relación' real –para decirlo con cautela– entre la criatura y Dios".[593]

Así, si la gracia habitual es primicia de la visión beatífica, podemos inferir que ya en la vida del hombre justificado se da una presencia al menos embrionaria de la vida divina en su conformación más íntima que evita cualquier atisbo de piso añadido.

Este presupuesto, si bien soluciona el problema de fondo que hemos planteado como crítica a la doctrina clásica, requiere de una precisión para evitar contradecir el dogma de la inmutabilidad divina. En síntesis, se reconoce la presencia de un otro en el proceso cognoscitivo. De modo que la experiencia de la gracia es asumida como proveniente de un otro distinto del sujeto que la experimenta.[594]

Aceptado lo anterior, Rahner da un paso más en la descripción de la *species*. "La *species* [es], en primer lugar –si reflexionamos sobre la naturaleza de la *species connatural* a una facultad cognoscitiva– una determinación ontológica del *cognoscente* en cuanto ente en su realidad peculiar."[595]

Atendiendo al proceso cognoscitivo tomista podemos decir que se invierte la relación de cara a la experiencia de la gracia. Si la realidad de la gracia que experimenta el sujeto creado es ónticamente de igual naturaleza que la visión beatífica y esta no es un imagen ideada por él mismo, sino una determinación ontológica del sujeto, podemos afirmar que el problema a solucionar no es una concepción extrínseca de la gracia, sino más bien cómo diferenciar un polo

---

[592] Karl Rahner, "Sobre el concepto escolástico de la gracia increada", p. 361. KRSW Bd. 5/1 (2015), 48.

[593] Karl Rahner, "Sobre el concepto escolástico de la gracia increada", p. 361. KRSW Bd. 5/1 (2015), 48.

[594] Klaus Fischer entiende que el retorno sobre sí ("*Bei-sich-sein*") implica como momento propio el ser con otro ("*Bei-anderem-sein*"). *Cf.* Klaus Fischer, "Gott als das Geheimnis des Menschen", p. 33, en *Karl Rahner verstehen*, Karl Rahner – Akademie, Ausgewählte Vorträge, Colonia, 1989/1990.

[595] Karl Rahner, "Sobre el concepto escolástico de la gracia increada", p. 360. KRSW Bd. 5/1 (2015), 47.

del otro de la relación para que cada uno de ellos no pierda su especificidad. Pero aún más, la posibilidad de acceder al conocimiento de una experiencia que guarda relación ontológica con la visión beatífica desde este esquema cognoscitivo le revela al sujeto su propia condición de sujeto agraciado.

Junto con Rahner hemos recuperado todo el andamiaje propio del proceso gnoseológico trascendental del sujeto para desde allí ofrecer un camino de explicación racional acerca de por qué la gracia no debe ser entendida como un segundo piso añadido a extramuros de la conciencia del sujeto, sino que es un elemento determinante y constitutivo de él mismo. Al retomar Rahner, "la proposición de Santo Tomás, cuando dice que, en la visión inmediata de Dios, la esencia divina misma hace las veces de la *species*",[596] no hace otra cosa sino encontrar un camino que le revela al sujeto su identidad más propia: la de no sólo poder experimentar en el entramado propio de su existencia la experiencia de la gracia, sino que esta lo constituye sujeto en cuanto tal.

Este modo de comprender la relación conlleva otro tipo de problemas que deberemos analizar con más detalle, tal como la cuestión de la causalidad *quasi*-formal.

Explicitada ya la cuestión de la *species* impresa y su relación con la visión beatífica, Rahner da un paso más para describir la íntima unión entre el sujeto y la gracia a partir del análisis de las estructuras gnoseológicas. Para ello toma la estructura metafísica de las causas aristotélicas. En particular, la causa formal.

> Esta "relación" nueva de Dios con la criatura, que no puede ser alojada en la categoría de la causalidad eficiente, sino en la de la causalidad formal, es, de una parte, un concepto que describe un misterio estrictamente sobrenatural y cuya posibilidad, por otro lado, no pueden poner en duda consideraciones puramente racionales. Esta relación es la expresión descriptiva ontológica formal del concepto de ser sobrenatural en su carácter estricto de misterio. Pues todas las realidades estrictamente sobrenaturales que conocemos –unión hipostática, visión beatífica y, según intentamos mostrar aquí, la santificación por

[596] Karl Rahner, "Sobre el concepto escolástico de la gracia increada", p. 361. KRSW Bd. 5/1 (2015), 48.

> la gracia sobrenatural– coinciden en que todas ellas expresan una relación de Dios con la criatura que no es la de una causalidad eficiente –un poner-*fuera*-de-la-causa–, y que, por lo tanto, tiene que caer bajo la relación de una causalidad formal –un-meter-*dentro*-de-la-razón"(forma)–: el principio ontológico de subsistencia de una naturaleza finita.[597]

Al ubicar la relación entre Dios y el hombre, no en el plano de la causa eficiente (donde la causa es externa al efecto), sino en el plano de la causa formal donde el hiato anterior se elude, Rahner intenta eludir toda posibilidad de planteo extrínseco. Pero antes de seguir el análisis, profundicemos brevemente en el concepto de causa formal. Todo objeto material es informado, determinado por una forma, la cual le otorga su identidad. La forma es una determinación intrínseca del objeto. En este caso, al ubicar la relación entre Dios y el sujeto (como hemos propuesto a partir del análisis de la teoría del conocimiento tomista) dentro del esquema de causalidades aristotélicas, afirmamos que Dios es causa formal del hombre. Dios, como ser espiritual, informa en el hombre su espíritu, haciendo de él un ser espiritual. Lo dicho anteriormente necesita de una debida precisión para no mellar la trascendencia divina y evitar cualquier interpretación que pueda suponer que el sujeto en cuanto informado por Dios se asemeja a Dios formalmente. Para evitar estos inconvenientes Rahner postula que "se puede, pues, decir, con razón, que el ser de Dios desempeña en la visión divina una causalidad cuasi formal";[598] no obstante ello, Dios "permanece en su trascendencia absoluta".[599] De este modo queda salvada la plena relación entre Dios y el hombre –mediante la gracia actual en estado germinal y en la visión beatífica de modo definitivo–, sin contradecir el dogma de la inmutabilidad.

Afirmado en los dos supuestos anteriores, Rahner abordará un nuevo modo de comprender la relación entre la gracia creada y la gracia increada. Al identificar el don al donante se invierte aquello

---

[597] Karl Rahner, "Sobre el concepto escolástico de la gracia increada", pp. 361-362. KRSW Bd. 5/1 (2015), 48-49.

[598] Karl Rahner, "Sobre el concepto escolástico de la gracia increada", p. 363. KRSW Bd. 5/1 (2015), 49.

[599] Karl Rahner, "Sobre el concepto escolástico de la gracia increada", p. 363. KRSW Bd. 5/1 (2015), 49.

que la doctrina clásica afirmaba. La gracia creada no es la que posibilita la relación con Dios mismo, sino que la gracia increada es lo que posibilita esta relación en cuanto tal.

> Dios mismo se comunica con su propia esencia mediante una causalidad formal. De tal manera que esta comunicación no es una mera *consecuencia* de una actividad causal eficiente de la gracia creada. Así se entiende la imposibilidad de afirmar que el hombre tiene la gracia increada porque posee la gracia creada.[600]

Así la vida de la gracia no debe ser considerada a partir de aspectos categoriales, sino desde la revelación, desde la visión beatífica, porque desde allí se revela la verdadera identidad a la cual el hombre está llamado. Así la gracia sobrenatural no será un añadido al hombre definido en sus límites, sino aquello que da sentido a sus búsquedas más profundas.

3.5. Sobre la experiencia de la gracia

Como parte del esfuerzo de profundizar en la búsqueda de un modo adecuado de relación entre la gracia divina y la naturaleza humana, contemplaremos la misma a partir de elementos categoriales. ¿A qué nos referimos con el término "elementos categoriales"? Hasta aquí hemos analizado principalmente la relación mencionada a partir de las estructuras trascendentales *a priori* del sujeto. La novedad radica ahora en que el punto de partida de la especulación se ubica en la experiencia categorial de la misma por parte del sujeto y a partir de allí se esbozará la comprensión de un modo de relación no extrínseco entre ambos polos. A nuestro juicio, esta nueva perspectiva es ofrecida por nuestro autor en algunos de sus escritos de corte netamente espiritual. Es interesante notar que en los siguientes párrafos podremos contemplar la relación que nos ocupa es un momento *a posteriori*, esto es, desde la perspectiva de la experiencia categorial de la gracia y ya no desde su comprensión a partir de las estructuras trascendentales *a priori* del sujeto.[601] A los textos que ha-

[600] Karl Rahner, "Sobre el concepto escolástico de la gracia increada", p. 367. KRSW Bd. 5/1 (2015), 52-53.

[601] Según Herbert Vorgrimler el objeto central del esfuerzo teológico de Rahner es brindar una respuesta desde la teología a la pregunta sobre la experiencia concreta

cemos referencia son "Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo"[602] y "Sobre la experiencia de la gracia".[603]

En el primero de los escritos citados Rahner plantea desde el comienzo la unidad original del amor, tanto al prójimo como a Dios, como garante de la unidad entre los diferentes tipos de amor que se constatan en el plano de la experiencia particular. El planteo de una unidad original como garante de unidad de la posterior diversidad no es un mecanismo nuevo en el modo de plantear los problemas a resolver por nuestro autor. Para ello, podemos citar brevemente cómo todo el proceso gnoseológico descripto parte de la unidad del ser y conocer, y en última instancia la dificultad radica en la verdadera y real separación entre el objeto *cognoscido* y el *cognoscente*. La unidad original citada que funda una realidad múltiple encontrará aquí también lugar como modo de entender la vinculación entre el amor a Dios y el amor al prójimo. La posibilidad de relación entre ambas manifestaciones de amor, respecto de nuestra investigación, es importante porque nos da la posibilidad de fundamentar desde el ámbito expresamente categorial una relación adecuada entre Dios y el hombre, entre la gracia divina y la naturaleza humana.

Como se ha introducido, y citando a nuestro autor, se supone una unidad del amor a Dios y al prójimo donde "se trata más bien de comprender que una magnitud no se da sin la otra, que una sin otra no pueden ser atendidas ni realizadas, que a lo que es propiamente lo mismo hay darle dos nombres para conjurar así su misterio, uno e irrepetible".[604]

¿Por qué se plantea esta unidad original? ¿A qué intento de separación entre ambas dimensiones del amor se busca responder? ¿Por qué es necesario volver a vincular dos experiencias categoriales en una unidad original previa? Al igual que en los textos sobre la

---

de Dios. *Cf*. Herbert Vorgrimler, "Gotteserfahrung im Alltag. Der Beitrag Karl Rahner zu Spiritualität und Mystik", en Karl Lehmann (ed.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag*, Verlag Schnell & Steiner, Múnich–Zúrich, 1984, pp. 63-64.

[602] Karl Rahner, "Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo", en *Escritos de teología VI*, Taurus ediciones, Madrid, 1969, pp. 271-292. KRSW Bd. 12 (2005).

[603] Karl Rahner, "Sobre la experiencia de la gracia", en *Escritos de teología III*, Taurus ediciones, Madrid, 1961, pp. 103-107. KRSW Bd. 5/1 (2015).

[604] Karl Rahner, "Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo", p. 272. KRSW Bd. 12 (2005), 77.

relación entre naturaleza y gracia, Rahner parte de una constatación de tipo histórico. En su momento se dijo que la teología escolar había decantado en un modo de comprensión de la gracia a partir de conceptos sustancialistas que no permitían una relación personal con el consecuente abandono o desinterés por la misma por considerarla un mero segundo piso añadido sobre las facultades propias del hombre. En esta oportunidad nuestro autor critica una diferenciación entre el amor a Dios y el amor al prójimo, en tanto que el amor al primero no tiene ninguna relación con el segundo y ambos pertenecen a dos ámbitos separados. Una vez más podemos observar la separación entre lo propiamente natural –el amor al prójimo– y lo propio del ámbito de la gracia –el amor a Dios–. ¿Dónde ubica Rahner las razones de esta dicotomía? En primer lugar menciona el problema del olvido de la metafísica por parte de la filosofía contemporánea,[605] donde se "vuelve a hacer cuestionable la filosofía trascendental del sujeto puro con su patencia hacia lo absoluto (en cuanto viraje epocal desde el cosmocentrismo griego al antropocentrismo cristiano-moderno)".[606] En segundo lugar menciona a "la sociología [que] intenta colocarse en el lugar de la metafísica o transformar a la filosofía en una ontología de la intercomunicación".[607] Desde la perspectiva anterior, el vínculo de amor al prójimo se separa de cualquier relación con un otro trascendente del cual dependa, o bien del cual se pueda trazar una relación de tipo causal, sino que es el resultado de un deseo del sujeto autónomo de relacionarse con otros. De modo que el vínculo entre sujetos, podemos decir, en el marco de la naturaleza humana no guarda relación alguna con el amor a Dios. Otra vez se constatan en este tipo de planteos dos pisos, uno añadido arriba del otro. En el inferior se dan relaciones entre sujetos y en el superior se da la relación con Dios pero sin posibilidad de comunicación o relación alguna entre ambos.

Si nos ubicamos en el todo de nuestra investigación, el modo como Rahner resolverá esta dicotomía ha de ser también un aporte para iluminar desde otra perspectiva aquello que intentamos mos-

---

[605] *Cf*. Karl Rahner, "Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo", p. 272. KRSW Bd. 12 (2005), 77.

[606] Karl Rahner, "Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo", p. 272. KRSW Bd. 12 (2005), 77.

[607] Karl Rahner, "Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo", p. 273. KRSW Bd. 12 (2005), 77.

trar desde el comienzo: el carácter intrínsecamente relacional entre la gracia divina y la naturaleza humana.

Como era de esperarse, la solución a la presente dicotomía entre la experiencia categorial y la trascendencia se encuentra en los elementos del horizonte trascendental[608] y en una relectura de la *reditio in seipsum* propia del proceso gnoseológico que tanta veces hemos nombrado. Analicemos cómo estos elementos son ahora utilizados en esta nueva situación de cara a la relación entre dos formas de amor.

> En la multiplicidad externa de su mundo entorno le sale al hombre al encuentro una multiplicidad de objetos, a primera vista variopintos y caprichosamente ordenados por yuxtaposición, a los que puede referirse su obrar moral y que luego –según muestran las sistematizaciones de la moral especial– quedan reunidos y ordenados en grupos un tanto arbitrarios. Pero el mundo que le sale al hombre al encuentro (prescindimos ahora de Dios) es originariamente *uno*, en cuanto mundo del hombre (y bajo diversos aspectos). Lo cual viene ya dado porque el verdadero mundo entorno del hombre es su personal mundo-consigo. Este mundo-consigo es el mundo a través del cual el hombre se encuentra y se realiza (cognoscitiva y volitivamente) y en él sale fuera de sí mismo.[609]

Es sencillo notar el movimiento de salida que se describe hacia la multiplicidad de la experiencia –similar al que se constata en el proceso gnoseológico como momento de la apertura al dato sensible–, para luego emprender el retorno sobre sí que experimenta el sujeto. En este caso el mismo proceso es tomado como forma de explicación de los actos morales. El sujeto sale de sí para la realización de actos morales (que pueden ser nomenclados por los diferentes tipos de moral), pero que para su posible comprensión ha de volver sobre sí donde se constata a sí mismo en tanto sujeto. Así como se ha dicho que el sujeto, al conocer un objeto particular, conoce que conoce, del mismo modo podemos afirmar que el sujeto, al actuar en dife-

---

[608] *Cf*. Karl Rahner, "Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo", p. 278. KRSW Bd. 12 (2005), 81.

[609] Karl Rahner, "Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo", p. 281. KRSW Bd. 12 (2005), 83-84.

rentes actos morales particulares, experimenta que puede realizar estos actos morales. Así como "el conocimiento es esencialmente 'estar-cabe-sí', o lo que es lo mismo, regreso a sí mismo",[610] de igual modo "la libertad no consiste simplemente en un poder-hacer esto o lo otro, sino, vista formalmente, en una *auto*disposición hacia la definitividad".[611]

Podemos afirmar entonces que en cada acto que el sujeto realiza por medio de su libertad respecto de un tú diferente (amor al prójimo), este "tú personal y conocido es la mediación del sujeto para su estar-cabe-sí".[612] De modo que el sujeto encuentra su verdadera identidad en cada acto libre de amor[613] que realiza frente a tú diferente de sí mismo. Hasta aquí se ha inscripto el actuar del sujeto particular respecto de un tú diferente de sí (acto de amor) en el plano de la experiencia dentro del proceso cognoscitivo-volitivo *a priori* del sujeto trascendental. Con esto se ha querido demostrar que los actos de la voluntad no son un agregado exterior meramente a *posteriori* del sujeto, sino que son parte de su constitución trascendental *a priori*. Dicho en otros términos, la posibilidad de amar al prójimo existe en el sujeto previo a todo acto particular de amor con un tú concreto, sólo que el sujeto puede conceptualizar esta realidad a partir de un acto particular *a posteriori* que le permite luego una vuelta sobre sí mismo –*reditio*– en la cual puede percibirse como un ser relacional.

Ahora bien, al igual que en el proceso de subjetivación conceptual, si nos detenemos en este punto podemos erróneamente inferir que la relación con un tú diferente es un constructo propio del sujeto, con la consecuente falta de alteridad que esto puede suponer. Pero aquí se abre una nueva posibilidad. Así como dentro del proceso estrictamente gnoseológico el sujeto, al contemplar que puede preguntar por el todo de la experiencia, se halla fundado en un

---

[610] Karl Rahner, "Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo", p. 281. KRSW Bd. 12 (2005), 84.

[611] Karl Rahner, "Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo", p. 281. KRSW Bd. 12 (2005), 84.

[612] Karl Rahner, "Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo", p. 282. KRSW Bd. 12 (2005), 84.

[613] *Cf*. Karl Rahner, "Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo", p. 282. KRSW Bd. 12 (2005), 85.

horizonte anterior que lo contiene a él mismo, en tanto sujeto, en este aspecto de carácter volitivo, a juicio de nuestro autor acontece lo mismo.

> Si decimos que la autocomprensión una del hombre en cuanto reunión de sus conocimientos, así como su libre autodisposición hacia la definitividad, suceden en el acto de la comunicación amorosa con el tú, en ella y en ninguna otra parte; si decimos, por tanto, que todo lo demás es momento, presupuesto, impulso o consecuencia *de* ella, decimos *eo ipso* que en dicho acto de amor al prójimo se reúne y realiza el entero e inabarcable misterio humano.[614]

Una vez postulada la importancia del amor al prójimo como elemento constitutivo del sujeto, resta ahora vincular este amor con el amor a Dios. Este segundo paso, a nuestro juicio, resulta de vital importancia porque nos ayudará a explicitar con mayor claridad aquello que al comienzo nos propusimos demostrar, que el acto de amor al prójimo no puede ser leído sólo como un hecho interpersonal de tipo sociológico ajeno a toda posible relación con la gracia divina.

El punto de partida para relacionar ambos tipos de vínculo radica en el modo en que el sujeto particular experimenta la relación con Dios. Dios no se presenta como "un 'objeto' junto a otros"[615] pasible de ser representado temáticamente,[616] sino que "está siempre dado como la razón ultramundana de la experiencia, objetiva y subjetivamente sustentadora del acto y de su objeto".[617] En particular, Rahner entiende que todo acto de amor respecto de un tú concreto entonces está sustentado por una relación atemática con Dios.[618]

Llegamos así al meollo de la relación entre ambas dimensiones de un único amor. En cada acto de amor particular del sujeto res-

---

[614] Karl Rahner, "Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo", p. 282. KRSW Bd. 12 (2005), 85.

[615] Karl Rahner, "Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo", p. 286. KRSW Bd. 12 (2005), 87.

[616] *Cf.* Karl Rahner, "Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo", p. 286. KRSW Bd. 12 (2005), 87-88.

[617] Karl Rahner, "Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo", p. 286. KRSW Bd. 12 (2005), 88.

[618] *Cf.* Karl Rahner, "Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo", p. 287. KRSW Bd. 12 (2005), 88.

pecto de un tú, el sujeto se hace consciente de su estructura trascendental y a su vez entiende que este acto se encuentra inscripto en un horizonte aún mayor que lo contiene incluso a él mismo.

> El acto de amor al prójimo es, por tanto, el único acto categorial y originario en el que el hombre alcanza la realidad entera categorialmente dada, realizándose totalmente frente a *ella* y haciendo en ella una experiencia de Dios trascendental, gratuita, inmediata.[619]

De este modo volvemos al principio de este apartado: en un único movimiento de salida del sujeto a un otro diferente de sí (alteridad) y en la vuelta sobre sí mismo (*reditio*), el sujeto se percibe a sí mismo como capaz de actos morales buenos y, de igual modo, se percibe inscripto en un horizonte (Dios teniendo en cuenta el dato de la revelación) en el cual él mismo se halla fundado y contenido.

Para terminar quisiéramos enfatizar algunos elementos netamente categoriales, de corte espiritual en relación con el tú, que a juicio de nuestro autor son la puerta de acceso a la experiencia de la gracia sobrenatural. En el proceso gnoseológico-volitivo que funge de base a estas disquisiciones, los elementos aportados por la experiencia sensible corresponden al momento de salida de sí por parte del sujeto, al momento de apertura hacia el dato de la experiencia sensible desde donde el sujeto emprende la vuelta sobre sí mismo para constituirse como sujeto espiritual.

> Su corporeidad, su temporalidad y su historicidad, su inasequibilidad última por medio de la reflexión, el carácter de inescrutabilidad y de arrojo de su existencia, la anticipación de su futuro en esperanza o desesperación, el desengaño de lo que no puede cumplirse y consumarse (tan propios suyos), la permanente confrontación con el misterio absoluto, sin nombre, silente, que abarca su existir, su disposición para la muerte que también puede ser considerada –de una manera muy peculiar– como acto fundamental de su existencia: todas estas cosas pertenecen necesariamente a los rasgos esenciales del *amor* al tú. El amor al prójimo no es algo que cada cual conozca reflejamente y desde siempre en la profundidad de

[619] Karl Rahner, "Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo", p. 288. KRSW Bd. 12 (2005), 89.

> su ser; es más bien lo que se allega al hombre por medio de la totalidad experimentada y sufrida de la vida, permaneciendo entonces, y solamente entonces, misterio sin nombre.[620]

Es sencillo notar en el párrafo anterior cómo fluctúa Rahner entre elementos intrínsecamente categoriales y elementos propios de la estructura trascendental del sujeto. Aquello que fue descripto con términos puramente filosóficos es ahora descripto desde una perspectiva espiritual. Términos como "cuerpo", "historia", "tiempo", que guardan relación con una experiencia categorial siempre particular y pasible de ser objetivada, donde se experimenta el amor de un modo particular y concreto, son la puerta de acceso a una realidad ulterior que funda la existencia del hombre que realiza esas acciones particulares denominada "misterio". Dado que nuestro interés es encontrar también desde el ámbito espiritual un modo de mutua relacionalidad entre la naturaleza humana (entendida aquí como experiencia categorial del amor al prójimo) con la gracia divina, consideramos que es necesario nombrar con más claridad aquello que se ha expresado como misterio.[621]

Por eso a modo de cierre nos preguntamos junto con Rahner: "¿Hemos tenido alguna vez y de veras la experiencia de la gracia?",[622] gracia entendida en su acepción estrictamente teológica como "la visitación del Espíritu del Dios Trinitario, la cual se hizo realidad en Cristo, por su encarnación y muerte en cruz".[623] Para responder al cuestionamiento inicial Rahner introduce una nueva dimensión: los actos espirituales propios del hombre, como pensar, decidir, actuar relacionarse con los demás hombres, vivir en comunidad, amar, alegrarse, gozar de las expresiones culturales.[624] Estos actos, a su juicio, pueden ser modos de experiencia de la gracia, pero estima que

---

[620] Karl Rahner, "Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo", p. 284. KRSW Bd. 12 (2005), 85-86.

[621] Más adelante desarrollaremos con más detalle el concepto de misterio dentro de la teología católica. Ahora solamente trazamos sin más la relación entre misterio y gracia divina en virtud de la vinculación que subyace de ambos escritos que estamos analizando.

[622] Karl Rahner, "Sobre la experiencia de la gracia", p. 103. KRSW Bd. 5/1 (2015), 84.

[623] Karl Rahner, "Sobre la experiencia de la gracia", p. 103. KRSW Bd. 5/1 (2015), 84.

[624] *Cf*. Karl Rahner, "Sobre la experiencia de la gracia", p. 103. KRSW Bd. 5/1 (2015), 84.

no son suficientes y que corren el peligro de ser sólo expresiones meramente terrenales.[625] Esta misma realidad ya fue notada cuando se describió que el amor al prójimo puede ser entendido como una mera construcción subjetiva sin vínculo alguno con algún aspecto trascendente. Pero si esas dimensiones espirituales no son suficientes, ¿qué tipo de experiencias espirituales son aquellas que hacen presente en el plano categorial la gracia divina?[626]

Al tratar sobre cómo entender el vínculo de la producción teológica rahneriana, que a primera vista puede ser considera muy abstracta o alejada con la experiencia categorial de la gracia divina, Vorgrimler se pregunta "dónde exactamente en nuestra vida cotidiana se encuentran tales experiencias de Dios".[627] Siguiendo a Rahner, él entiende que tanto en las experiencias positivas-luminosas que dan sentido y plenifican nuestra vida, así como en las experiencias negativas donde aflora el sentido de lo absurdo de la existencia y de la percepción de que la muerte acorrala nuestra existencia, es donde se hace patente en el plano categorial la experiencia de la gracia.[628] De ambas posibilidades, a juicio de Vorgrimler, "en Rahner domina el camino negativo, que siempre tiene su contrapartida en el estado del mundo y de la humanidad".[629] A nuestro juicio, el apelativo "negativo" quiere significar experiencias de abandono del sujeto, donde él mismo debe negar su propio deseo, querer e interés para, saliendo de sí, experimentar la trascendencia divina. Y es aquí, dentro del mencionado camino negativo,[630] donde finalmente Rahner ofrece una larga lista[631] de experiencias espirituales propias del sujeto en las cuales se puede percibir un denominador común: la entrega de

---

[625] *Cf*. Karl Rahner, "Sobre la experiencia de la gracia", p. 103. KRSW Bd. 5/1 (2015), 84.

[626] *Cf*. Karl Rahner, "Sobre la experiencia de la gracia", p. 104. KRSW Bd. 5/1 (2015), 84-85.

[627] Herbert Vorgrimler, "Gotteserfahrung im Alltag. Der Beitrag Karl Rahner zu Spiritualität und Mystik", p. 67.

[628] *Cf*. Herbert Vorgrimler, "Gotteserfahrung im Alltag. Der Beitrag Karl Rahner zu Spiritualität und Mystik", p. 68.

[629] Herbert Vorgrimler, "Gotteserfahrung im Alltag. Der Beitrag Karl Rahner zu Spiritualität und Mystik", p. 68.

[630] *Cf*. Herbert Vorgrimler, "Gotteserfahrung im Alltag. Der Beitrag Karl Rahner zu Spiritualität und Mystik", pp. 68-69.

[631] Léase Karl Rahner, "Sobre la experiencia de la gracia", p. 104. KRSW Bd. 5/1 (2015), 85.

sí mismo de forma totalmente gratuita,[632] donde a su juicio se da "*de hecho* la experiencia de *lo sobrenatural*".[633] Para profundizar sobre las consecuencias de la experiencia categorial de la gracia volvemos a Vorgrimler:

> Me gustaría señalar brevemente otra consecuencia de esta concepción. Cuando una persona experimenta a Dios en el sentido recién descripto, Dios mismo se ha comunicado a esa persona en lo más profundo de su existencia espiritual. Según la teología de Karl Rahner, esta autocomunicación de Dios es algo que está presente en cada persona desde el principio, siempre y en todas partes.[634]

Aquello que fue entendido como misterio, aquello que aparecía como horizonte que fundaba al sujeto en cuanto tal, es ahora comprendido como experiencia de la gracia sobrenatural.

Hasta aquí hemos enumerado algunas dimensiones desde donde comprender la mutua referencialidad entre ambos polos de la relación. Es ahora el momento de adentrarnos en cada uno de los polos en sí para desde ellos postular la mentada intrínseca mutua relacionalidad que postulamos desde un principio de nuestra disertación.

Siguiendo el esquema propuesto por Rahner, analizaremos el primero de los polos de la relación: el sujeto. Para ello nos valdremos principalmente de lo expuesto por nuestro autor en el *Grado primero* del *Curso fundamental de la fe*. Luego nos abocaremos a la definición de Dios como autocomunicación de sí mismo tal como lo adelantamos en la cita anterior de Vorgrimler.

Recordemos que nuestro objetivo es reconocer cómo la propuesta trascendental desarrollada en momentos anteriores del *corpus* de la obra rahneriana es asumido para dar razón de las condiciones de posibilidad de la experiencia de la fe.

---

[632] *Cf*. Karl Rahner, "Sobre la experiencia de la gracia", p. 106. KRSW Bd. 5/1 (2015), 86.

[633] Karl Rahner, "Sobre la experiencia de la gracia", p. 105. KRSW Bd. 5/1 (2015), 86.

[634] Herbert Vorgrimler, "Gotteserfahrung im Alltag. Der Beitrag Karl Rahner zu Spiritualität und Mystik", p. 70.

4. Análisis y descripción de los polos de la relación

4.1. El hombre como realidad abierta al misterio

Como hemos planteado en el punto anterior, siguiendo a Rahner describiremos al hombre (naturaleza humana) de tal modo de mostrar una relación con Dios (gracia) no desde el paradigma de la yuxtaposición de dos entes cósicos definidos, sino desde una perspectiva relacional. Para ello tendremos como eje las consideraciones que nuestro autor ofrece en el *Grado primero* del *Curso fundamental de la fe*, en particular la noción de sujeto en relación con el concepto de misterio. Hemos de notar también, sin ánimo de ser reiterativos, que todo lo expresado en los apartados precedentes a este punto sobre la estructura cognoscitiva del sujeto adquiere un rol preponderante a la hora de explicitar la relación de la naturaleza humana con la gracia. No es un dato menor que el primer tema a desarrollar en el *Grado primero* donde se describe al *Oyente del mensaje* sea la relación entre filosofía y teología.[635]

Rahner parte la descripción del sujeto, polo de la relación que nos ocupa en este apartado, con la siguiente pregunta: "¿Qué oyente espera el cristianismo para que en general pueda ser oído su más auténtico y último mensaje?".[636] Acto seguido aclara que esta pregunta se responderá desde el ámbito existencial-ontológico,[637] y para ello Rahner parte del núcleo mismo del mensaje cristiano que "llama al hombre a situarse ante la verdad real de su esencia, ante la verdad en la que él esta irremediablemente cautivo, aunque a la postre este cautiverio sea la anchura infinita del misterio incomprensible de Dios".[638]

De modo que todos los presupuestos que se han de plantear respecto de la esencia del hombre, en tanto ser histórico, deben ser confrontados, a su juicio, con el cristianismo,[639] lo que implica que todas las descripciones que se han hecho hasta aquí desde la filo-

---

[635] *Cf*. Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 42. KRSW Bd. 26 (1999), 29.

[636] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 42. KRSW Bd. 26 (1999), 29.

[637] *Cf*. Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 42. KRSW Bd. 26 (1999), 29.

[638] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 43. KRSW Bd. 26 (1999), 29.

[639] *Cf*. Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 43. KRSW Bd. 26 (1999), 29.

sofía[640] "son en sí mismos contenidos de una teología revelada".[641] Atentos a lo anterior, podemos inferir entonces que nuestro autor entiende que no hay descripción posible de la esencia del sujeto solamente atendiendo a una descripción de orden filosófico, sino que esta debe ser completada por la experiencia cristiana.[642] Ahora bien, si volvemos sobre el horizonte en el cual se enmarcan estas reflexiones, que es la superación del extrinsecismo de la gracia respecto de la naturaleza, la mencionada experiencia cristina se debe inscribir dentro del mismo proceso descriptivo del sujeto entendido en tanto trascendental.

Recordemos brevemente qué entendemos por sujeto trascendental a partir del proceso gnoseológico regido por la *reditio in seipsum* y la autoposesión de sí mismo que experimenta todo sujeto en cada acto particular de conocimiento.[643]

> El práctico estar dado el hombre para sí mismo –el cual pone de nuevo ante sí mismo su propio sistema con todas sus posibilidades particulares, presentes y futuras, se sitúa ante sí mismo como un todo, se cuestiona y así se rebasa– no puede explicarse con ayuda del modelo de representación de un sistema plural autorregulado, según deben hacer en el fondo todas las antropologías particulares en virtud de su esencia. Ese carácter de sujeto es un dato indeducible 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.[644]

Ahora bien, ¿dónde funda nuestro autor la capacidad del sujeto de situarse ante sí como un todo y poder cuestionar cada acto particular, incluso rebasando su propia finitud? "El hombre se experimenta como la posibilidad infinita, pues vuelve a cuestionar siempre en la teoría y en la praxis cada resultado logrado, se desplaza siempre de nuevo a un horizonte más amplio que se abre ante él

---

[640] *Cf.* Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 43. KRSW Bd. 26 (1999), 29.
[641] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 43. KRSW Bd. 26 (1999), 29-30.
[642] *Cf.* Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 43. KRSW Bd. 26 (1999), 30.
[643] *Cf.* Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 49. KRSW Bd. 26 (1999), 35.
[644] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 50. KRSW Bd. 26 (1999), 35.

sin confines."[645] A nuestro juicio, en esta breve respuesta radica la posibilidad que plantea Rahner para entrelazar la experiencia de lo infinito dentro de las estructuras trascendentales del sujeto. "Lo significado más exactamente con el carácter de sujeto que experimenta el hombre aparecerá con mayor claridad si decimos que el hombre es el ser que trasciende."[646] Pero ¿cuál es el horizonte de esta trascendencia, hacia donde transciende el sujeto una vez que es capaz, gracias a su estructura trascendental, de superar la particularidad de cada acto particular de conocimiento?

> El hombre es el ser que trasciende, por cuanto todo su conocimiento y su acción cognoscitiva están fundados en una anticipación del ser en general, en un saber no temático, pero ineludible acerca de la infinitud de la realidad (así podemos decir ya ahora con cierta audacia y con carácter preliminar).[647]

Hasta aquí todavía no se ha dado el salto hacia el dato revelado, sino que se ha desandado el camino dentro de lo estrictamente filosófico, definiendo al horizonte de la trascendencia como el ser en general. Otro dato que se desprende de las reflexiones ofrecidas es que este horizonte es infinito, al cual el sujeto como tal no puede objetivarlo, sino que él se halla contenido en el mismo.

A partir de lo anterior, entendemos que se dan dos pasos que profundizan nuestro derrotero que permiten el salto hacia la inclusión del dato revelado por la fe. En primer lugar, el horizonte atemático que permite la apertura del sujeto y su consecuente trascendencia y rebasamiento de cada acto particular, haciendo de sí un sujeto que trasciende, no puede ser concebido como la nada; esta "presuposición debe hacerse, pues la nada nada funda; la nada no puede ser el hacia dónde de la anticipación, lo que atrae y mueve, lo que pone en marcha aquella realidad que el hombre experimenta como su vida real y no nula".[648]

En segundo lugar, Rahner define que este horizonte es una "presencia de aquello hacia lo que está abierto el hombre, a saber, el ser

---

[645] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 51. KRSW Bd. 26 (1999), 36.

[646] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 50. KRSW Bd. 26 (1999), 36.

[647] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 52. KRSW Bd. 26 (1999), 37-38.

[648] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 52. KRSW Bd. 26 (1999), 38.

simplemente"[649] y que "el movimiento de la trascendencia no es un poderoso constituir el espacio infinito del sujeto, hecho desde el sujeto, como poderío absoluto del ser, sino la irradiación del horizonte infinito del ser a partir de este mismo".[650] No es el sujeto quien determina el horizonte de su trascendencia a partir de sus estructuras, sino que él mismo se percibe como receptor de un otro diferente de sí. Este aspecto, de cara al todo de nuestra investigación, es fundamental, dado que nuestro intento radica en demostrar que aún en el momento de mayor objetivación por parte del sujeto no se pierde la relación con un otro diferente de sí, y esta relación no sólo no se pierde sino que se funda en las estructuras trascendentales del mismo. La imposibilidad planteada por parte del sujeto de constituir por sí mismo el horizonte de su trascendencia, ya que es el horizonte infinito del ser absoluto el que se irradia sobre el sujeto y le devela su carácter trascendental –ser espiritual– y su posibilidad de apertura a la trascendencia como un otro diferente de sí, será un elemento central para más adelante poder espejar estas estructuras con la relación donación-adonado propio de la fenomenología de Jean-Luc Marion.

Pero volvamos a nuestro derrotero previo. Dicho lo anterior, Rahner define esta apertura que constata la apertura hacia lo infinito en cada acto concreto de preguntar como la posibilidad "de recepción del ser y, a la postre, de la gracia".[651] El sujeto se convierte en receptor de una realidad distinta de sí, pero que al mismo lo constituye en su esencia más profunda. En el momento de mayor retorno sobre sí mismo, en el momento en que se constituye como sujeto, es allí donde también se percibe como ser abierto a una realidad que él no crea por sí mismo, sino en la cual se halla inscripto y, más aún, le revela su esencia más profunda, que es la apertura a la trascendencia. En este contexto, Rahner identifica a este horizonte como "gracia" en una doble acepción.

> A este respecto "gracia" significa tanto la libertad del fundamento del ser que pone al hombre y que es experimentada a través de la finitud y de la contingencia, como también lo que

[649] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 53. KRSW Bd. 26 (1999), 38.

[650] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 53. KRSW Bd. 26 (1999), 38.

[651] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 53. KRSW Bd. 26 (1999), 38.

> acostumbramos a llamar "gracia" en un sentido teológico más estricto.[652]

En la constitución misma como persona y sujeto allí mismo se da la apertura a la trascendencia y, con ello, según el esquema desarrollado, a la gracia misma. La constitución más íntima del sujeto que conoce y experimenta es relacional y de modo más radical es relación con el misterio. No existe sujeto sin relación, "el hombre se convierte en pura apertura para este misterio y, precisamente así, es situado ante sí mismo como persona y sujeto".[653]

La comprensión del sujeto como ser abierto al misterio nos ha dado la posibilidad de superar una descripción sustancialista de este, desde cuya perspectiva

> sólo se puede definir, dar –limitando– una fórmula que enumere adecuadamente la suma de elementos constitutivos, cuando se tiene un objeto "cósico", compuesto de últimas partes originalmente constitutivas, que sean ellas mismas realidades limitadas, últimas y entendidas en sí, o sea delimitadas nuevamente –es decir, ahora– por sí mismas.[654]

Los contornos cerrados que definían al hombre dentro del paradigma clásico de la sustancia son ahora difuminados por una comprensión de la naturaleza humana como ser abierto al misterio.

El hombre se comprende como un estar referido a un otro en su esencia más íntima. No encuentra su definición en los límites de su materia o sustancia natural, sino que en su misma realidad comprende que no se puede concebir sin la referencia a realidades que se encuentran fuera de sí. La existencia, entonces, "consiste en la aceptación o en la repulsa del misterio que nosotros somos en tanto pobre estar-referidos al misterio de la plenitud".[655]

Superar la concepción del hombre como sustancia definida férreamente en sus límites puramente naturales y comprenderlo como

---

[652] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 53. KRSW Bd. 26 (1999), 38.

[653] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 55. KRSW Bd. 26 (1999), 39.

[654] Karl Rahner, "Para la teología de la encarnación", en *Escritos de teología IV*, Taurus ediciones, Madrid, 1963, p. 142. KRSW Bd. 12 (2005), 311.

[655] Karl Rahner, "Para la teología de la encarnación", p. 143. KRSW Bd. 12 (2005), 312.

un estar referido a un misterio que se presenta como horizonte, el cual afirma en cada acto particular, facilita el modo de pensar positivamente su constitutiva relacionalidad. Lo indefinido del hombre no debe leerse como una aporía, sino como la condición de posibilidad de su realización más plena, que es su apertura al misterio y con ello la conciencia de su referencia a la gracia divina.

4.1.1. Sobre el concepto de misterio

En el punto anterior se ha llegado a describir el horizonte en el cual se halla inscripto y fundado cada acto particular del sujeto como misterio. Incluso, al describir la experiencia categorial de la gracia a partir de actos espirituales particulares, se ha insinuado que ese horizonte último al cual se remitían estos actos particulares, podía ser comprendido como Dios mismo en sentido estrictamente teológico. Para aclarar las vinculaciones mencionadas, en este punto profundizaremos brevemente en el concepto de misterio y cómo este se relaciona con la gracia divina en el contexto de la obra rahneriana. ¿Qué entiende Rahner por misterio y cuál es la relación con Dios? Partimos de la siguiente definición:

> más bien, aquello que justamente en tanto impenetrable está ahí, está dado. El misterio es lo que no puede ser procurado. No es un segunda realidad, sólo por ahora y todavía inexpugnada. El misterio está dado en tanto indomable horizonte dominador de toda comprensión que hace comprender la otra callándose, estando ahí él mismo en tanto incomprensible.[656]

El concepto "misterio" se presenta entonces como "el hacia dónde de nuestra experiencia de la trascendencia, para el que en cierto modo todavía buscamos un nombre, está siempre presente como lo indenominado, indelimitable e indisponible".[657] Y a partir de la imposibilidad de objetivación del hacia dónde de la experiencia Rahner traza la relación de este horizonte con Dios y afirma que "sólo se habla acertadamente de Dios cuando se le concibe como el infinito. Pero sólo puede ser concebido como tal acudiendo regresi-

---

[656] Karl Rahner, "Para la teología de la encarnación", p. 143. KRSW Bd. 12 (2005), 312.

[657] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 84. KRSW Bd. 26 (1999), 64.

vamente a la ilimitación trascendental de todo acto".[658] Aquí se ha producido finalmente el salto de la esfera estrictamente filosófica a la aceptación del dato revelado por la fe. Pero notemos que este salto se hace siguiendo la lógica propia de las estructuras gnoseológicas trascendentales del sujeto, por un lado, y por otro lado las notas propias de Dios. La estructura trascendental del sujeto, la cual en cada acto particular de objetivación se abre a una realidad siempre más amplia, tiende a un horizonte que se presenta como infinito. En el otro extremo de la relación, se presenta a Dios como infinito, como lo indelimitable, y de acuerdo a este modo de comprensión de la relación se ubica como el horizonte, como el hacia dónde de todo acto particular del sujeto. Junto con lo anterior, las tres características mencionadas del misterio como el hacia dónde de la trascendencia en relación con el sujeto entendemos que son el fundamento de una relación real. Que el otro polo de la relación, al cual tiende el sujeto en tanto abierto al misterio, también sea indefinido facilita también su capacidad relacional.

Hasta aquí, junto con Rahner, hemos descripto las características propias del hacia dónde de la trascendencia del sujeto en tanto misterio. Su carácter de indefinibilidad e infinito ha servido como guía para la asimilación de este horizonte con Dios en cuanto tal.

Pero más allá de la asimilación del concepto "misterio" con Dios, Rahner prefiere mantener la denominación del horizonte último, a la cual tiende la estructura trascendental del sujeto porque "para nosotros es aquello que no puede ser abarcado y así determinado por algo todavía más amplio".[659] Pero esto no implica que abandone el intento de relación de este horizonte con el dato revelado. Es porque ello que describe al horizonte último como misterio santo, en tanto que este horizonte le ofrece al sujeto una trascendencia de libertad y de amor.[660]

Si bien el hombre –en tanto ser espiritual– se experimenta abierto a una trascendencia que lo supera y desborda, no implica que él se pueda apropiar de ese horizonte, o bien suponer que es un construc-

---

[658] Karl Rahner, "Sobre el concepto de misterio en la teología católica", p. 72. KRSW Bd. 12 (2005), 115.

[659] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 88. KRSW Bd. 26 (1999), 67.

[660] *Cf.* Karl Rahner, "Sobre el concepto de misterio en la teología católica", p. 75. KRSW Bd. 12 (2005), 117.

to de sus posibilidades como ya hemos expuesto anteriormente.[661] Pero por otro lado, esta apertura se funda en la existencia real previa de dicho horizonte. Dicho horizonte es entonces el hacia dónde de la trascendencia, pero también es el desde dónde se realiza esta apertura. Aquí será de gran importancia hacer mención los términos originales en alemán que nuestro autor utiliza para hacer referencia a esta realidad en la cual el horizonte que funda al sujeto en cuanto tal también opera como horizonte último de realización –de allí que en la cita en castellano que ahora transcribimos pondremos entre corchetes los términos originales–.

> Pero el hacia dónde [*Woraufhin*] de la trascendencia es siempre originariamente un desde dónde [*Wovonher*] del misterio que se nos envía. Este hacia dónde abre por sí mismo nuestra trascendencia, que no es puesta soberanamente por nosotros como un sujeto absoluto.[662]

Es el horizonte quien ofrece al sujeto destino o vocación final, pero también origen desde donde comprender su existencia. Vechtel describe esta realidad aludiendo al concepto de movimiento, propio de lo que originariamente significan las preposiciones "*hin*" y "*her*".

> En el movimiento "desde abajo" –el movimiento del hombre hacia Dios– ya está en acción un movimiento "desde arriba". Debido a que la meta de la trascendencia humana, el misterio sagrado, la establece y sostiene, Rahner puede vincular teológicamente la descripción filosófico-antropológica de esta trascendencia con la autocomunicación gratuita y trascendental de Dios.[663]

Continuando con el modo de comprensión que Vechtel hace del movimiento "*hin-her*" y cómo él entiende que aquí radica la posibilidad de vinculación entre las estructuras trascendentales del sujeto con la autocomunicación divina, podemos decir que este movimiento "desde abajo" –ya fundado por el misterio– "hacia arriba" –descripto como horizonte al cual se tiende– es uno de los pilares donde

---

[661] *Cf.* Karl Rahner, "Sobre el concepto de misterio en la teología católica", pp. 77 y ss. KRSW Bd. 12 (2005), 118 y ss.

[662] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 89. KRSW Bd. 26 (1999), 68.

[663] Klaus Vechtel, *Eschatologie und Freiheit*, p. 34.

podemos fundar la mutua referencialidad entre los polos de la relación que postulamos desde un principio.

Zarazaga describe la mutua referencialidad a la que hacemos referencia con la figura de una ventana.

> Hablando en forma más figurativa podríamos decir que el hombre es el lugar teológico a cuya esencia más íntima pertenece el encontrarse frente a una ventana abierta a un horizonte infinito. Que tal ventana pertenezca a sus estructuras trascendentales no hace que el horizonte al que ella se abre sea de su propiedad. Por eso resulta particularmente injusto acusar a Rahner de reducir a Dios a un aspecto del sujeto trascendental.[664]

Como se ha podido notar, Zarazaga exculpa a Rahner de toda posible comprensión errónea de la teología trascendental que adjudique la propiedad del horizonte hacia el cual tiende el sujeto a una mera representación de su propia subjetividad. Y para enfatizar esta no dependencia del horizonte a las estructuras trascendentales del sujeto, hace una distinción entre el plano estrictamente gnoseológico del sujeto y la realidad óntica de la autocomunicación divina. Para ello en primer lugar afirma siguiendo a Rahner que

> el partir desde la estructura trascendental del hombre no es, entonces, el verdadero inicio. El punto real de partida, ónticamente hablando, es la decisión libre de Dios de autocomunicarse, y por lo tanto, de crear un ser capacitado para ello. Si la estructura trascendental del hombre es condición de posibilidad para que pueda recibir una posible autocomunicación de Dios, esto es en virtud de que la autocomunicación de Dios, decidida previa y libremente por Él, hizo necesaria tal estructura.[665]

El sujeto comprendido como ser abierto al misterio y fundado en él es el modo de explicitar categorialmente la mutua referencialidad propia de la naturaleza humana respecto de la trascendencia que junto con Rahner será comprendida como autocomunicación divina en el próximo paso de nuestra disertación.

---

[664] Gonzalo J. Zarazaga, *Dios es comunión*, pp. 44-45.

[665] Gonzalo J. Zarazaga, *Dios es comunión*, p. 50.

De modo que la referencia al misterio que el hombre constata en cada afirmación que realiza es respuesta a una llamada o manifestación previa. "Cada experiencia de la trascendencia es una experiencia originaria, no derivada; y precisamente este carácter indeducido e indeducible le adviene de lo que le sale al encuentro, es decir, de lo que se muestra en ella."[666] Para Rahner que el hombre sea un ser abierto a la trascendencia y que tenga la posibilidad para ello habla sólo de las posibilidades del hombre y no de una obligación de Dios de revelarse. Es una estructura propia del hombre espiritual que se da más allá de la fe y la revelación. En cada preguntar, en cada afirmación, afirma su contingencia, pero junto con ello afirma lo incondicionado de su existencia, su apertura hacia lo absoluto que ahora ha sido identificado como misterio sagrado.

4.2. Dios como autocomunicación

Así como hemos analizado uno de los términos de la relación, el hombre, y hemos advertido que se ha de comprender como un estar referido al misterio, debemos ahora analizar el otro término de la relación: Dios. Siguiendo a Rahner, se intentará desarrollar un modo de comprensión del mismo donde se pongan de manifiesto sus características relacionales.

La tarea a la cual ahora nos abocamos no está exenta de dificultades, dado que es dogma de fe

> que el Dios cristiano es el "inmutable", el que "es" absolutamente –*actus purus*–, el que en beatitud libre de toda amenaza, en la carencia de toda menesterosidad propia de la realidad infinita, posee, por eternidades, en plenitud absoluta, inmóvil y serena, desde siempre, lo que es, sin devenir primero, sin tener que llegar a alcanzar primero lo que él es.[667]

De modo que surge un problema no menor al momento de plantear cualquier tipo de relación o mutua referencialidad con un Dios descripto en tales características. Pero sigue siendo verdad que el devenir ha entrado en Dios por medio de la encarnación de su Hijo,

---

[666] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 90. KRSW Bd. 26 (1999), 68.

[667] Karl Rahner, "Para la teología de la encarnación", p. 148. KRSW Bd. 12 (2005), 315.

si afirmamos que Jesús es plenamente humano y plenamente divino. "Y sólo cuando nos hayamos hecho cargo de lo que esto significa seremos de verdad cristianos."[668] Se presenta así el problema de cómo lo mutable, el devenir, es asumido por el Dios inmutable. Es aquí donde la encarnación de Jesús, su entrada en la contingencia de la historia, pone al descubierto un espacio de relación con el Dios inmutable.[669] Así como hemos descripto al hombre en el apartado anterior como ser abierto al misterio, Dios, en la encarnación del Hijo, quiere decirse en lo creado, decide asumir toda la creación como un momento de su totalidad. "Dios sale de sí, él mismo, él en tanto la plenitud que se entrega."[670] Y en cuanto se entrega se "proyecta creadoramente a la criatura siempre como la gramática de un posible decir-de-sí mismo".[671]

Al comunicarse, Dios revela que la misma creación, y con ella la persona, puede ser asumida por la divinidad. La creación no es ajena a la divinidad sino que es un modo posible de decir a Dios. Él mismo es quien se manifiesta en su autoalienación, la cual se realiza de modo eminente en dos momentos: en el acto creacional y en la encarnación del Logos.[672]

Queda claro entonces que el Dios que nos trasmite Jesucristo no es una mónada no relacionable, sino que es pura autodonación por amor en la creación, en la historia, y alienándose en su majestad se hace uno de tantos para integrar al hombre en su divinidad sin perjuicio de perder su propia identidad y autonomía.

> Del creador se podría decir todavía, con la Escritura del Antiguo Testamento, que él está en el cielo y nosotros en la tierra. Pero del Dios a quien nuestra fe afirma en Cristo hay que decir

---

[668] Karl Rahner, "Para la teología de la encarnación", p. 148. KRSW Bd. 12 (2005), 316.

[669] *Cf*. Karl Rahner, "Para la teología de la encarnación", p. 149. KRSW Bd. 12 (2005), 316.

[670] Karl Rahner, "Para la teología de la encarnación", p. 151. KRSW Bd. 12 (2005), 318.

[671] Karl Rahner, "Para la teología de la encarnación", p. 151. KRSW Bd. 12 (2005), 318.

[672] *Cf*. Karl Rahner, "Para la teología de la encarnación", p. 152. KRSW Bd. 12 (2005), 318-319.

> que está exactamente donde nosotros estamos y que únicamente ahí se le puede encontrar.[673]

De modo que al contemplar la encarnación del Hijo desde el horizonte de la creación, esta adquiere nuevas connotaciones que ahora profundizaremos. Como hemos analizado, tanto el hombre (y todo lo creado) como Dios mismo no pueden concebirse como elementos cósicos no pasibles de relación, sino que ambos se definen por su estar referido a otro diferente de sí. El hombre se constituye en su ser más íntimo cuando se reconoce como indefinido frente al misterio al cual se siente referido. Dios, en tanto, es autocomunicación que se ofrece en la creación y de modo particular en la encarnación.

En este nuevo contexto, la encarnación no debe ser asumida como un hecho extraño a la relación de todo lo creado con Dios, sino como el paradigma desde el cual leer toda posible relación de lo creado con lo trascendente, en tanto que allí se da un "punto culminante, absoluto e irreversible, es decir, cuando Dios *está ahí*, en el tiempo y el espacio, incondicional e irrevocablemente, y la trascendencia del hombre llega justamente a esa total pertenencia a Dios".[674] Lo acontecido en Cristo no ubica a lo creado en un estadio inferior al cual nunca podrá acceder, sino que es una primicia de lo que acontecerá en toda la creación, y que ya de modo germinal está aconteciendo.[675] La encarnación del Hijo de Dios, entendida como autodonación de Dios mismo, le revela al hombre su verdadera identidad, "se manifiesta la suprema dignidad y la esencia última del hombre como radical apertura a Dios, y también la garantía históricamente palpable de que este destino del hombre logra su meta".[676]

Si toda la creación es un momento de la autocomunicación de Dios y el hombre es apertura a lo infinito, en la persona de Cristo ambas realidades se dan de modo sumo. Si bien esto acontece de modo paradigmático sólo en la persona de Jesús por medio de la

---

[673] Karl Rahner, "Para la teología de la encarnación", pp. 153-154. KRSW Bd. 12 (2005), 319-320.

[674] Karl Rahner, "Encarnación", en *Sacramentun Mundi II. Enciclopedia Teológica,* Editorial Herder, Barcelona, 1972, p. 556. KRSW Bd. 17/2 (2002), 1107.

[675] *Cf*. Karl Rahner, "Encarnación", p. 565. KRSW Bd. 17/2 (2002), 1108.

[676] Karl Rahner, "Encarnación", p. 550. KRSW Bd. 17/2 (2002), 1096.

unión hipostática,[677] ahora ya no se puede entender esta unión como un caso inesperado y ajeno a todo lo creado, sino que, de modo contrario, la unión hipostática se puede dar porque en la creación existen las condiciones de posibilidad de dicha unión.[678] Leído el acontecimiento de Cristo desde esta perspectiva, "la encarnación del Logos, a pesar de ser un acaecer histórico, y por ello único, que tiene lugar en un mundo también esencialmente histórico, aparecería *ontológicamente* –no sólo *a posteriori* y 'moralmente'– como objetivo inequívoco del movimiento total de la creación"[679] y no sólo un caso aislado y particular.

De este modo hemos podido explicitar cómo Rahner propone superar el modo clásico de comprender la gracia divina. ¿Qué tiene para comunicar un Dios monádico, qué tipo de relación con el hombre puede entablar un ser inmutable? La perspectiva anterior garantizaba aquello que desde un comienzo hemos postulado como necesario en Dios: la total gratuidad de cualquier tipo de acción y la no necesidad de comunicarse, o dicho de otro modo, lo indebido de su comunicación, de su gracia. Pero, a la inversa, trae otros serios inconvenientes. La gracia divina caracterizada desde la perspectiva ontológica, como hemos mencionado varias veces, conduce evidentemente a su abandono, irrelevancia y hasta a su rechazo por parte del hombre.

Rahner comprendió que se debían releer las categorías clásicas para describir las cualidades divinas[680] y encontrar nuevas con las cuales se pudiera reflexionar sobre una realidad presente en la vida de las personas y que también es dogma de fe: Dios es creador y Dios es Padre. Para ello encontró en el término "autocomunicación" la clave de acceso, que abre la posibilidad de una mutua referencialidad del hombre con Dios y de Dios con todo lo creado.

---

[677] *Cf*. Karl Rahner, "Problemas actuales de cristología", p. 183. KRSW Bd. 12 (2005), 273.

[678] *Cf*. Karl Rahner, "Problemas actuales de cristología", p. 183. KRSW Bd. 12 (2005), 273

[679] Karl Rahner, "Problemas actuales de Cristología", p. 184. KRSW Bd. 12 (2005), 273.

[680] Léase Karl Rahner, "Problemas actuales de cristología", pp. 168-169, donde se analiza en particular el modo en que debe ser comprendida la fórmula calcedónica. KRSW Bd. 12 (2005), 262-263.

Según lo expuesto en los párrafos anteriores, ¿qué entiende Rahner por este concepto? La autocomunicación divina significa "que Dios puede comunicarse a sí mismo como sí mismo a lo no divino, sin dejar de ser la realidad infinita y el misterio absoluto, y sin que el hombre deje de ser el ente finito, distinto de Dios".[681] Se describe a Dios ya no como una mónada solipsista, sino como el acto de comunicarse a sí mismo fuera de él, sin dejar de ser quién es (no pierde sus cualidades, ni tampoco este movimiento supone una necesidad o carencia en él). La autocomunicación de Dios se debe comprender como pura gracia, como acto de suprema libertad personal de Dios, como acto de apertura de su intimidad última con un amor absoluto y libre. Un acto absolutamente gratuito, es decir, "indebido".[682]

Lo novedoso del concepto "autocomunicación" aportado por Rahner radica en que Dios no dona algo diferente de sí, sino que él mismo se da tanto en la creación como en la encarnación; "el donador es en sí mismo el don, que el donador se entrega por sí mismo a la criatura en lo que él es como su propia consumación".[683] El hombre realiza su existencial sobrenatural al aceptar como oferta la donación de Dios mismo. Es necesario recordar aquí que la estructura trascendental del sujeto tiende hacia un horizonte, es apertura hacia un misterio, que hemos caracterizado como misterio santo. Este horizonte, al cual el sujeto está ordenado, no sólo que es el hacia dónde, sino también el desde dónde el mismo se comprende como tal. Ahora bien, en el contexto de la comprensión de ese horizonte en tanto Dios que se autocomunica libremente, vemos con mayor claridad la posibilidad de una mutua referencialidad entre ambos polos de la relación. No es sólo el hombre el que tiende hacia una relación trascendente, sino que lo trascendente también sale al encuentro del mismo revelándole no sólo el hacia dónde de la trascendencia, sino el desde dónde de su existencia categorial. La autocomunicación entonces es la gracia increada que se constituye como "principio constitutivo del ente creado".[684] Queda así dicho que la

---

[681] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 151. KRSW Bd. 26 (1999), 119.

[682] *Cf.* Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 155. KRSW Bd. 26 (1999), 123.

[683] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 152. KRSW Bd. 26 (1999), 120. Ya veremos la importancia fenomenológica de la relación entre don y donación cuando tratemos la propuesta de Jean-Luc Marion en la cuarta parte de nuestro estudio.

[684] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 152. KRSW Bd. 26 (1999), 120.

autocomunicación no puede comprenderse como una "cosa" que el donante ofrece diferente de sí mismo y el donado recibe, sino que es una relación de mutua referencialidad entre Dios y la criatura. Afirmemos con fuerza una vez más: no es un objeto extrínseco que se pone por arriba de lo creado como ajeno, como una "elevación" sobrenatural de la criatura espiritual añadida externamente y causalmente a la esencia y a la estructura de un sujeto espiritual dotado de una trascendencia ilimitada.

4.2.1. La causa formal. La superación del quasi

En el artículo "Sobre el concepto escolástico de gracia increada" se ha aplicado el concepto tomista de *species impressa* a la visión beatífica. Recordemos que con este recurso, Rahner entiende que se supera la relación extrínseca entre ambos polos, pero en igual medida se puede suponer una identificación entre Dios y el sujeto que conoce. Para evitar esta identificación total entre el objeto *cognoscido* y el *cognoscente*, propia de la estructura de la teoría del conocimiento tomista, se hace referencia a la causa formal aristotélica y se antepone el prefijo "*quasi*" como modo de salvaguardar la diferencia real.

Dentro del esquema estrictamente gnoseológico, Rahner encuentra en las categorías mencionadas un modo de superación del extrinsecismo y, junto con ello, la posibilidad de descripción de una relación de mutua reciprocidad que salvaguarde la identidad de cada uno de los polos de la relación.

La situación anterior adquiere una novedad cuando Rahner va a insistir sobre el tema de la causalidad formal como herramienta descriptiva de la mutua relacionalidad en un contexto de mayor personalización de ambos polos de la relación. A saber, en este nuevo momento de la relación que se plantea, decimos que se da una mayor personalización en la misma, dado que la visión beatífica es reemplazada por la comprensión de Dios como su propia autocomunicación. En tanto, el hombre comprendido como ser abierto al misterio toma el lugar de una simple estructura gnoseológica *a priori*. La relación planteada en términos de autocomunicación por parte de Dios, según nuestro autor, produce efectos divinizantes[685]

[685] *Cf*. Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 151. KRSW Bd. 26 (1999), 120.

en la criatura, afirmación que nos retrotrae al esquema aristotélico de causa y efecto.

> lo peculiar de dicha autocomunicación es que significa una relación entre Dios y el ente finito que puede y debe entenderse en analogía con una causalidad en la que la "causa" se convierte en principio constitutivo de lo causado mismo.[686]

¿Cuál es la novedad que se planteó al principio respecto del esquema "causa-efecto"? El primer dato novedoso se encuentra en la comprensión analógica de la relación "causa-efecto". El uso de esquemas racionales para la descripción de mutua reciprocidad entre la autocomunicación divina respecto de la naturaleza implica, a su juicio, el recurso a la descripción analógica, donde "la esencia ontológica de dicha autocomunicación sólo puede conceptualizarse reflejamente en una modificación dialéctica y análoga de otros conceptos conocidos por otras vías".[687]

Junto con el recurso a la analogía, que podría suponer un retroceso en el intento de explicar racionalmente la mutua reciprocidad, existe otro punto que deseamos enfatizar porque, a nuestro juicio, marca una superación del planteo del autor. Rahner insiste en que si bien debemos usar el esquema causal de modo análogo, de las cuatro causas aristotélicas la que mejor representa la mutua reciprocidad de la relación es la causa formal. "Si Dios en su más propia realidad y gloria absolutas es el don mismo, entonces quizá pueda hablarse de una relación formal de causalidad, a diferencia de una causalidad eficiente."[688] Notemos que en el *Curso fundamental de la fe* se abandona el prefijo "*quasi*" como modificación dialéctica del término formal. Líneas atrás se dijo que la esencia ontológica de la autocomunicación divina requería de modificaciones y conceptos reflejos. Pero es el mismo autor, que si bien ahora introduce el término "analogía" o "concepto reflejo", deja de lado el prefijo "*quasi*"[689] y

---

[686] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 152. KRSW Bd. 26 (1999), 120.

[687] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 153. KRSW Bd. 26 (1999), 121.

[688] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 152. KRSW Bd. 26 (1999), 120.

[689] Para una mayor comprensión del desarrollo ulterior de la teología de la gracia léase Paul Rulands, „Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus: Gnadentheologie", pp. 183 y ss. Allí Rulands advierte que en los trabajos tardíos de Rahner se opera una radicalización de la dimensión espiritual del hombre creado. Un detalle que, a

sin rodeos afirma que "podemos recurrir a una causalidad formal de ese tipo para esclarecer mejor lo que aquí queremos decir. En lo que llamamos gracia y visión inmediata de Dios, Dios es realmente un principio interno constitutivo del hombre".[690] El abandono del prefijo "*quasi*" no excluye aquello que se quería resguardar con su inclusión, la no asimilación total entre la divinidad y el hombre creado, más allá de los efectos divinizantes que produce en este último y la afirmación de que "la posibilidad de esa autocomunicación es la prerrogativa absoluta de Dios, pues únicamente el ser absoluto de Dios puede a una no sólo poner lo diferente de él, sin quedar sometido a la diferencia respecto de ello, sino también comunicarse como él mismo, sin perderse a sí mismo en esta comunicación".[691]

4.2.2. El sujeto como espiritual. De la estructura trascendental a la elevación sobrenatural

El deseo de una mayor explicitación de la mutua reciprocidad de la relación nos ha llevado a concebir a Dios, junto con Rahner, como autocomunicación y plantear un modo de relación que produce efectos divinizantes en el sujeto. Si bien ya se ha descripto al sujeto como ser abierto al misterio a partir de sus estructuras trascendentales *a priori*, Rahner retoma un concepto ya incluido sobre el final de *Espíritu en el mundo*: el hombre como ser espiritual. El sujeto transcendental es comprendido no sólo a partir de categorías ontológicas metafísicas, sino como un ser espiritual. "La autocomunicación ontológica debe entenderse de antemano como condición de posibilidad de un personal e inmediato conocimiento de Dios y amor a él."[692]

Y en este punto es donde se opera, a nuestro juicio, una nueva forma de comprensión de las estructuras trascendentales. Aquella estructura propia del sujeto que le permitía superar los propios límites del proceso subjetivador y percibirse abierto a un horizonte en el cual él mismo se hallaba inscripto, luego denominado "misterio",

---

su juicio, grafica esta radicalización es el uso más frecuente del adjetivo "sobrenatural" como complemento del sustantivo "existencial".

[690] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 153. KRSW Bd. 26 (1999), 121.

[691] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 153. KRSW Bd. 26 (1999), 121.

[692] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 154. KRSW Bd. 26 (1999), 123.

será ahora comprendida desde la realidad de la autocomunicación divina como un existencial. Podemos afirmar que Rahner inscribe en las propias estructurales trascendentales del sujeto su realidad sobrenatural. Este nuevo elemento es lo que se denomina "existencial sobrenatural", donde cada uno de los términos grafica el modo en que Rahner entiende la relación entre la naturaleza y la gracia alejada de todo extrinsecismo. "La tesis de que el hombre como sujeto es el evento de la autocomunicación de Dios [...] es una frase que se refiere en absoluto a todos los hombres, que expresa un existencial de cada hombre."[693] Ahora bien, "tal existencial no se hace debido y en este sentido 'natural'",[694] sino que permanece como consecuencia de la autocomunicación libre de Dios al sujeto particular.[695] De este modo hemos encontrado la razón fundamental por la que Rahner postula que la teología transcendental supera el extrinsecismo. La relación con Dios fruto de su autocomunicación se afinca en la condiciones trascendentales del sujeto y esa misma estructura trascendental es la que es elevada de forma sobrenatural[696] para luego *a posteriori* ser experimentada-objetivada (autocomunicación experimentada como gracia divina) en cada acción particular del sujeto, como intentamos demostrar al relacionar textos de nuestro autor de corte netamente espiritual con su condición trascendental *a priori*.

Síntesis final

A modo de conclusión ofreceremos criterios que deben ser tenidos en cuenta a la hora de pensar una relación adecuada entre la naturaleza y la gracia por fuera del paradigma sustancialista (esto no supone, como hemos notado al comienzo del capítulo, que Rahner abandone o reniegue de la filosofía tomista, sino que critica el modo de la teología escolar) y a la luz de una posible comprensión fenomenológica de la mutua referencialidad que hemos denotado en el proceso del presente capítulo. A la luz del camino recorrido en el análisis de la propuesta que Rahner ofrece sobre este tema, han

[693] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 160. KRSW Bd. 26 (1999), 127.
[694] Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 160. KRSW Bd. 26 (1999), 121.
[695] *Cf.* Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 160. KRSW Bd. 26 (1999), 121.
[696] *Cf.* Karl Rahner, *Curso fundamental de la fe*, p. 162. KRSW Bd. 26 (1999), 128-129.

surgido ciertos elementos fundamentales que creemos importantes recoger como síntesis de nuestra investigación. Junto con los elementos propios de Rahner, añadiremos los que surgen de la crítica a su pensamiento y también los que hemos reflexionado de manera personal a lo largo de la investigación.

En primer lugar, y como criterio central, se ha de evitar pensar o postular un modo de relación entre la naturaleza y la gracia (entre el hombre y Dios) en el que no se pueda concebir una verdadera relación de mutua referencialidad y amor. Cualquier tipo de relación que arroje como resultado un modo extrinsecista de relación, como hemos visto, no lleva a buen puerto. De modo que tanto las definiciones de los extremos de la relación como el modo de relación deben ser tales que no determinen a la gracia como una entidad superpuesta, colocada en un segundo piso sin relación real, y no determinen al hombre como un ente autovalente, que encuentre en los meros límites de su naturaleza todo lo necesario para su plenificación.

Así también se deben abandonar todas las relaciones de yuxtaposición. Estas relaciones son aquellas en las que, al momento de la unión, uno de los extremos tiene que abandonar elementos constitutivos esenciales para que la relación llegue a buen puerto. En este marco, o Dios se convierte en aquello que el hombre no tiene, completa su carencia, cura su herida, o el hombre arraigado en sus cualidades y posibilidades ve en Dios sólo un ejemplo a seguir o un ente motivador de buenas acciones.

El problema de fondo que presentan las relaciones mencionadas radica precisamente en la no relación. Tanto las relaciones de segundo piso o piso añadido como las de yuxtaposición recalan en el puerto de la no relación. Ese modo de conceptualización de la vida de la gracia se vuelve ineficaz, sin sentido para el hombre, cayendo así en el olvido y la negación.

En segundo lugar debemos notar la importancia –y el grave problema– que genera esta situación dado que queda en peligro el carácter soteriológico que la relación entre la gracia y el hombre trae consigo. La relación "naturaleza-gracia", la relación entre Dios y el hombre, no es un postulado de la razón o un capricho de la teología dogmática, sino que se pone en juego aquí el modo como el hombre comprende el acceso a la salvación. Sin una explicitación adecuada de la relación, queda sin respuesta, por un lado, cómo el hombre ac-

cede a su salvación, y por otro, la voluntad salvífica de Dios también queda sin una explicitación categorial adecuada. Aquí cabe aclarar que la explicitación correcta de la relación no es lo que "garantiza" el carácter soteriológico de la relación, sino que lo que acontece en el hombre por la fe no es conceptualizado de modo correcto, no se describe correctamente aquello que acontece en el vínculo experiencial del hombre respecto de Dios. De modo que la teología tiene que buscar el lenguaje adecuado que permita explicitar esta relación con todas sus consecuencias tanto para Dios como para la persona.

Evitado todo modo de extrinsecismo y admitida la mutua referencialidad, se deben tener ciertos recaudos, como hemos estudiado a lo largo del trabajo. Dos son los elementos que queremos denotar de modo especial y son condiciones *sine qua non* a la hora de relacionar la naturaleza humano con la dimensión sobrenatural que ahora enumeramos.

En tercer lugar, se debe atender a la gratuidad de la gracia. A partir de la declaración dogmática *Humani generis*, que en su momento hemos citado, no se puede admitir que un ser racional por sus propios medios pueda acceder a la visión beatífica. Más allá de las condiciones *a priori* de apertura a la trascendencia que se le reconoce al sujeto, el deseo sobrenatural del don perfecto o bien que se describe dentro de las cualidades humanas es un existencial sobrenatural, lo que no supone que la gracia le sea debida. La autocomunicación de Dios, la oferta de la gracia hacia el hombre es y debe ser postulada como un acto de la libérrima voluntad divina. Ninguna apertura o dimensión en el hombre creado puede suponer que esté en condiciones de exigir aquello para lo que se siente llamado.

Si la gracia divina es debida al hombre, supone que en Dios hay algún tipo de necesidad o carencia, y esto es contrario a toda la dogmática más allá del paradigma con el cual se describa el accionar de Dios.

En cuarto lugar, se debe postular con la misma fuerza que la gracia es indebida[697] y que el hombre recibe esa gracia a modo de oferta. Si bien este se concibe como el ser abierto al absoluto, recibe esta invitación a la plenificación de su vida, a la concreción del fin de su ser

[697] *Cf.* Karl Rahner, "Sobre la relación entre naturaleza y gracia", p. 344. KRSW Bd. 5/1 (2015), 79.

espiritual, como oferta. Frente a esta oferta el hombre puede negarse a recibirla. Si esto no fuera así, su libertad quedaría en entredicho. Dios ha creado al hombre libre, hasta el extremo de poder negarse a sí mismo la concreción final de su deseo más profundo. Pero si esta posibilidad no es tenida en cuenta, el hombre que se postula para la relación no sería un hombre verdadero.

En quinto lugar, se debe cambiar el marco de la discusión para no caer en contradicciones. El camino que conducía a relaciones extrinsecistas estaba motivado en gran parte porque se concebían los extremos de la relación desde una perspectiva sustancialista. Dios era concebido como el ser absoluto, podríamos decir, como el primer motor inmóvil, mónada solipsista, carente de relación. De igual modo, el hombre, comprendido como último sujeto de atribución de funciones, quien tampoco necesita ningún tipo de relación para ser constituido como tal.

Desde dicho "paradigma" se vio que es imposible una relación real de mutua vinculación. Es por ello que se debió introducir el concepto de creación dado que la gratuidad de la misma facilitará comprender la gratuidad de la relación.

En el marco de la creación, el vínculo se convierte en creador-creatura, en ella autonomía y cercanía se dan en igual medida. Si Dios crea a un hombre libre por amor, el hombre, en cuanto creado, percibe la dependencia de su raíz, pero es una dependencia que le demuestra su máxima autonomía porque fue creado de modo autónomo, con una voluntad libre. De igual modo, Dios, que sale de sí, en una total alienación propia para crear al hombre, como totalmente distinto de sí, pone otro frente y fuera de sí, que proviene de Él pero que ya no depende de Él en cuanto que es un totalmente otro. Es indudable que aquí no se puede negar la aceptación por parte de Rahner de supuestos que no son estrictamente filosóficos, sino que surgen de su experiencia de fe. Como hemos visto, este fue uno de sus argumentos que con mayor fuerza fue puesto en entredicho por sus críticos.

La máxima dependencia –creación de la creatura por parte de Dios desde la nada– se vuelve máxima distancia al crear Dios otro distinto de sí, libre. Hemos visto que el modelo de dependencia-independencia, comprendido como axioma de proporcionalidad, es un esquema descriptivo, un marco formal de comprensión que debe

ser completado desde otras aristas. Es por ello que nosotros hemos acudido a los escritos espirituales para describir en el ámbito categorial la mutua referencialidad entre creador y creatura.

El marco de la creación, la relación "creador-creatura", es entonces un espacio adecuado para poder explicitar la relación entre lo sobrenatural y la naturaleza, donde la máxima dependencia se vuelve completa autonomía sin entrar en contradicciones.

Ya encontrado el marco, el próximo paso será hacer una síntesis final sobre los extremos de la relación. Cómo deben ser entendidas las partes (Dios-hombre) dentro de ese nuevo paradigma. Los dos puntos siguientes de nuestra enumeración conclusiva abordarán dicha cuestión.

En sexto lugar y atendiendo a los puntos anteriores, debemos afirmar que Rahner parte de la certeza de que Dios quiere comunicarse. Bajo esta concepción, Dios debe dejar el espacio de motor inmóvil para ser autocomunicación por amor. En la autocomunicación, el don y el donante son lo mismo. Dios no es una cosa denominada "gracia" diferente de sí, sino que se autocomunica él mismo.

En séptimo lugar, el hombre ha de estar dotado de una potencia real para este amor, acepte o no la oferta de la autocomunicación de Dios. Esta capacidad para el Dios del amor personal, que se entrega a sí mismo, Rahner la denomina "existencial sobrenatural".[698]

Hombre abierto al misterio; ser creado con cierta congeniabilidad a la gracia, poseedor de una potencia obediencial para poder responder a la oferta de la vida divina, existencial sobrenatural, son descripciones del hombre más afines a lo que el hombre en la realidad es: un hombre en relación con los otros y con Dios que experimenta a diario la presencia de lo trascendente en el entramado de su vida y no lo puede confinar a un segundo piso extrínseco. Este modo de comprender dice de mejor modo lo que el hombre es.

En octavo lugar, queremos sintetizar aquellas aristas de la propuesta que hemos estudiado que han sido pasibles de críticas. Ya hemos hecho hincapié demasiadas veces en que la relación debe suponer la gratuidad de la gracia, lo indebido de la misma; y por otro

[698] *Cf.* Karl Rahner, "Sobre la relación entre naturaleza y gracia", pp. 342-344. KRSW Bd. 5/1 (2015), 77-79.

lado, debe respetarse la opción del hombre de responder libremente a esta oferta más allá de su ordenamiento como ser espiritual a un fin sobrenatural. Para no caer en contradicciones, Rahner en su momento postuló a modo de supuesto una naturaleza pura, un "resto" previo a todo fin sobrenatural, previo a la naturaleza llamada a un fin sobrenatural. Lo denomina, como hemos dicho, "resto". Aquello que quedaría en el hombre si se saca el existencial sobrenatural. Si bien para Rahner no es algo definible, sino sólo un concepto necesario para concebir el carácter indebido de la gracia, creemos que en nuestra síntesis final debemos dejar afuera este tipo de suposiciones. Suponer una naturaleza pura tiene por contracara volver a transitar el camino que lleva hacia el extrinsecismo debido a que la potencia obediencial y el existencial sobrenatural se volverían un mero agregado posterior a una naturaleza autónomamente existente. El hombre en cuanto tal tendría una naturaleza pura, un fin puramente natural, y en cuanto ser espiritual, en cuanto existencial sobrenatural, un fin sobrenatural. Volvemos a la contradicción de dos fines en el hombre, dos pisos yuxtapuestos. Es por ello que concluimos que se debe dejar de lado el concepto de naturaleza pura y aceptar que el deseo sobrenatural es la única realidad del hombre, aunque caigamos en la paradoja de este tipo de planteos.

Cómo suponer un fin en el hombre que no esté al alcance de su mano, sino como oferta indebida. Si bien Rahner –por medio de su propuesta novedosa basada en: 1. una nueva concepción de Dios entendido como autocomunicación; 2. la descripción del hombre como ser abierto al misterio; 3. la propuesta de superación de la dicotomía entre gracia habitual y visión beatífica, entendida una como consumación de la otra; 4. el postular la primacía de la gracia increada sobre la creada– ha intentado responder a la situación paradojal planteada, no quita que nos hallamos siempre frente a un misterio que nos supera. Es por ello, y con esto nos adentramos en el último punto de nuestra síntesis conclusiva, que "en la descripción de la gracia no pueden evitarse categorías personales (amor, cercanía personal, intimidad, autocomunicación) con el pretexto de que, por no entrar dentro de la ontología formal, son innecesarias o inaccesibles a una rigurosa reflexión filosófica o teológica".[699]

[699] Karl Rahner, "Sobre la relación entre naturaleza y gracia", p. 348. KRSW Bd. 5/1 (2015), 82.

Para finalizar, después de este largo recorrido que hemos emprendido, creemos que es justo decir que todo tratado de gracia, todo intento que se quiera hacer de comprender la relación entre Dios y el hombre, no estará nunca falto de tensión, tensión incluso que es bueno mantener. Mantener la tensión entre los extremos de la relación y no suponer que se ha llegado a una síntesis perfecta nos recordará que estamos frente a una paradoja, un misterio, que no busca ser solucionado como si fuese una ecuación matemática, sino que busca ser contemplado. El objetivo será entonces mantener la tensión incluso renunciando a hallar conciliaciones tangibles y explicaciones definitivas que se exponen siempre a comprometer esta tensión-equilibrio.

De este modo entendemos que ha quedado demostrado con toda claridad que aun dentro del giro antropológico (donde, como hemos visto, se hace hincapié en las condiciones *a priori* del sujeto trascendental) operado por Rahner en su propuesta teológica se constata la dimensión profundamente relacional de su planteo, lo que hemos denominado desde el comienzo como una relación de mutua referencialidad entre el sujeto agraciado y la gracia divina.

En el próximo capítulo de nuestra tesis, que funciona a modo de apéndice, exploraremos cómo en un giro contrario al operado por Rahner, esto es, el giro fenomenológico descripto por Jean Luc-Marion, también podemos constatar la mutua referencialidad entre el sujeto (entendido como adonado) y un otro (entendido como fenómeno saturado).

IV. LA ALTERIDAD EN CUANTO FENÓMENO SATURADO
Escritos filosóficos
Adonado y donación en *Siendo dado*

En el capítulo IV de nuestra disertación cruzaremos la frontera de la relación que nos ocupa y ubicaremos en el centro de nuestro análisis el polo mismo de la alteridad. Si bien en los capítulos anteriores, siguiendo a Rahner, hemos analizado la relación entre dos polos –el *cognoscente* y el objeto conocido, el oyente y la palabra revelada, el hombre en cuanto ser abierto al misterio y Dios como autocomunicación de sí–, se ha tenido como horizonte de comprensión aquello que se ha conocido como giro antropológico. Hemos partido de las posibilidades del polo subjetivo para relacionarse con un otro distinto de sí, para luego también describir al otro polo de la relación también a partir de categorías relacionales. Ahora bien, en este cuarto capítulo y a modo de espejo respecto de los tres anteriores, nuestro intento será partir del otro polo de la relación siguiendo la propuesta de Jean-Luc Marion. En este cuarto capítulo entendemos al otro diferente del sujeto en tanto fenómeno saturado. A modo de síntesis introductoria, entendemos por saturación fenoménica lo que genera en la percepción (anticipación) del sujeto ciertos tipos de fenómenos que provocan tal conmoción que lo dejan sin capacidad de objetivación, de subjetivación. Un cierto modo de irrupción fenoménica donde las estructuras cognoscitivas *a priori* (trascendentales) revelan su aporía comprensiva en cuanto que son saturadas en sus posibles funciones. Ahora bien, este tipo de fenómeno es, podría-

mos decir, una especie particular de fenómeno, dado que no todos los fenómenos entran dentro de la categoría de saturados. De modo que no cualquier experiencia relacional, con todo otro diferente de sí, ha de ser comprendido como un fenómeno saturado. Ya hemos visto en los capítulos anteriores, donde el análisis ha partido desde las estructuras propias del sujeto, como son estas las que le permiten al mismo entrar en relación con otro diferente de sí y cómo ese otro es parte constitutiva de la relación en el momento mismo que ella acontece. Sin perjuicio de adelantarnos al desarrollo del capítulo, podemos introducir a modo de ejemplo de un fenómeno saturado a la revelación divina en la historia. En el vínculo con ella el hombre percibe que es incapaz de comprender la totalidad de esta a partir de sus condiciones de posibilidad *a priori* gnoseológicas (estructura trascendental), e incluso se ve él mismo contenido por la misma. Podemos decir que es el sujeto mismo quien se constituye en la relación con el dato revelado, en cuanto que le revela alguna nueva dimensión de su situación vital. No sólo que no ha podido "encerrar" lo revelado en un entramado previo categorial (sólo puede comprenderlo tangencialmente), sino que este se le ha presentado como un horizonte donde su propia existencia se haya inscripta. El ejemplo anterior, que requerirá ulteriores definiciones que expliciten aún más la dinámica y justifiquen lo expresado, entendemos que funge como una clara descripción del giro que operaremos en el presente capítulo a partir de la definición de fenómeno saturado. ¿Cómo hemos de plantear una relación real entre el sujeto agraciado y la gracia divina si la revelación se comprende como un don, como un fenómeno que no puede ser acogido por las estructuras trascendentales propias del sujeto y, más aún, este don lo satura de modo tal que no puede ser capaz de vincularse con él?

Dado que nuestra disertación tiene su centro en la teología trascendental de Rahner, el presente último capítulo es un complemento que nos servirá para dejar en evidencia el carácter relacional del vínculo entre la naturaleza humana y la gracia divina. Nuestro trabajo no intenta ser un análisis de la fenomenología de Jean-Luc Marion. Es por ello que sólo nos abocaremos al análisis de algunos puntos centrales de *Siendo dado*,[700] del cual extraeremos los conceptos fundamentales del autor que nos ayuden al objetivo antes planteado.

[700] Jean-Luc Marion, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación,* Ediciones Síntesis, Madrid, 2008. Traducción, presentación y notas de Javier Bassas Vila.

En las páginas siguientes podremos ver con claridad cómo los polos de la relación que hemos analizado en los tres estadios anteriores experimentan una radical reversión. La experiencia de la revelación de la gracia, como hemos señalado, es ahora concebida como fenómeno saturado. Este tipo de fenómeno es descripto como incapaz de ser objetivado por las condiciones *a priori* de la gnoseología kantiana. De igual modo, el sujeto adquiere la connotación de adonado, quien ya no puede objetivar aquello que recibe, sino sólo acogerlo y responder.

Un análisis detallado del adonado nos permitirá inferir que más allá de que el don saturado es incapaz de ser subjetivado, en última instancia requiere de un receptor que lo acoja. Esta realidad será fundamental para sustentar nuestra tesis principal, que más allá del término de la relación que se enfatice, la relación entre el sujeto y lo otro en cuanto otro siempre es posible y, más aún, le aporta nuevas significaciones a ambos términos de la misma.

De igual modo, la comprensión de lo otro en cuanto fenómeno saturado también reforzará la dinámica que hemos llevado adelante en los tres momentos anteriores. Nos referimos a la necesidad de recurrir a escritos de corte espiritual (en este caso, se recurre a imágenes y situaciones particulares), no estrictamente filosóficas, para describir con mayor profundidad una relación que se presenta siempre como compleja. Aquellos ejemplos que graficaba Rahner sobre los modos categoriales de la experiencia de la gracia mencionados en el final del capítulo III serán ahora comprendidos como fenómenos saturados. El cambio aquí operado es que la relación se comprenderá desde la ribera del fenómeno y no desde las posibilidades del sujeto de recibirlo. Analizaremos las posibilidades del don que se da y no las estructuras receptivas. En el adonado acontece sólo aquello que él experimenta respecto de lo que se le aparece. Y si bien partiremos de las particularidades de lo que se da (del fenómeno saturado), necesariamente desembocaremos en la descripción de un modo de relación entre lo dado y aquello que acontece en el adonado.

Por eso hemos de hablar una vez más de relación compleja. Entendemos compleja, como ya se ha dicho en más de una oportunidad, como la confluencia de varios elementos que actúan en el entramado de una relación que no pueden ser reducidos a una única

identidad originaria, o bien que un polo de la relación reduzca al otro totalmente a su propio horizonte de comprensión.

Para lograr nuestro objetivo seguiremos el mismo esquema que en los capítulos anteriores: analizaremos cada uno de los polos de la relación, pero en este caso en particular, siguiendo ahora la propuesta de Jean-Luc Marion en *Siendo dado*.

En primer lugar ofreceremos una breve introducción sobre los conceptos básicos de la propuesta fenomenológica de Marion. En el punto dos describiremos uno de los polos de la relación: en este caso comenzaremos por el otro en cuanto otro, entendido aquí como fenómeno saturado. En tercer lugar analizaremos la función del receptor de esta donación: el adonado, en términos de Marion. En cuarto lugar expondremos el modo como, según Marion, se vinculan el fenómeno saturado y el adonado. Para ello nos adentraremos en lo que describe como la "llamada" que realiza el fenómeno respecto del adonado, y de modo particular cómo se da este vínculo si se comprende a la revelación como cumbre del fenómeno saturado. En el quinto punto, de la mano de Juan Carlos Scannone, ofreceremos una mirada sobre la obra de Marion en clave estrictamente relacional.

1. Breve introducción sobre los conceptos a la fenomenología de la donación

En este apartado tenemos como objetivo ofrecer algunos elementos centrales de la propuesta de Marion para luego comprender en detalle qué se entiende por fenómeno saturado. En la introducción a la traducción al castellano de la obra *Siendo dado*, Bassas Vila[701] se pregunta por el motivo fundamental de la obra cumbre de Marion: "¿es posible pensar el fenómeno de otro modo que no sea a partir del objeto o del ente, para comprender entonces su manifestación más propia como un movimiento de donación?".[702] Para ello admite

[701] Javier Bassas Vila, "Jean-Luc Marion, Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación" (reseña) en *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, nº 6, 2008, pp. 455-464.

[702] Javier Bassas Vila, Jean-Luc Marion, "Jean-Luc Marion, Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación" (reseña), p. 455.

que se requerirá rever los principios mismos de la fenomenología.[703] El objetivo de tamaña búsqueda metodológica es "intentar abrir el camino hacia la manifestación propia del fenómeno".[704]

Y en un "juego" de preposiciones, Bassas Vila observa que la novedad específica de Marion, incluso respecto de Husserl, se expresa en la siguiente reversión de proposiciones: "la búsqueda obsesiva del 'en sí' (*an sich*) del fenómeno en Husserl se ha transformado, en Marion, en un intento por abrir el fenómeno a su manifestación propia, es decir, a partir 'de sí' (*de soi*)".[705] Este "juego" de preposiciones tiene una implicancia radical en el origen mismo del fenómeno dado que "implica la pérdida radical del origen del fenómeno, de un fundamento firme e indudable, por cuanto el fenómeno se manifiesta a partir de sí y no depende ya ni inmediata ni directamente de un sujeto".[706] En palabras de Marion, "se trata de dejar que la aparición se muestre en su apariencia según su aparecer",[707] y critica a la fenomenología en tanto que "el simple paso [que ha dado] de la demostración a la mostración no modifica todavía en nada el estatuto profundo de la fenomenicidad, ni le asegura tampoco su libertad".[708] Y en su énfasis por dejar en claro su interés de abandonar las categorías metafísicas, que determinan la primacía del yo trascendental, no escatima críticas a "muchos ensayos de fenomenología [que] se han limitado simplemente a repetir y corroborar el privilegio de la percepción y de la subjetividad (metafísicos) por encima de la manifestación".[709] Aquí vemos con claridad que el esfuerzo metodológico estará centrado en el análisis de la manifestación en sí y desde sí, obviando de manera intencional toda participación subjetiva posible, aun la más mínima, como podría ser el análisis de la percepción sensible. No es un análisis de quien recibe (adonado),

---

[703] *Cf.* Javier Bassas Vila, "Jean-Luc Marion, Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación" (reseña), pp. 455-456.

[704] Javier Bassas Vila, "Jean-Luc Marion, Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación" (reseña), p. 456.

[705] Javier Bassas Vila, "Jean-Luc Marion, Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación" (reseña), p. 456.

[706] Javier Bassas Vila, "Jean-Luc Marion, Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación" (reseña), p. 456.

[707] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 41.

[708] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 41.

[709] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 41.

sino una descripción autártica de lo donado. A este método lo describirá del siguiente modo: "a tanta reducción, tanta donación",[710] que podríamos en palabras de Bassas Vila sintetizar del siguiente modo. Es un principio fenomenológico que no impone condiciones *a priori* (como, por ejemplo, ser captado desde el entramado de las categorías kantianas) al fenómeno, sino que deja que este mismo se manifieste a partir de sus características propias.[711] En este tipo de esquemas, el sujeto que conoce, el sujeto capaz de conceptualizar y objetivar una realidad que le adviene, se autolimita en sus funciones, como forma de "'tomar la iniciativa para perderla' en favor del fenómeno".[712] Dicho en categorías metafísicas, Marion opera una reversión,[713] una "inversión del privilegio de la sustancia en favor del accidente y de la causa en favor del efecto".[714]

A modo de síntesis podemos afirmar que nuestro autor intentará desarrollar una filosofía trascendental, pero ya no con el sujeto, con el yo trascendental como objeto de estudio, como hemos hecho en los primeros tres capítulos de nuestra tesis siguiendo a Rahner, sino que ahora se traslada el peso al fenómeno.

Juan Carlos Scannone ofrece en una breve síntesis los antecedentes de este cambio de perspectiva que se cristaliza en la fenomenología francesa y de modo cúlmine en la fenomenología de la donación estudiada en el presente capítulo.

> Ya en Husserl se encontraba, junto a la *descripción* de los contenidos de la conciencia, la orientación hacia un *originario* anterior, a partir del cual aquellos se dan; pero esa orientación adoptaba dos direcciones: la primera –idealista– hacia la *constitución* de los fenómenos por la subjetividad trascendental constituyente, la segunda, que podría denominarse *ante-*

[710] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 49.

[711] *Cf.* Javier Bassas Vila, "Jean-Luc Marion, Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación" (reseña), pp. 456-457.

[712] Javier Bassas Vila, "Jean-Luc Marion, Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación" (reseña), p. 457.

[713] Para una mejor comprensión de lo que definimos como reversión en la fenomenología de Marion léase Carla Canullo, *La fenomenologia rovesciata. Percosi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Rosenberg e Sellier, Turín, 2004.

[714] Javier Bassas Vila, "Jean-Luc Marion, Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación" (reseña), p. 461.

> *predicativo*, hacia el *aparecer* mismo de lo que aparece, hacia el modo de su *donación* (*Gegenheit*). Este enfoque, retomado por Heidegger –sobre todo después de la *Kehre*–, se hizo prevalente en la fenomenología francesa contemporánea, en la cual se radicalizó, como por ejemplo, en Michel Henry y Marion.[715]

Podemos decir, parafraseando los objetivos de la filosofía trascendental, que Marion intenta describir las condiciones *a priori* de posibilidad del fenómeno, en particular de la posible manifestación del fenómeno saturado, entendido como el ejemplo máximo de absolutez autárquica.[716] Ahora bien, junto con lo anterior nuestro objeto será indagar acerca de la posibilidad de un vínculo relacional entre el fenómeno saturado y el sujeto trascendental totalmente depotenciado, que aquí adquirirá el nombre de adonado.[717]

Nuestro intento de indagar y demostrar la mutua referencialidad, y con ello la necesidad de la presencia de ambos polos de la relación, aun en un contexto de extrema depotenciación del sujeto en cuanto tal, hunde sus raíces en la perspectiva sobre el tema ofrecida por Juan Carlos Scannone. Él funda la mutua referencialidad entre

---

[715] Juan Carlos Scannone, "Fenomenología y hermenéutica en la 'fenomenología de la donación' de Jean-Luc Marion", en *Stromata*, vol. 61, n.° 3, 2005, pp. 179-180.

[716] Jorge Luis Roggero ahonda sobre la propuesta de Marion como una instancia antepredicativa dentro del ámbito mismo de la fenomenología. *Cf*. Jorge Luis Roggero, "La instancia antepredicativa en la *nouvelle phénoménologie*", en *Cuadernos de Filosofía*, n.° 75, julio-diciembre de 2020, pp. 131-145.

[717] Scannone hace también este intento de demostrar la mutua referencialidad entre el fenómeno saturado y el adonado dentro de la fenomenología de la donación, pero desde la vinculación entre fenomenología y hermenéutica a partir de la propuesta de Ricoeur. "Entre fenomenología y hermenéutica: ¿se da una interrelación fecunda o una disyuntiva excluyente? A primera vista parece que habría que decidirse por esta última, pues la fenomenología se abreva en *la inmediatez de la intuición*, mientras que la hermenéutica pasa por la *mediación de la interpretación*. Sin embargo, Paul Ricoeur propone un *injerto* de la segunda en la primera (y aun viceversa), y afirma que ambas se *pertenecen mutuamente*, pues la hermenéutica presupone la fenomenología, que ella *preserva* como su sujeto nutricio, al interpretarla; y la fenomenología –a su vez– no puede constituirse sin una hermenéutica que la *explicite y discierna* sin deformarla. El análisis que haré de la fenomenología de la donación según Marion nos servirá de *caso testigo* para mostrar lo arriba afirmado. Pues se trata de una fenomenología *radicalizada* hasta la *inmediatez* de la *donación* (*Gegebenheit*) más originaria, con pretensión de fenomenología primera. Pero, pero como diré luego, inmediatez y mediación –bien comprendidas– no se oponen sino que *se presuponen recíprocamente*." Juan Carlos Scannone, "Fenomenología y hermenéutica en la 'fenomenología de la donación' de Jean-Luc Marion", p. 179.

el fenómeno saturado y el adonado dentro de la fenomenología de la donación, pero desde la vinculación entre fenomenología y hermenéutica a partir de la propuesta de Ricoeur. Scannone se pregunta: "entre fenomenología y hermenéutica: ¿se da una interrelación fecunda o una disyuntiva excluyente?".[718] En un primer momento parecería ser que se debe dar una disyuntiva excluyente atendiendo al objeto formal de ambas, "pues la fenomenología se abreva en *la inmediatez de la intuición*, mientras que la hermenéutica pasa por la *mediación de la interpretación*".[719] Pero Scannone, siguiendo a Ricoeur, entiende que existe una mutua referencialidad entre ambas e incluso postula una mutua pertenencia, "pues la hermenéutica presupone la fenomenología, que ella *preserva* como su sujeto nutricio, al interpretarla; y la fenomenología –a su vez– no puede constituirse sin una hermenéutica que la *explicite y discierna* sin deformarla".[720] Y A su juicio esta mutua dependencia entre la inmediatez del fenómeno (fenomenología) y la mediación objetivadora del sujeto (hermenéutica) se percibe con claridad en la fenomenología de la donación.[721]

Introducidos ya ambos polos de la relación y un modo posible de relación nos disponemos a analizar cada uno de ellos en detalle. En el siguiente apartado nos adentraremos en primer término a la descripción del fenómeno saturado, de su descripción "trascendental", y veremos que nuestro autor lo hace ya en contraposición de las capacidades del sujeto trascendental, vestigio que deja entrever a nuestro juicio un vínculo posible entre ambos polos de la relación.

2. Características del fenómeno saturado. La inversión de las categorías kantianas

En este punto entendemos que quedará explicitado con claridad el porqué de la elección de la obra *Siendo dado* de Marion como espe-

[718] Juan Carlos Scannone, "Fenomenología y hermenéutica en la 'fenomenología de la donación' de Jean-Luc Marion", p. 179.

[719] Juan Carlos Scannone, "Fenomenología y hermenéutica en la 'fenomenología de la donación' de Jean-Luc Marion", p. 179.

[720] Juan Carlos Scannone, "Fenomenología y hermenéutica en la 'fenomenología de la donación' de Jean-Luc Marion", p. 179.

[721] *Cf*. Juan Carlos Scannone, "Fenomenología y hermenéutica en la 'fenomenología de la donación' de Jean-Luc Marion", p. 179.

jo de la obra de Karl Rahner que hemos analizado en detalle en los capítulos anteriores. Sin temor a equivocarnos podemos expresar que la estructura gnoseológica trascendental de Rahner y, por ende, su teología trascendental dialoga y asume las categorías kantianas del conocimiento. Si bien no las menciona de manera literal, todo su esfuerzo académico radica, a nuestro juicio, en inscribir la experiencia de la gracia en las estructuras trascendentales del sujeto con el objetivo principal de evitar toda forma de extrinsecismo de la misma. Y de igual modo hemos podido demostrar que este énfasis en las mencionadas estructuras no desembocan en un subjetivismo radical, sino que, en cada uno de los momentos planteados, el vínculo relacional, la mutua referencialidad quedaba en evidencia.

Ahora bien, qué sucede si, como se ha dicho, ubicados en el otro polo de la relación, es el otro quien se presenta como inasible, como desbordante de toda posible conceptualización, como incapaz de ser comprendido; en definitiva, usando palabras de Marion, como saturado, en cuanto que anula al posible receptor invalidando toda capacidad relacional.

Ubicados entonces en el polo totalmente opuesto, en la descripción más radical del otro en cuanto otro, en el giro fenomenológico por excelencia donde se abandona todo vestigio de antropocentrismo kantiano, intentaremos demostrar que el vínculo, que la relación entre ambos polos, sigue presente y es la que posibilita cualquier tipo de experiencia, y de modo particular la experiencia de la gracia, la relación entre el sujeto agraciado y Dios que se autocomunica.

Para ello partimos de la definición que el mismo Marion ofrece sobre el fenómeno saturado y el modo que elige para su descripción en relación con las categorías gnoseológicas kantianas.[722] "El fenómeno saturado excede esas categorías (así como los principios), puesto que en él la intuición sobrepasa todo concepto."[723]

Marion define al fenómeno saturado a partir de lo que describe como la saturación de las capacidades cognoscitivas del sujeto. En su apertura hacia el otro operada por la intuición, frente a este tipo de fenómenos el sujeto no podría realizar lo que tantas veces hemos descripto como la *reditio in seipsum*, el volver sobre sí mismo

[722] *Cf.* Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 330.

[723] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 330.

para ordenar en forma de concepto aquello obtenido en el momento propio de la sensibilidad. La saturación, el desborde provocado por el otro en cuanto otro, experimentado en el momento de la salida de sí, invalida al sujeto en su poder conceptualizador rompiendo así la posibilidad de una relación real entre el sujeto y ese otro. A primera vista podemos afirmar que el fenómeno saturado, al desbordar la intuición e impedir el concepto, atenta sobre toda posible relación en cuanto que se hace incomprensible para el sujeto, sólo experimentable en su cualidad de desborde. En este punto hemos de recordar que, en el esquema planteado por Rahner, el momento de la *reditio in seipsum*, si bien era el momento de mayor subjetivación, también era simultáneamente el momento de mayor apertura del sujeto hacia la comprensión de un otro diferente de sí. Al momento de conocer, el sujeto también se hacía consciente de que conocía un otro diferente de sí, lo cual le proporcionaba un aumento de ser. No es nuestro deseo volver a repetir lo señalado, pero dado que ahora queda entredicha la capacidad misma de conocer del sujeto, a partir de la irrupción de un nuevo modo de fenómeno, se ve con claridad la tarea de analizar la posible existencia de un modo de relación aun cuando el otro en cuanto otro se presente como incapaz de la misma. Pero antes de plantear la posible relación, aun en este contexto, debemos primero acompañar a Marion en su recorrido y desde allí estar atentos a algún flanco que nos permita denotar elementos relacionales en su planteo. De modo que junto con nuestro autor, de cara a las categorías kantianas, en los siguientes párrafos "seguiremos pues invirtiéndolas".[724]

2.1. No mentable según la cantidad

El primer punto que "deconstruye" Marion es la imposibilidad por parte del sujeto de suponer la totalidad de una realidad a partir del conocimiento objetivo de una de sus partes. Y adjudica esta imposibilidad al carácter impredecible del fenómeno saturado. A su juicio y reversionando a Kant, "el fenómeno saturado no se *puede mentar*"[725] en virtud de "su carácter esencialmente imprevisible. Su intuición donadora le asegura una cantidad, pero esa cantidad es

[724] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 330.

[725] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 330.

tal que no se puede prever".[726] El sujeto, atento a la categoría trascendental kantiana de cantidad, frente a un fenómeno no saturado, puede deducir a partir del conocimiento particular-objetivo de una determinada cantidad la totalidad de la misma. Supongamos que a partir del conocimiento de un cierto porcentaje de realización de una actividad en una determinada progresión, puede determinar el fin de la misma. No conoce la totalidad del evento, pero lo puede determinar a partir de la donación de una determinada cantidad. El sujeto, mediante una "'síntesis sucesiva'", puede "reconstituir la representación del todo a partir de la representación de la suma de las partes".[727] De modo que todo fenómeno común, no saturado, es, según nuestro autor, previsible.[728] Esta situación no ocurre respecto de los fenómenos saturados en tanto que no pueden ser mentados de acuerdo a la cantidad. Y esta imposibilidad radica en que no pueden ser representados en su totalidad a partir de la objetivación de una de sus partes porque la totalidad del fenómeno no es la mera suma de posibles partes, sino una totalidad que desborda a quien la contempla. Aquí opera una de las inversiones propuestas en tanto que el desborde del fenómeno saturado, "su exceso", "no puede no dividirse, ni recomponerse adecuadamente en virtud de una magnitud finita homogénea con respecto a sus partes finitas. El fenómeno no puede medirse a partir de sus partes, puesto que la intuición saturante sobrepasa sin limitación la suma de sus partes, que se añaden sin cesar".[729]

Cuando un fenómeno opera tal desborde sobre el sujeto, Marion entiende que se lo "debería nombrar inconmensurable (inmenso), desmesurado".[730] De este modo se priva al sujeto de la posibilidad "de ninguna adición previsible de cantidades parciales"[731] y de toda "síntesis"[732] por su parte (*reditio in seipsum*), permitiendo que "se liber[e] de esta manera de la objetividad que se le impondría, para el

[726] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 330.
[727] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 330.
[728] *Cf*. Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 330.
[729] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, pp. 330-331.
[730] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 331.
[731] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 331.
[732] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 331.

fenómeno imponerle su propia síntesis".[733] Ya en el primer ejemplo de reversión se ve con claridad el camino que emprende nuestro autor, donde la primacía de lo donado se impone sobre las capacidades receptoras del adonado. En palabras de Marion, "su advenimiento procede nuestra aprehensión".[734] No es el sujeto comprensor quien determina el molde cuantitativo a partir del cual se ha de medir lo que adviene, sino que el advenimiento de ese otro inconmensurable le revela la incapacidad al receptor entendido aquí como adonado. A modo de ejemplo de esta imposibilidad de suponer o predecir la cantidad total a partir de una mera parte, ofrece el ejemplo "del cuadro cubista".[735] Allí se torna imposible, a partir de una secuencia anterior ya conocida y objetivada por el sujeto, determinar la secuencia posterior. El cuadro subsiguiente es imposible de predecir según las cantidades extensivas anteriores. Cada "secuencia" del cuadro le ofrece al que lo contempla una nueva dimensión imposible de ser concebida a partir de lo conocido. Cada nuevo elemento del cuadro desborda al sujeto, lo satura haciéndolo imprevisible, y por otro lado lo llena de asombro.[736]

2.2. Insoportable según la cualidad

En el punto anterior se ha reversionado la categoría de cantidad extensiva, la supuesta capacidad de predecir la cantidad posterior respecto de lo ya acontecido y objetivado, negando esta capacidad y haciendo hincapié en la imposibilidad de adicionar una cantidad posible mentada por el sujeto. En cambio, este es afectado por la imprevisibilidad de lo nuevo por acontecer, por el asombro que esta irrupción cuantitativa le provocaba. Siguiendo con el camino planteado de las reversiones categoriales como modo de descripción del fenómeno saturado, toca ahora el turno de reversionar la categoría de la cualidad. "Según Kant, la cualidad (las magnitudes intensivas) permite que la intuición fije en el objeto un grado de realidad, limitándolo, eventualmente hasta su negación."[737] En virtud de lo

[733] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, pp. 331-332.
[734] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 332.
[735] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 332.
[736] *Cf*. Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 333.
[737] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, pp. 333-334.

anterior, el esquema categorial trascendental kantiano le otorga al sujeto la posibilidad de juzgar incluso sobre la existencia o no de un dato proveniente de la sensibilidad. Al decir que según la categoría de la cualidad un sujeto puede eventualmente determinar la negación de lo provisto por la intuición, se dice de otro modo que el sujeto es capaz de generar realidad o no de acuerdo a su comprensión. Y esto sería posible en tanto que "cada fenómeno admitiría un grado de intuición y eso es lo que la percepción siempre puede anticipar".[738] Este ejemplo es un caso extremo de la total apropiación de la alteridad por parte del sujeto. En el supuesto extremo de la categorización cualitativa por parte del sujeto trascendental kantiano radica una de las formas de solipsismo más preclaro. Ahora bien, qué acontece cuando lo dado en la intuición es insoportable según la cualidad. No sólo que el sujeto en este caso no podría determinar la intensidad de su existencia, muchos menos negarla, sino que no podría soportar la intensidad propia de la donación. Según Marion, en sentido contrario, en la irrupción de un fenómeno saturado "la intuición real sobrepasa todas las anticipaciones conceptuales de la percepción.[739]

De modo que "ante este exceso, la percepción ya no puede anticipar lo que va a recibir de intuición"[740] donde "la mirada ya no puede soportarla como tampoco podría ante una luz que deslumbra y quema".[741] Surge una vez más la pregunta de cómo concebir una posible relación entre este tipo de fenómeno ofrecido como donación radical donde "la intuición da demasiado intensamente como para que la mirada tenga suficiente corazón para ver verdaderamente lo que no puede concebir, ni apenas recibir, ni tampoco a veces afrontar".[742] Más adelante volveremos sobre este interrogante porque aquí radica el meollo del problema al querer plantear un esquema relacional.

Al igual que en el apartado anterior, y a modo de síntesis, Marion ofrece un ejemplo de fenómeno saturado que deslumbra al sujeto. En este caso se vale del mito de Edipo, quien "se ciega por haber

---

[738] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 334.

[739] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 334.

[740] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 334.

[741] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 334.

[742] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 335.

visto su transgresión, queda pues deslumbrado por una intensidad casi moral de la intuición".[743] Pero más allá del ejemplo, nos interesa notar la explicación que ofrece de este porque, a nuestro juicio, ya se esboza aquí una posible función del sujeto en tanto adonado. Veamos cómo Marion describe el efecto del exceso de intuición en el ámbito de la categoría de la cualidad atendiendo al ejemplo anterior.

> Por el exceso de intuición en él, el fenómeno saturado no puede ser soportado por ninguna mirada a su medida ("objetivamente") y sólo se percibe ("subjetivamente") con la mirada bajo el modo negativo de una percepción imposible –exactamente–, el deslumbramiento.[744]

Nuestro autor afirma que el exceso de intuición ciega a Edipo objetivamente. Eso es un hecho incontrastable y es por ello que recurre a este ejemplo. La irrupción en este caso de la culpa moral del enamoramiento lo deslumbra, lo "ciega". No sólo no le puede ofrecer un grado de cualidad entitativa, sino que es la irrupción del fenómeno lo que al saturar su intuición lo ciega. Ahora bien, renglón seguido nuestro autor le asigna al sujeto, en este caso, una funcionalidad negativa. Si bien objetivamente la intuición es superada, es saturada, eso no reporta la total negación del sujeto, aun cuando en este caso se le asigne una función meramente negativa. Es nuestro interés hacer esta mención en este momento porque entendemos que, aun en el extremo opuesto de la reversión de las categorías ofrecido por el giro fenomenológico, la relación entre los polos de la relación, en este caso don-adonado, no puede dejarse de lado.

2.3. Absoluto según la relación

La tercera categoría que Marion se encarga de reversionar es la de relación. Él entiende que el fenómeno saturado es "absoluto según la relación, es decir, que se sustrae a toda analogía de la experiencia".[745] Aquí es necesario entender el modo como Kant comprende el entramado conceptual a partir del cual se acoge al fenómeno por parte del sujeto. Siguiendo a Kant, Marion cita tres presupuestos desde

[743] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 335.

[744] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 335.

[745] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 338.

donde él percibe al fenómeno. En particular, nos interesa el primero de los presupuestos porque allí se contraponen las capacidades del sujeto de inscribir el fenómeno en las relaciones creadas *a priori* por el mismo en cuanto objetivador. A saber, "un fenómeno sólo puede manifestarse respetando la unidad de la experiencia, es decir, tomando lugar en una red tan limitada como sea posible de conexiones de inherencia, causalidad y comunidad que le asignan"[746] de modo previo y determinadas por el sujeto que conoce.

Ahora bien, ¿qué acontece cuando el sujeto se enfrenta con el fenómeno saturado e intenta comprenderlo desde la red de conexiones pre-puestas *a priori*? Marion entiende que este tipo de fenómeno es un "acontecimiento o fenómeno no previsible (a partir del pasado), no exhaustivamente comprensible (a partir del presente), no reproducible (a partir del futuro); en definitiva, absoluto, único, adviniente".[747] En este punto se ha llegado a una descripción del fenómeno saturado que en esencia sería incapaz de ser acogido por nadie. No sólo no sería pasible de ser conceptualizado, mucho menos determinado en su intensidad, sino que en términos absolutos sería carente de toda relación posible dado que desborda todo tipo de red conceptual desde donde pueda, aunque sea tangencialmente, ser asido. Es por eso que el mismo Marion, a nuestro juicio, depotencia su descripción en términos absolutos del fenómeno saturado para ofrecer un mínimo relacional posible. Ya vimos cómo en el caso anterior recurre a la subjetivación negativa. En este caso, el exceso de absolutismo también conlleva un retorno sobre la misma descripción de desborde. Entiendo que desde esta descripción se podría plantear una relación posible, como hemos señalado. Marion expresa que "la intuición, a fuerza de presionar, alcanza los límites comunes del concepto y del horizonte; sin embargo, no los traspasa, sino que topa con ellos, reverbera, vuelve a su campo finito, lo confunde y lo invisibiliza finalmente por exceso –deslumbramiento".[748]

En este momento es necesario recordar lo que se ha dicho en reiteradas oportunidades en los tres primeros capítulos y al inicio del presente. En el momento en que Rahner plantea dentro del proceso

[746] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, pp. 338-339.

[747] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 339.

[748] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 342.

gnoseológico la mayor subjetivación –*reditio*–, se da simultáneamente la mayor apertura al otro en cuanto otro. Aquí notamos que el fenómeno saturado no excede los límites del horizonte de comprensión del sujeto y de su poder conceptualizador, sino que reverbera, hace ecos, pero dentro de estos límites, para finalmente confundirse dentro del campo categorial. A nuestro juicio, este modo que describe el proceso de irrupción del fenómeno saturado aun en su punto de mayor inasibilidad (absoluto en la relación) deja en evidencia al mismo tiempo la necesaria postulación de la presencia de un receptor comprensor del fenómeno en cuanto tal. Y esto acontece aun en detrimento del mismo fenómeno saturado, que debe degradarse a la categoría de fenómeno pobre para ser en algún punto receptado. Dicho de otro modo, de alguna forma tiene que ser comprensible para un alguien; caso contrario, "no sólo ningún horizonte, sino también ninguna combinación de horizontes lograría tolerar lo absoluto del fenómeno, precisamente porque se da como absoluto, es decir, libre de toda analogía para con los fenómenos de derecho común".[749] Para que pueda postularse una relación real de algún modo lo dado tiene que ser pasible de ser acogido por el adonado.

A modo de ejemplo de la dinámica de la aparición de lo absoluto dentro del horizonte conceptual del sujeto, y del no ser reconocido como tal, Marion cita la experiencia del pueblo de Israel respecto de Jesús: "Llegado entre los suyos no lo reconocieron –llegado a la fenomenicidad, el fenómeno absolutamente saturado podría no encontrar ningún espacio para su despliegue".[750] La condición de absoluto del fenómeno saturado que conlleva el no traspaso del horizonte categorial del sujeto conlleva el peligro de no ser reconocido como tal. El mismo Marion afirma que

> cuando surge un fenómeno de este tipo, lo que sucede la mayoría de las veces es que se comprende como un fenómeno de derecho común, incluso como un fenómeno pobre, incluido por la fuerza en una situación fenomenológica que el fenómeno saturado recusa por definición; finalmente, se acaba pues ignorándolo.[751]

[749] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 344.

[750] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 344.

[751] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 344.

A nuestro juicio, la causa posible de ignorar el fenómeno saturado o confundirlo con un fenómeno de derecho común puede tener dos razones. La primera razón la podemos enmarcar en un exceso de categorización por parte del sujeto, esto es, su imposibilidad de superar el modo de relación meramente categorial que transforma al otro en un objeto de su capacidad subjetivadora. En segundo lugar, y como complemento de la razón anterior, la asimilación de un fenómeno saturado respecto de un fenómeno de derecho común puede radicar en una incapacidad manifiesta de apertura a lo simbólico, a una incapacidad de comprensión existencial de los vínculos relacionales por fuera de la mera comprensión conceptual. Recordemos cómo en los capítulos anteriores, para romper el cerco de la mera comprensión objetual de la relación, debimos acudir a expresiones de corte poético-espiritual. Aquí también se necesitará de ese recurso para que, más allá de la reversión operada por los fenómenos saturados, estos sean descriptos en imágenes que faciliten su reconocimiento. De este modo el receptor de los mismos no permanecerá en su identidad meramente subjetiva, sino que se "revertirá" él también de sujeto a adonado, logrando así respuesta no meramente conceptual, sino existencial

A modo de síntesis. En la simultaneidad que percibimos en la irrupción del fenómeno saturado en su total absolutez junto con su necesaria degradación para de algún modo ser acogido, "el fenómeno saturado protege su carácter absoluto y, al mismo tiempo, disuelve su peligro cuando se lo reconoce como tal, sin confundirlo con otros fenómenos".[752] Una vez más el carácter de simultaneidad ofrece un elemento fundante para describir de modo adecuado un modo relacional donde ambos polos de la relación, sin perder sus condiciones inherentes, puedan entrar en contacto.

2.4. Inmirable según la modalidad

En este punto se opera el máximo de la reversión kantiana realizada en el marco de la fenomenología de la donación Aquí se criticará la adecuación del objeto a la dinámica cognoscitiva trascendental del sujeto. Como en los casos anteriores, la cognoscibilidad del fenómeno en cuanto tal depende exclusivamente de su capacidad

[752] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 344.

de adecuación a las categorías previas, de modo que "no se trata únicamente de una simple relación entre objetos de la experiencia y el poder de conocer, como si fuera una relación sobreañadida, extrínseca y eventualmente facultativa, sino del hecho de que esos objetos 'concuerdan' con el poder de conocer –y deben absolutamente en concordar para resultar cognoscibles".[753] Y más aún, esa concordancia con el yo les confiere su posibilidad de ser y de ser conocido en cuanto fenómeno. En síntesis, el otro en cuanto otro, dentro del esquema de la "concordancia", sólo existe en cuanto se "amolda" a la estructura previa del conocimiento. De modo que en la reversión de la categoría de la modalidad se da la posibilidad real de la existencia del fenómeno saturado en cuanto tal. A juicio de Marion, el verdadero conocimiento de un fenómeno se da cuando hay una verdadera adecuación del fenómeno con el yo. El fenómeno no saturado es conocido por el sujeto, no sólo en cuanto puede ser previsible a partir del develamiento de una parte, o bien puede variar en su potencialidad fenoménica cualitativa según la entidad que le aporte el sujeto o bien puede ser o no comprendido dentro de un horizonte conceptual *a priori*. Dentro de los límites de la categoría de la modalidad, "la posibilidad del fenómeno depende finalmente de su reconducción al *Yo*".[754] Marion recurre a la metáfora del director de teatro para graficar lo que entiende por adecuación del fenómeno al yo. "Lejos de mostrarse, se deja solamente poner en una escena erigida por y para otro que no es él mismo, actor sin acción, sometido a un espectador y director trascendental que lo pone en escena."[755] A este tipo de situación se la concibe como la "falta [de] autonomía fenoménica, puesto que siguiendo las categorías de la modalidad, renuncia a darse a quien venga a verlo para dejarse en cambio constituir (construir, esquematizar, sintetizar, etc.) por quien lo procede y prevé".[756]

Y desde esta perspectiva se opera la reversión ya mencionada. "Este mismo extremo conduce a invertir el dispositivo de Kant para preguntarse: ¿qué sucedería si un fenómeno *no* 'concordara' y *no* 'co-

[753] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 344.
[754] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 348.
[755] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 348.
[756] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 349.

rrespondiera' con el poder de conocer del *Yo*?".[757] Y para responder el interrogante anterior señala lo que entiende por saturación de la intuición. En la "saturación, el Yo experimenta el desacuerdo entre un fenómeno al menos potencial y las condiciones subjetivas de su experiencia, y, por consiguiente, no logra constituir un objeto".[758]

Ahora bien: si no puede ser objetivado el fenómeno en cuanto tal, podríamos decir que sería un fenómeno para nadie, para ningún receptor posible. Ya en los puntos anteriores hemos notado la necesaria presencia de un donatario de la relación, aunque fuese descripto de manera negativa. En este punto acontece lo mismo. El mismo Marion postula el modo como aun en la inadecuación total del fenómeno respecto del receptor, opera una posible relación. La "incapacidad para objetivar no implica de ninguna manera que no aparezca nada en absoluto, al contrario, la saturación intuitiva, precisamente en tanto que lo hace no-mentable, intolerable y absoluto (incondicionado) se impone a título de fenómeno excepcional por exceso, no por defecto".[759]

Entonces cómo se ha de entender que el fenómeno es inmirable. Es inmirable en tanto objeto. En tanto resultado *a posteriori* de un proceso objetivador fundado en estructuras *a priori*. El fenómeno "aparece con un exceso múltiple e indescriptible que anula todo esfuerzo de constitución. Hay que determinar el fenómeno saturado como un fenómeno no objetivo o, más exactamente, no objetivable".[760] A esta imposibilidad de ser objetivado, Marion la vincula con la imposibilidad de ser mirado. "El fenómeno saturado se da en tanto que resulta, según la modalidad, inmirable."[761] Aquí se observa el esfuerzo del autor de salvaguardar la relación al afirmar que, por un lado, el fenómeno se da, de modo que si se da es darse a un alguien, pero ese alguien lo debe acoger en su indefinibilidad, esto es, "aceptar que se impone a la vista con un tal exceso de intuición que ya no puede reducirse a las condiciones de la experiencia (a la objetividad), así pues, al *Yo* que las fija".[762] Entiendo que en la reversión de la moda-

[757] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 349.
[758] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 349.
[759] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 349.
[760] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, pp. 349-350.
[761] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 350.
[762] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 351.

lidad se postula al mismo tiempo la imposibilidad de adecuación total de lo donado respecto del donatario, pero al mismo tiempo esa misma inadecuación sugiere el modo de relación adecuado que se debe plantear entre ambos polos. Una recepción "inadecuada", no "concordante" de modo absoluto entre el objeto conocido y el sujeto trascendental, pero que en último término no deja de ser un modo de recepción posible.

3. Función del receptor del fenómeno saturado

Frente a la primacía de la donación que se ha descripto en el punto anterior en referencia a la posible recepción de esta por parte del sujeto trascendental, en el marco de nuestra investigación, que busca mostrar el carácter relacional entre el sujeto y el otro en cuanto otro en diferente planos, cabe preguntarse qué rol cumple el receptor de este fenómeno. Mario Di Giacomo sintetiza el esfuerzo reductor del sujeto trascendental por parte de Marion del siguiente modo: "ha querido expulsar al Yo de su soledad trascendental, para, de esta manera, condescendiendo al yo empírico, poder recibir una alteridad que de otra manera no aparecería",[763] y más aún le ha negado al yo "la formación conceptual a la que siempre se encuentra dispuesto".[764] Y no sólo que lo "incapacita" en sus funciones objetivadoras, sino que, más radical aún, le exige un modo particular de respuesta: "utilizando una imagen bíblica podríamos aseverar que el Yo se inclina ante el fenómeno, expresándole sin rodeos: 'hágase en mí según tu voluntad'".[765]

A primera vista podríamos preguntarnos: "¿la fenomenología de la donación se ve eximida de la presuntamente indispensable presencia de un Yo con el cual se vincularía un fenómeno que se da?".[766]

---

[763] Mario Di Giacomo Z., "L'adonné (el adonado), según Marion: el sujeto que se recibe de lo dado", en *Studium. Filosofía y Teología*, vol. XXVI 51, 2023, p. 44.

[764] Mario Di Giacomo Z., "L'adonné (el adonado), según Marion: el sujeto que se recibe de lo dado", p. 44.

[765] Mario Di Giacomo Z., "L'adonné (el adonado), según Marion: el sujeto que se recibe de lo dado", p. 44.

[766] Mario Di Giacomo Z., "L'adonné (el adonado), según Marion: el sujeto que se recibe de lo dado", p. 33.

Pero es el mismo Marion quien no niega la presencia-necesidad de un receptor.

> La vivencia no acaece más que como mi vivencia, el cumplimiento del objeto intencional sólo acaece porque se sucede en mi flujo de concien-cia; el útil sólo adviene en la medida en que el aprendizaje de su empleo se temporaliza siguiendo mi modo de ser; la costumbre no se impone más que en la medida en que debo habitar ciertos fenómenos. En definitiva, la contingencia determinaría los fenómenos no tanto a partir de su donación como a partir de sus diversas relaciones con respecto a mi finitud.[767]

Marion afirma que lo que adviene, aun en su absolutez, adviene como vivencia de un alguien, de un receptor. En virtud de lo anterior entonces, ese alguien, si bien ya no podrá ser compredido a partir de las categorías propias del sujeto trascendental (dado que las cualidades del fenómeno saturado superan sus posibilidades conceptualizadoras), deberá de algún modo ser descripto en este nuevo contexto.

En este punto quisiera volver sobre el modo como Scannone introduce a la hermenéutica en relación con la fenomenología. Él entiende que Marion no excluye a la hermenéutica –recordemos que su interés es demostrar la mutua referencialidad entre hermenéutica (en tanto poder comprensor-conceptualizador del yo) y fenomenología (primacía de lo dado)– del proceso donde se halla inscripta la donación fenoménica. Para ello enumera cinco elementos que a su juicio muestran la irreductible presencia del sujeto en la recepción del fenómeno saturado (en tanto ejemplo más radical de la presencia de la total alteridad). A saber: 1. La llamada que sobreabunda sobre la intención en tanto que denomina al llamado es ya en sí misma una denominación que supone una hermenéutica de parte del que es denominado; 2. Toda recepción (aunque pura) se da en un contexto histórico, con lo cual se requiere también interpretación de este acontecimiento que en cuanto histórico resulta ser finito; 3. Todo acontecimiento se enmarca en un determinado horizonte de comprensión; 4. El uso de las Sagradas Escrituras como portador de la revelación, que a su juicio es el ejemplo de fenómeno saturado

[767] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 228.

por excelente es una aceptación tácita del uso de la interpretación hermenéutica por parte del sujeto, aun conservando su estatus de mero receptor (adonado).[768] En los próximos párrafos describiremos junto con Marion los pasos que transcurren entre el abandono del yo trascendental hacia la postulación del adonado.

3.1. La contra-experiencia. Ámbito donde actúa el receptor del fenómeno

Ahora bien, para ahondar en la posibilidad de la relación, aun después de haber planteado una aparición fenoménica absoluta –fenómeno saturado–, esto es, carente de toda vinculación con estructuras previas, Marion desarrolla el concepto de contra-experiencia. "La contra-experiencia ofrece la experiencia de lo que contradice irreductiblemente las condiciones de la experiencia de los objetos."[769]

Volvamos junto con Marion al juego que ofrece de la invisibilidad del objeto en cuanto que no puede ser objetivado, pero no obstante de algún modo se hace presente –visible– dentro del horizonte comprensivo del sujeto. El sujeto "tiene el ojo para verlo, pero no para fijarlo".[770] Y a partir de la afirmación anterior Marion se cuestiona: "¿Qué ve ese ojo sin mirada?",[771] y se responde: "Ve la sobreabundancia de la donación intuitiva, o más bien, no consigue verla justamente en cuanto tal, ni clara ni netamente, puesto que su exceso la convierte en inmirable y poco controlable".[772] Y al igual que Rahner, para seguir ahondando en la necesaria relacionalidad, ahora en este caso desde la orilla del fenómeno saturado respecto del sujeto, recurre a imágenes de corte poético experiencial que la grafican. Contrario a todo lo dicho anteriormente sobre la absolutez de la inmirabilidad del fenómeno saturado, afirma que no obstante "la intuición del fenómeno se ve, aunque borrosa a causa de la lente demasiado corta, del diafragma demasiado estrecho, del margen demasiado reducido

[768] *Cf*. Juan Carlos Scannone, "Fenomenología y hermenéutica en la 'fenomenología de la donación' de Jean-Luc Marion", p. 180.

[769] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 351.

[770] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 352.

[771] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 352.

[772] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 352.

que la recibe –o más bien, que no puede recibirla en cuanto tal".[773] Pero entonces, siguiendo con la metáfora de la vista y el ojo, como figura del poder conceptualizador del sujeto, cabe preguntarse: ¿qué sí puede ver el ojo? "El ojo no ve nada con distinción (en particular, ningún objeto), sino que experimenta claramente su impotencia para controlar la desmesura de lo dado intuitivamente"[774] que lo ubica en su finitud.[775] A esta desmesura que desborda al advenido Marion lo denomina "paradoja".[776] A nuestro juicio, aquí radica el punto central del pensamiento de Marion, que funciona como espejo respecto de la filosofía y teología trascendental de Karl Rahner.

3.2. La paradoja que funda a un nuevo sujeto. El testigo

¿Qué entiende Marion por paradoja? "La paradoja no sólo suspende la relación de sujeción del fenómeno al *Yo*, sino que la invierte. Lejos de poder constituir ese fenómeno, el *Yo* se experimenta como constituido por él."[777]

Ahora bien, qué rol ocupa entonces el sujeto que surge de los elementos fundacionales descriptos hasta ahora: 1. Imposibilidad absoluta de objetivación en virtud de las propiedades intrínsecas del fenómeno saturado; 2. Experiencia de la constitución del yo a partir de la relación con el fenómeno saturado. A juicio de Marion, "al sujeto constituyente le sucede pues el testigo –el testigo constituido. Constituido como testigo, el sujeto sigue siendo el obrero de la verdad, pero no puede pretenderse su productor".[778] Y describe al testigo a partir de cuatro elementos que serán claves para entender el concepto de adonado que luego introduciremos. En primer término, el testigo adquiere una función pasiva en tanto que es constituido y pierde el poder de síntesis constitutiva.[779] En segundo término, el fenómeno saturado le imposibilita al sujeto, ahora testigo, dotar de

[773] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 352.
[774] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 352.
[775] *Cf*. Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 352.
[776] *Cf*. Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 353.
[777] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 353.
[778] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 353.
[779] *Cf*. Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 353.

sentido a lo donado.[780] En tercer término, Marion propone que ahora es el fenómeno saturado el que "actúa" en primer lugar, perdiendo el testigo su capacidad de dominio y contemplándose precedido por otro diferente de sí que lo funda a él mismo.[781] Y en cuarto lugar recurre al concepto de simultaneidad para denotar una posible relación, pero descripta desde el polo del fenómeno. Parte de la descripción del momento en que el sujeto se convierte en testigo afirmando que "el acontecimiento que adviene ya no se deja constituir como objeto, al contrario, deja la huella durable de su eclosión sólo sobre el *Yo/mí*, testigo constituido desde ese momento, y a pesar suyo, por lo que recibe".[782] Pero aclara que no se ha de entender el testigo como alguien que *a posteriori* categoriza una experiencia vivida en el pasado,[783] sino que es testigo sólo en virtud de la simultaneidad de la experiencia, "es un testigo luminoso: se enciende en un panel de control, en el instante mismo y cada vez que la información que debe hacer fenoménica (en este caso visible) le proviene"[784] de un otro diferente de sí. Este último punto, a nuestro entender, conecta con lo dicho en los capítulos anteriores, donde se afirmaba que el momento propio del acto de conocer ofrece a cada elemento sus características propias, facilitando y posibilitando el vínculo relacional que ha motivado nuestras reflexiones.

3.3. La donación requiere un alguien que responda: el adonado[785]

En el punto anterior, bajo la figura del testigo, Marion ofrece un primer esbozo de cómo ha de comprenderse al receptor de la donación, de toda donación y, en particular, del fenómeno saturado. La característica fundamental del testigo no es la posibilidad de un relato conceptual *a posteriori* de un evento acaecido o receptado por sí, sino que él mismo se constituye en testigo simultáneamente al momento receptivo. Es la donación de un totalmente otro, que en

[780] *Cf.* Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 353.
[781] *Cf.* Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, pp. 353-354.
[782] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 354.
[783] *Cf.* Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 354.
[784] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 354.
[785] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 420.

virtud del desborde de ese mismo otro (atendiendo a las categorías del sujeto trascendental y la reversión estudiada antes) respecto del sujeto trascendental, lo transforma de sujeto en testigo. Ahora bien, Marion no se detiene sólo en la figura del testigo, sino que da un paso más y opera un cambio aún mayor en su intento de depotenciación del sujeto trascendental en pos de una supremacía de la donación (fenómeno saturado): "Nace así el adonado, al que la llamada hace sucesor del 'sujeto', como aquel que se recibe enteramente de lo que recibe".[786] Marion define al "receptor", podríamos decir de mejor modo al "no receptor", de la donación como *adonado*.

Junto con el análisis de la comprensión del adonado en relación-comparación por la negativa con el yo trascendental tal cual lo hace Marion, haremos notar que en la misma definición más absoluta del adonado como carente de toda capacidad conceptualizadora está presente la dimensión relacional. Recordemos que el intento de nuestra investigación es demostrar que tanto en la descripción del yo trascendental en diferentes momentos (Rahner – tres primeros capítulos de la presente tesis) como ahora en la descripción del adonado intentamos demostrar que la relación siempre está presente. Aclarado lo anterior, nos disponemos a describir el polo receptivo de la relación: adonado.

En primer lugar, Marion retoma la definición de fenómeno saturado para indicar cómo en la definición del mismo está presente la aporía del yo trascendental en cuanto que se subvierte la relación, asumiendo la iniciativa el fenómeno saturado, con la consecuente pérdida de la misma por parte del sujeto: esto es, la pérdida de la intencionalidad del sujeto, lo que conlleva la pérdida de la capacidad objetivadora del mismo. Marion entiende

> que el fenómeno saturado se caracteriza en tanto que tal por exceso en él de intuición, que subvierte y precede toda intención, desbordándola y descentrándola; la visibilidad del aparecer surge así a contracorriente de la intención –siguiendo una para-doja, una contra-apariencia, una visibilidad en contra de la mención. Y, *de facto,* cada tipo de fenómeno saturado (o paradoja) invierte la intencionalidad, posibilitando o haciendo una llamada [...] es el fenómeno saturado en cuanto tal

[786] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 423.

> el que invierte la intencionalidad y somete al asignatario a la presencia de una llamada.[787]

El adonado es, según lo citado, una descripción de corte negativo, indica no una capacidad del sujeto, sino, en primera instancia, una incapacidad. Es la incapacidad del receptor de determinar las características de lo que acontece. Es el fenómeno quien desde sí determina el modo como ha de ser receptado y en virtud de ello queda determinado el sujeto en cuanto adonado. Ahora bien, en la sola mención y referencia a un alguien que se describe por la negativa o como mero receptor de una llamada, de algún modo se está aceptando su presencia, una actividad –aunque mínima– en una posible relación. El adonado, ya dejada de lado su intencionalidad, se limita a la recepción de una llamada. Si existe una llamada, de algún modo se postula un otro que mínimamente posea capacidad de respuesta, de acogida.

En el próximo apartado enumeraremos, junto con Marion, cuatro dimensiones de la llamada, que a nuestro juicio determinan con mayor claridad la posibilidad de una relación real entre el fenómeno saturado y el adonado, aun en el momento de mayor descripción del fenómeno saturado en su total absolutez en su acontecer desde sí mismo.

4. La posibilidad de una relación entre fenómeno saturado y adonado a partir de la *llamada*

La llamada, que, a nuestro juicio, es donde podremos denotar elementos que permitan un vínculo posible –mutua referencialidad– se inscribe en cuatro dimensiones: convocación, sorpresa, interlocución y facticidad. Cada una de las dimensiones describe cómo actúa el fenómeno saturado respecto del adonado y cómo actúa el adonado respeto del fenómeno saturado. Notemos que la propia dinámica de la descripción es una dinámica relacional aunque, en el modo de exponer el vínculo, haya una supuesta primacía de la donación.

---

[787] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 423.

En primer lugar, la llamada del fenómeno saturado respecto del adonado se describe como una *convocación*. Aquí el adonado es concebido en tanto "interpelado [el cual] experimenta una llamada lo suficientemente potente y apremiante como para que deba entregarse a ella, en el doble sentido de desplazarse hacia y someterse a ella".[788] La estructura gnoseológica trascendental, que fundaba la adecuación del dato sensible obtenido en la anticipación con las estructuras del sujeto, logrando así su ser sujeto en cuanto tal (*reditio*), ahora se ve reducida a una mera alteración no autárquica generada por eso otro diferente de sí. Y más aún, esa mera afectación es la que determina su propia identificación.[789] Ahora bien, esa identificación operada por "la convocación sólo identifica al yo transmutándolo inmediatamente en un *me*, en un *a quien*".[790] Y aquí llegamos al meollo de nuestra tesis, que intenta demostrar la mutua referencialidad entre ambos polos, más allá que uno de los términos de la misma sea descripto en modos absolutos. La convocación

> invierte así la jerarquía entre las categorías metafísicas: la esencia individualizada (οὐσία πρωτή, τοδέ τι) no precede ya a la relación (πρός τι) y no la excluye ya de su perfección óntica, al contrario, la relación precede aquí a la individualidad.[791]

La postulación del polo de la alteridad en tanto fenómeno saturado tiene, a juicio de Marion, una doble dimensión. Evita, por un lado, el posible solipsismo subjetivador del sujeto trascendental, y por otro lado, pone en evidencia que la relación es un momento fundante y previo a toda posible individualidad. Recordemos el primer capítulo de nuestra tesis. Allí se afirmaba que la relación entre sujeto que conoce y objeto *cognoscido* era posible dado que se postulaba un origen común entre el ser y el conocer. Aquí la relación es posible porque la donación, la irrupción del fenómeno saturado, no sólo niega una capacidad del sujeto (capacidad de objetivación), sino que también le revela una nueva dimensión, que es su esencia relacional. En el contexto de la llamada, el sujeto, como receptor de una donación, se expone a una situación paradojal: por un lado se reconoce capaz de recibir un otro diferente de sí (convocación); pero

---

[788] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 423.

[789] *Cf.* Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 424.

[790] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 424.

[791] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 424.

al mismo tiempo percibe su incapacidad de comprensión total de un fenómeno que lo desborda.[792]

Un segundo elemento que describe a la llamada en forma de convocación es el elemento sorpresivo. La sorpresa aumenta la calidad disruptiva, imprevisible, de aquello que adviene de modo que "la llamada sorprende al adonado, prendiéndolo".[793] Es aprehendido y no puede aprehender, es subjetivado sin poder subjetivar, es el otro quien "lo fija, lo deja en una inmóvil disponibilidad para eso que no acaba justamente ni de llegar, ni siquiera empezar".[794] La sorpresa, en definitiva, niega del sujeto la capacidad de convertir al otro en un objeto determinado en virtud de su capacidad aprehensora. Podemos decir, a modo de síntesis, que el adonado es un aprehensor sorprendido.

Un tercer elemento que Marion enumera al momento de describir la relación es el término "interlocución". Un lector desprevenido podría pensar que en este punto nuestro autor pone al mismo nivel ambos polos de la relación, pero inmediatamente aclara que "no se trata aquí para nada de una situación analógica, en la que dos locutores conversarían en una relación de igual a igual, sino de una situación desigual en la que me encuentro interpelado".[795]

El punto central es la descripción de la interlocución como desigual, en tanto que el otro que interpela no es pasible de ser comprendido por parte del sujeto (dado que ahora es solamente adonado). De modo que "recibiéndose de la llamada que lo convoca, el adonado se abre pues a una alteridad cuyo Otro puede eventualmente faltarle, apareciendo, por ello, en mayor medida".[796] La apertura hacia un otro desconocido que no puede ser conceptualizado –incluso Marion describe al otro como un vacío (en tanto falta total de posible comprensibilidad)– le ofrece al sujeto su verdadera identidad en cuanto que "el adonado se libra de golpe –desde su nacimiento– del solipsismo".[797] La doble imposibilidad de ambos, tanto

[792] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 424.
[793] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 424.
[794] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 424.
[795] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 425.
[796] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 426.
[797] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 426.

del sujeto trascendental de adecuar al fenómeno a sus estructuras *a priori* (reducción a objeto) como la del fenómeno saturado de ser acogido por un alguien, dado que se automanifiesta en sí y desde así, es donde se funda la intrínseca relacionalidad entre ambos polos previo a toda individualización.

Una vez más podemos notar que en el momento de mayor individualización de la descripción de los polos de la relación se da simultáneamente la postulación de una necesaria relación. Esta dinámica se verá con mayor claridad en el punto siguiente, donde Marion describe la relación a partir de la facticidad. Un facto es un hecho incontrastable, un hecho que no requiere mayores o ulteriores descripciones para ser comprendido. Aquí a nuestro juicio lo que Marion intenta elevar a categoría de facto es la iniciativa total y absoluta del fenómeno saturado respecto del sujeto trascendental convertido ahora en adonado. Pero siguiendo nuestro derrotero conceptual, entendemos que en la postulación fáctica de la primacía del fenómeno se da de modo simultáneo la descripción fáctica de la relación. La dinámica anterior la inscribe en la imagen del sujeto que es capaz de hablar porque antes fue capaz de oír. Posee una habilidad activa que lo define (hablar) en su identidad. Pero esa identidad le adviene en virtud de una habilidad pasiva (oír). Volvamos sobre el texto de Marion y la facticidad en relación con la llamada, que es el eje en cual nos ubicamos. Partimos del siguiente postulado fáctico: "nadie de entre los mortales ha vivido jamás, ni tan siquiera un instante, sin haber recibido ya una llamada y sin haberse descubierto interpelado por esta".[798] Y esa llamada expresada en palabras, según Marion, dota de palabra al llamado.[799] Aquí podemos decir que se da una identificación entre el que oye y lo oído en tanto que lo oído le revela que su capacidad de hablar es fruto de una llamada que le adviene y que sólo él ha podido oír. "De ahí resulta el nacimiento del adonado, subjetividad completamente conforme a la donación –que se recibe enteramente de lo que recibe, dada por lo dado, dada a lo dado."[800]

Al igual que en el momento de mayor identificación del objeto conocido con el *cognoscente* se daba la mayor individualidad de los ele-

[798] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 426.

[799] *Cf.* Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 426.

[800] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 427.

mentos y se develaba el carácter relacional, aquí, del mismo modo, pero partiendo de la iniciativa del fenómeno, se da una identificación entre ambos que le revela a cada uno de los polos de la relación sus condiciones individuales junto con su capacidad de relación. La donación es una relación dirigida al sujeto y acontece en el destinatario. De modo que ambos polos se actualizan en el momento de la relación. El don siempre está dado, pero se actualiza cuando se encuentra con el adonado, y el adonado se percibe en cuanto tal en el modo que es afectado por el fenómeno saturado.

4.1. Elementos que grafican la mutua referencialidad a partir del fenómeno de revelación

En el capítulo III, que funciona como colofón del estudio sobre Karl Rahner que hemos desarrollado respecto de la presencia de otro en cuanto otro dentro del giro antropológico por él operado, hemos dejado de manifiesto la mutua referencialidad entre Dios comprendido como autocomunicación y el hombre comprendido como ser abierto al misterio. Del mismo modo aquí, ya en el meollo del giro fenomenológico operado por Marion, es nuestro deseo explorar si se constata también la mutua referencialidad mentada entre la revelación (comprendida como fenómeno saturado) y el adonado. Antes de analizar el vínculo planteado, haremos un breve excurso, para junto con Scannone determinar con rigor qué se entiende por revelación en el contexto fenomenológico en el cual nos encontramos. Marion

> restringe la palabra "revelación" para la religiosa (como fenómeno posible), escribiéndola con "R" mayúscula cuando alude a su efectividad, para el creyente, en la Revelación judeocristiana (ED3 29, nota 1). De ninguna manera se trata de una trascendencia exterior a la inmanencia –como un númeno–, sino de la posibilidad de que Dios aparezca en la inmanencia, aun fenomenológicamente reducida. [...] la efectividad de la epifanía divina a través de la Revelación judeo-cristiana es tema de la teología revelada; pero la fenomenología puede abordarla, en cuanto ella sería su posibilidad máxima.[801]

[801] Juan Carlos Scannone, "Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión", en *Stromata*, vol. 61, n.° 1/2, 2019, pp. 9-10.

Siguiendo a la comprensión que Scannone hace del término "revelación" dentro del contexto fenomenológico que nos ocupa, atendemos al fenómeno más allá de su contenido teológico, considerando las condiciones particulares del fenómeno en tanto fenómeno. Es el mismo Marion quien advierte el peligro al cual se expone al tratar el tema de la revelación, dado el rechazo que concita dentro del ámbito estrictamente filosófico respecto de un posible resurgir de la causa Dios,[802] pero no renuncia a estudiar lo que su juicio define como el máximo de fenomenicidad.[803]

A modo de justificación de la incorporación de la revelación como máxima expresión del fenómeno saturado y, por ende, pasible de ser abordado desde la fenomenología estrictamente como fenómeno, Marion afirma que este debe cumplir dos condiciones/exigencias. A saber, en primer lugar: "el máximo eventual debe seguir siendo un fenómeno, es decir, inscribirse en la definición ya establecida de la fenomenicidad (determinaciones en general, saturación en particular), a título de una variación de esta única definición".[804] A la primera exigencia Marion responde que la revelación es "la última variación posible de la fenomenicidad del fenómeno en tanto que dado [...] concentra en él los cuatro tipos de fenómenos saturados y se da la vez como un acontecimiento histórico".[805] Y la segunda condición supone que "el máximo debe seguir siendo una posibilidad en el doble sentido de, por una parte, transgredirse a sí mismo en

802 *Cf*. Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 378. "Dominique Janicaud incluye a Marion –junto con Emmanuel Lévinas y Michel Henry– en el que él llama peyorativamente: 'giro teológico' de la fenomenología francesa. Sin ese sello negativo, Paul Gilbert habla más bien de un 'giro metafísico' que, quizás, mejor habría que denominar: 'hacia una nueva filosofía primera'. Por supuesto que las tres expresiones, en la historia de la filosofía occidental, siempre han tenido que ver con la cuestión de Dios y, en ese sentido, con la religión." Juan Carlos Scannone, "Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión", p. 1.

803 *Cf*. Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 378.

804 Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 378.

805 Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 379. "Marion propone al fenómeno saturado como aquel capaz de oficiar como 'paradigma de la fenomenicidad' precisamente porque permite pensar 'la manifestación según la donación'. Pero, entonces, siguiendo la lógica gradual introducida en Étant donné, si hay un fenómeno que se manifiesta según el grado máximo de fenomenicidad, ese fenómeno es entonces el único paradigma para todo tipo de fenómeno." Jorge Luis Roggero, "La esencia de la manifestación: la revelación como el límite de la fenomenicidad en la obra de Jean-Luc Marion", en *Escritos de Filosofía*, segunda serie (enero-dic., 2018), n.º 6, pp. 91-105.

permanencia sin fijarse en una figura definida y, por otra, esbozarse independientemente de todo cumplimiento efectivo e intramundano de ese máximo".[806] A lo cual responde que "si una revelación efectiva debe, puede o ha podido darse en la aparición fenoménica, esa revelación no ha podido, ni puede, ni podrá hacerse más efectiva más que dándose según el tipo de la paradoja por excelencia".[807] Dicho de modo sencillo, la fenomenología como tal no puede decidir sobre la existencia *a priori* de la revelación, pero en caso de que aconteciese la puede describir como la cumbre de los fenómenos saturados.

A juicio de Marion, la revelación –en virtud de sus características propias– se erige como el modelo y cumbre de todo fenómeno saturado en cuanto es la máxima posibilidad de la liberación de toda posibilidad de conceptualización por parte del sujeto. Es el fenómeno saturado por excelencia que convierte al sujeto en un receptor pleno (adonado).

Ahora, si bien se presenta la revelación en su imposibilidad de ser nominada, si retomamos lo dicho en el punto anterior sobre la llamada como lugar de mutua referencialidad entre la donación y el adonado, podemos afirmar que en la revelación (máximo de fenomenicidad) el sujeto es convocado por una llamada (máximo de convocación, sorpresa, interlocución y facticidad) por medio de la cual él encuentra su identidad propia de receptor, en términos de Marion, su identidad de adonado de modo análogo en su máxima expresión. Vemos como aquí, en la cumbre de la liberación de la fenomenicidad, también se halla la cumbre de la identidad del receptor en calidad de adonado.

Y este proceso, según Marion, se grafica de modo eminente en la revelación de Cristo, que se presenta "como paradigma del fenómeno de revelación según los cuatro modos de saturación de la paradoja".[808] Según la cantidad, Cristo, al no cumplir las expectativas proféticas sobre su persona, no puede ser el resultante de una intuición anterior. Recordemos el ejemplo del cuadro cubista, donde el lado siguiente no puede ser intuido respecto del anterior. Aquí

[806] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 379.

[807] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 379.

[808] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 381.

Cristo no puede ser descripto a partir de una expectativa profética anterior en cuanto que supera en novedad a todas ellas y no cumple a cabalidad ninguna en particular.[809] Respecto de la cualidad, "la figura de Cristo atesta evidentemente su carácter de paradoja porque la intuición que la satura alcanza y, la mayoría de veces, sobrepasa lo que la mirada fenomenológica puede soportar".[810] "Y esta paradoja culmina en la resurrección misma, ya que su resurrección, al sobrepasar por definición lo que este mundo puede recibir, contener o abarcar, no puede dejarse percibir más que atemorizado."[811] Según la relación, "Cristo aparece como un fenómeno absoluto que anula toda relación porque satura todo horizonte en el que una relación podría introducirlo".[812] De modo que el adonado sólo puede comprenderlo de forma parcial y provisoria.[813] Y es en la descripción de la reversión de la categoría de modalidad donde a nuestro juicio queda en evidencia lo que nosotros postulamos como la presencia de la mutua referencialidad dentro del giro fenomenológico operado por Marion donde se otorga primacía a la donación pero no en desmedro del receptor. "Finalmente, según la modalidad, Cristo aparece precisamente en tanto que fenómeno inmirable porque, a título de ícono, me mira de tal modo que soy yo el constituido por él como su testigo y, así, no es él quien resulta constituido por un *Yo* trascendental, sea cual sea."[814] El adonado encuentra su identidad de testigo convocado a dar una respuesta. A partir de la comprensión del acontecimiento en cuanto llamada que Marion hace, Scannone extrae elementos que a su juicio dejan en evidencia que en el ámbito de la fenomenología de la donación no se rompe la mutua referencialidad entre ambos polos de la relación. Por un lado, "el adonado le abre, entonces al llamado, su horizonte de visibilidad –aunque lo sature–, como la pantalla transcribe en fenómeno visible y colorido la luz incolora que la ilumina y se le está donando",[815] pero "el *a priori* del llamado sólo se fenomenaliza y percibe a través del prisma del

[809] *Cf*. Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 382.

[810] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 382.

[811] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 382

[812] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 384.

[813] *Cf*. Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 385.

[814] Jean-Luc Marion, *Siendo dado*, p. 385.

[815] Juan Carlos Scannone, "Fenomenología y hermenéutica en la 'fenomenología de la donación' de Jean-Luc Marion", p. 182. Léase también Juan Carlos Scanno-

a posteriori de la respuesta".[816] Y es de este modo que "la respuesta le da forma a la llamada, la hace visible y audible en el acto mismo de responderle: ¡*heme* aquí!, sin quitarle por ello su irreductible *alteridad* y su *relacionalidad* originaria".[817]

De modo que si la revelación acaecida en Cristo puede leerse como el fenómeno saturado por excelencia y, como hemos visto, todo fenómeno saturado requiere de un adonado, podemos inferir que en la fenomenología de la donación no se niega la mutua referencialidad entre la revelación (autodonación en lenguaje rahneriano) y el adonado (ser abierto al misterio de acuerdo también a Rahner). En cambio, la mutua referencialidad se da de modo eminente, donde el "que responde al Llamado que –en cuanto adonados– nos dona nuestro sí-mismos, donando los fenómenos y (donándose) y así nos convoca y nos llama originaria e inefablemente por nuestro nombre propio".[818]

5. Jean-Luc Marion según Juan Carlos Scannone. El círculo entre fenomenología y hermenéutica que denota la mutua referencialidad entre el fenómeno saturado y el adonado

Al analizar la existencia de una relación entre fenomenología y hermenéutica en la fenomenología de Marion,[819] Scannone nos ofrecerá elementos que describen un modo de vínculo entre el sujeto y la donación. A modo de aclaración general debemos decir que Scannone engloba bajo el concepto "hermenéutica" lo propio de la acción objetivadora (interpretativa) del sujeto, mientras que bajo el concepto "fenomenología" inscribe las características propias de la donación.

---

ne, "Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión", pp. 6-7.

[816] Juan Carlos Scannone, "Fenomenología y hermenéutica en la 'fenomenología de la donación' de Jean-Luc Marion", p. 182.

[817] Juan Carlos Scannone, "Fenomenología y hermenéutica en la 'fenomenología de la donación' de Jean-Luc Marion", p. 182.

[818] Juan Carlos Scannone, "Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión", p. 12.

[819] Juan Carlos Scannone, "Fenomenología y hermenéutica en la 'fenomenología de la donación' de Jean-Luc Marion", pp. 179-193.

Scannone afirma que "Marion no explicita que los nombres que da a lo que resulta de la reducción fenomenológica como él la concibe: por ejemplo: "donación", "siendo dado", "adonado" [...] ya son una interpretación de lo originario, al que llega –lo reconozco– por la mediación de ese lenguaje [...] Toda su fenomenología de la donación ya es una hermenéutica, aunque no se agota en serlo".[820]

El mero poner nombre, denominar, por parte del receptor, a aquello que se recibe, aunque sea descripto sólo en forma de respuesta, ya es una acción positiva del receptor. De modo que a juicio de Scannone la propuesta de Marion supone la presencia del polo de la relación subjetivo; incluso llega a decir, como hemos visto, que toda la fenomenología de la donación es una hermenéutica. Esto quiere decir que, en última instancia, la fenomenología de la donación es un esquema de comprensión creado por el polo subjetivo. Ahora bien, la afirmación anterior es morigerada por la afirmación de que no existe una identidad total entre hermenéutica y fenomenología en tanto que expresa que la fenomenología no se agota en una mera comprensión hermenéutica. Y para una mejor comprensión de la mutua referencialidad entre ambas dimensiones, que nuestro juicio está en la base de la mutua referencialidad entre fenómeno saturado y adonado, Scannone recurre al círculo hermenéutico.

> Pues bien, según mi opinión, Marion de alguna manera acepta lo arriba dicho, en forma implícita, al explicitar el círculo hermenéutico que se da entre la decisión del adonado de querer recibir el exceso de la donación –renunciando así a constituirse como sujeto trascendental constituyente–, por un lado, y, por el otro, el "ver" y reconocer la "gran Razón" que se da para decidir abrirse a la donación, sin tener razones previas antes de la opción hermenéutica misma.[821]

En el marco del círculo hermenéutico Scannone inscribe la mutua referencialidad entre fenómeno y adonado, en tanto que reconoce el accionar activo del adonado como un querer, un deseo de apertura hacia el otro en forma de respuesta y no de deseo concep-

[820] Juan Carlos Scannone, "Fenomenología y hermenéutica en la 'fenomenología de la donación' de Jean-Luc Marion", p. 187.

[821] Juan Carlos Scannone, "Fenomenología y hermenéutica en la 'fenomenología de la donación' de Jean-Luc Marion", p. 187.

tualizador a partir de sus estructuras *a priori*, junto con el reconocimiento de que lo que se recibe desborda toda posibilidad previa de conocimiento.

Scannone entiende que la fenomenología de la donación es el última instancia una "experiencia ética, y más que ética, del *amor*".[822] Y describe el intento como una "*inmediatez mediada sin intermediación*".[823] Esta descripción está inspirada en Blondel, pues él, "tomando el amor como modelo de su fenomenología de la *acción* –que por serlo, es también *pasión* y tiende a la *comunión*–, logra practicar y comprender la mediación sin intermediación (como Hegel), pero –contra Hegel– sin 'sobreasunción' (*Aufhegung*) dialéctica".[824] Blondel, según Scannone, "la piensa como *unión en la distinción*, sin separación ni confusión. Pues, según él, el amor pide la unidad *inmediata* en el respecto de la *irreductible* diferencia. Si falta una de las dos, y prevalecen la separación o la fusión, el amor desaparece".[825]

Síntesis final

Como se ha mencionado en la introducción, este último capítulo, si bien forma parte del todo de la disertación, funciona como un espejo de lo desarrollado en los tres capítulos dedicados a la propuesta trascendental de Karl Rahner.

¿Por qué decimos que funciona como espejo? En los capítulos precedentes el objetivo central había sido poner de manifiesto la mutua referencialidad entre el sujeto y lo otro en cuanto otro dentro del marco del giro antropológico en tres niveles diferentes y sucesivos. El punto de partida habían sido hasta el presente capítulo las estructuras *a priori* del sujeto (estructuras trascendentales) y cómo desde allí se relacionaban con otro diferente de sí. Sin ánimo de re-

[822] Juan Carlos Scannone, "Fenomenología y hermenéutica en la 'fenomenología de la donación' de Jean-Luc Marion", p. 192.

[823] Juan Carlos Scannone, "Fenomenología y hermenéutica en la 'fenomenología de la donación' de Jean-Luc Marion", p. 192.

[824] Juan Carlos Scannone, "Fenomenología y hermenéutica en la 'fenomenología de la donación' de Jean-Luc Marion", p. 192.

[825] Juan Carlos Scannone, "Fenomenología y hermenéutica en la 'fenomenología de la donación' de Jean-Luc Marion", p. 192.

petir lo expresado en las síntesis finales anteriores, entendemos que hemos demostrado con extensa claridad que aun en el momento de mayor identidad del sujeto para consigo mismo (*reditio in seipsum*) se da de modo simultáneo el momento de mayor diferencia (apertura hacia lo otro en cuanto otro), lográndose así la mutua referencialidad entre ambos polos de la relación, contraria a toda sumisión del otro en cuanto otro respecto del sujeto y sus estructuras.

Ahora el punto de partida se ubica de modo espejado en el otro polo de la relación entendido como fenómenos, y no sólo como fenómenos de derecho común, sino como fenómenos saturados (máximo de fenomenicidad posible).

Así como a la descripción de las condiciones *a priori* de posibilidad del sujeto de relacionarse con otro en cuanto otro la hemos enmarcado dentro del giro antropológico, a las reflexiones acerca del fenómeno en cuanto tal y su irrupción frente a un posible receptor las hemos inscripto dentro del giro fenomenológico.

Parafraseando lo señalado en los primeros capítulos, aquí el punto de partida es la *reditio in seipsum* del fenómeno, el momento de mayor identidad consigo mismo, el momento de su máxima fenomenicidad posible que en principio anula toda posibilidad conceptualizadora por parte del sujeto a partir de lo expuesto por Marion en la reversión de las categorías kantianas. Si bien lo dicho en el párrafo anterior es certero y el punto de partida del presente capítulo es el fenómeno en su máxima capacidad fenoménica, y también siguiendo el aporte de Marion hemos descripto el rol (aunque en principio limitado) del que recibe/percibe/contempla este fenómeno, la irrupción de este le otorga al receptor una nueva dimensión, una nueva identidad. Según Marion, el sujeto ha de responder a una llamada a la cual se siente convocado, de modo que él será comprendido como testigo de esa llamada a la cual está impelido de responder.

Pero antes de seguir repasemos los puntos centrales como Marion describe al fenómeno saturado a modo de sintetizar lo que hemos denominado como el momento de mayor identidad.

Marion retoma las cuatro categorías kantianas y plantea a partir de ellas lo que define como una reversión de las mismas para describir lo propio del fenómeno saturado. No es casual el elemento que Marion toma para reversionar, dado que las categorías kantianas

son la expresión más radical del subjetivismo conceptualizador, son la expresión filosófica más radical de la primacía del yo sobre toda otra alteridad posible. Dicho en términos más amplios de nuestra investigación, las categorías kantianas son el meollo de la identidad del sujeto para consigo mismo respecto de toda diferencia posible.

En ese sentido, este modo de descripción de los fenómenos saturados revela el objetivo último del pensamiento de Marion, que es, a nuestro juicio, la postulación de la primacía del fenómeno en su irrupción desde sí mismo, imposibilitando toda adecuación del mismo a ninguna estructura gnoseológica-conceptual anterior. Es la afirmación de la total autonomía del fenómeno, capaz de liberar el máximo de su fenomenicidad. Si bien todo fenómeno participa de esa posibilidad, en el caso que nos ocupa esa posibilidad se da de modo eminente, en su grado máximo. En síntesis, la reversión operada por Marion de las categorías kantianas por un lado permite la liberación del máximo de la fenomenicidad del fenómeno (haciendo del fenómeno un fenómeno saturado) y por otro lado ubica al sujeto en un rol meramente responsivo (testigo). Recordemos brevemente el núcleo de la reversión: 1. No mentable según la cantidad (el sujeto no puede intuir lo próximo a partir de una cantidad ya conocida, dado que lo posterior en su total novedad autonómica no ha de adecuarse a lo anterior); 2. Insoportable según la cualidad (el sujeto no puede determinar la intensidad de la existencia de lo aportado por la intuición sensible, incluso no puede soportar la intensidad propia de la donación); 3. Absoluto según la relación (el sujeto no puede comprender lo intuido dado que el fenómeno queda fuera de toda analogía respecto de la experiencia ya mentada anteriormente por el sujeto); 4. Inmirable según la modalidad (el sujeto no puede reconducir lo intuido hacia formas previas establecidas).

Las cuatro categorías que en el modelo kantiano garantizaban la capacidad objetivadora del sujeto ahora son puestas en entredicho para reflejar la posibilidad de la irrupción del máximo de fenomenicidad posible por parte del fenómeno.

Ahora bien, así como se ha hecho hincapié en el extremo máximo posible del giro fenomenológico, el mismo autor ha ido dando elementos para describir al sujeto, que si bien ya no puede determinar bajo sus categorías lo intuido, no deja de cumplir un rol en la relación que durante el presente capítulo nos ocupa.

El primer atisbo de descripción del rol del receptor de esta intuición saturante lo detectamos en la cuarta reversión operada: inmirable según la modalidad. Lo que Marion enfatiza es la imposibilidad de la total adecuación del fenómeno respecto de una mirada que lo determine de antemano, lo que no niega que el fenómeno se ofrezca para un alguien que lo contemple (lo mire). Ahora bien, esa mirada no ha de ser comprendida como un modo previo de comprensión al cual él debe ser reconducido, sino que es alguien que lo ha de acoger en su indefinibilidad.

Pero donde se explicita de mejor modo el rol que cada uno de los polos de la relación asume en este esquema es cuando Marion recurre en primer lugar a la llamada y luego a la revelación como paradigma de todo fenómeno saturado. La llamada, si bien es descripta también en su total autarquía respecto del sujeto, lo transmuta en un testigo de la misma. Si la comprensión de los fenómenos saturados a partir de la contraposición de las categorías kantianas era una explícita negación del poder conceptualizador del sujeto y su reducción al máximo posible, la introducción del término "llamada" ofrece la posibilidad de una descripción del sujeto en términos que también faciliten una posible relación y, según nuestro deseo, una real mutua referencialidad entre ambos polos.

Como hemos dicho, la llamada, entendida como convocación, lo convierte en un testigo, dado que lo interpela de tal modo que se ve impelido al abandono de sus estructuras previas de comprensión, al abandono de su capacidad de adecuación de la intuición a sus modos y analogías preconcebidas con anterioridad. El yo subjetivo, frente a un llamado, se tranforma en un *a quién* responsivo. De este modo se opera, a juicio de Marion, la inversión de las categorías metafísicas donde la unidad, dentro de este nuevo esquema, ya no es el origen sino la diferencia. De modo que podemos afirmar aquí que la relación precede a toda unidad posible. Como ejemplo gráfico de la llamada, Marion recurre a la revelación de Cristo (la cual ha sido también descripta respecto de la reversión de las categorías kantianas) en la historia. Él la presenta como el caso máximo de la donación posible, el ejemplo de máxima convocación posible, lo que supone la máxima reversión del sujeto en testigo. Ahora bien, de acuerdo al aporte de Scannone leyendo a Marion en relación con Blondel, la respuesta propicia por parte del testigo (del *a quién* de la revelación) ha de ser una respuesta existencial no conceptual. No es

la mera no objetivación, ni tampoco la contemplación pasiva, sino que la convocación requiere de una respuesta en el amor. Notemos aquí que una vez más para explicitar la mutua referencialidad entre los polos de la relación (también en el ámbito del giro fenomenológico) se requiere el abandono de categorías y conceptos ontológicos, para dar paso a conceptos poético-espirituales, como es el caso del amor para entender el vínculo de forma relacional.

Entendemos que este capítulo no agota la propuesta fenomenológica de Jean-Luc Marion, pero sí hemos querido, en una de sus obras fundamentales –*Siendo dado*–, donde se desarrollan con detalles las características del fenómeno saturado y del adonado, demostrar a modo de espejo respecto de la obra de Karl Rahner que por más intento que se desee hacer de enfatizar un polo de la relación en referencia al otro polo, la mutua referencialidad entre ambos no se puede soslayar.

PALABRAS FINALES

El intento de superación de todo tipo de relación extrínseca de la naturaleza humana respecto de la gracia divina por parte de Karl Rahner lo ha llevado a inscribir esta relación en las estructuras trascendentales del sujeto mismo. Para ello ha operado lo que se conoce como el giro antropológico dentro de la teología, dando origen a la teología trascendental. Es evidente que este modo de hacer teología puede conllevar el peligro de reducir la experiencia de la gracia divina a un entramado previo de categorías *a priori* a través de las cuales el sujeto aprehende la realidad. Pero como se ha dicho desde el comienzo, entendemos que esa dimensión no se constata en la teología trascendental dado que, más allá de críticas puntuales, no se puede afirmar que Rahner postule que la gracia divina sea pasible de ser deducida *a priori* por las estructuras trascendentales del sujeto. Esto se da en virtud que el modo de hacer teología de nuestro autor parte de una experiencia de fe en primera instancia que luego, en una segunda instancia, ha de ser conceptualizada de modo no extrínseco, sino como momento fundante de la constitución del sujeto. Dicho lo anterior, nuestro propósito ha sido no sólo describir el proceso como Rahner abandona las concepciones extrinsecistas de la gracia, sino también describir la relación a partir de categorías existenciales-espirituales (también propias del autor) en términos de intrínseca mutua referencialidad.

Pero retomemos desde el principio. A nuestro juicio toda posible superación del extrinsecismo tiene su origen en una adecuada com-

prensión de cómo Rahner describe el proceso gnoseológico del sujeto trascendental. A este proceso le hemos dedicado el capítulo I de nuestra tesis. Sin ánimo de repetir lo ya expuesto, pero sí a modo de síntesis conclusiva de lo desarrollado en la presente disertación, volvemos a exponer los puntos centrales de este proceso gnoseológico. Hemos dicho que cuando se hace énfasis en la descripción de un polo de la relación, en este caso del sujeto que conoce, *cognoscente*, ha de afirmarse sin más que existe un proceso de subjetivación del dato sensible proveniente de la sensibilidad, operándose un retorno (*reditio*) sobre el sujeto que exagera las capacidad objetivadora del mismo en un aparente desmedro del objeto. Pero de igual modo no se puede omitir la presencia del objeto en dicho proceso, incluso modificando al sujeto. Sólo por medio de la aprehensión de un otro en cuanto otro el sujeto se hace consciente de la existencia de conceptos universales. Así el sujeto se halla inmerso en un círculo de mutua necesidad entre sensibilidad e intelecto, entre diferencia e identidad, entre el "ser cabe lo otro" y el "ser cabe sí mismo". "Ser cabe lo otro" y "ser cabe sí mismo" son dos momentos simultáneos de la única estructura del conocimiento humano. Esta única estructura del conocimiento humano no es una unidad monolítica, sino que ya en varias oportunidades la hemos caracterizado como compleja, en el sentido que convergen varios elementos simultáneamente. En la mentada simultaneidad de la presencia del objeto por medio del dato sensible presente y de la *reditio* operada por el sujeto queda garantizada en primera instancia un vínculo relacional no extrínseco. Pero a la descripción de la estructura gnoseológica fundada en términos ontológicos-metafísicos nosotros hemos querido completarla o ampliarla a partir de conceptos experienciales-espirituales pertenecientes también a la obra rahneriana. Como hemos dicho, lo hemos hecho con el objeto de ofrecer una estructura relacional que no sólo evite todo tipo de relación extrínseca, donde ambos polos de la relación no pierdan su autonomía, sino que también quede de manifiesto la intrínseca mutua referencialidad de uno para con el otro, que es el objetivo de nuestra disertación. Para ello hemos echado manos de los conceptos de corazón y símbolo. Ambos son usados por Rahner para describir al sujeto y tienen por características principales que sintetizan la diferencia originaria respecto de una unidad posterior. Al describir al sujeto con la protopalabra "corazón", Rahner entiende que la constitución última del sujeto no es la mera *reditio* sobre un yo trascendental sólo objetivamente, sino

que el mismo se halla inscripto en un entramado de relaciones diversas que se hallan previamente (no en términos se sucesión temporal, sino en términos constitutivos) a su capacidad objetivadora. De igual modo, la comprensión del sujeto en clave simbólica es la afirmación de que el sujeto siempre está referido a un otro distinto de sí. El hombre toma conciencia de sí mismo en un movimiento que trasciende el mero objeto conocido y se reconoce inscripto en un horizonte más amplio que a su vez a él mismo lo contiene y le revela su identidad más profunda. En este caso la nueva identidad se da por una constatación de pertenencia al ser en general, no entendido como asimilación total del mismo, pero sí entendido como un aumento de ser. El planteo trascendental que podría haber sido reputado de estático ahora encuentra en estas figuras existenciales-espirituales un movimiento hacia otro diferente de sí. Pasamos de una estructura trascendental hacia un movimiento trascendental. De modo que en la suma de la descripción metafísica-ontológica del sujeto trascendental y de la comprensión a partir de conceptos categoriales-espirituales encontramos un modo de relación que no sólo es garante de la relación no extrínseca sino que a su vez garantiza una intrínseca mutua referencialidad.

La estructura recién detallada es, a nuestro juicio, retomada por Rahner tanto en *Oyente de la palabra* como en el *Curso fundamental de la fe*. En el primero de los casos, con el objeto de plantear una relación no extrínseca respecto de la palabra revelada, pero también con el objeto de salvaguardar toda su alteridad, retoma los conceptos fundamentales desarrollados en *Espíritu en el mundo*. ¿De qué modo lo ha hecho? Lo que en *Espíritu en el mundo* era descripto como un sujeto trascendental, aquí se describe a un oyente, el cual posee "capacidades trascendentales" para oír la palabra revelada. De igual modo se plantea la no reducción de esta palabra revelada a la mera intuición del sujeto (a la capacidad de oír del oyente) reconociendo su alteridad y autonomía y, más aún, requiere una respuesta por parte del sujeto ahora convertido en oyente. Aquí nos ha ayudado a dar el paso hacia la comprensión existencial de la relación, más allá de haber retomado las características propias del sujeto trascendental para describir la capacidad del sujeto, ahora oyente, la figura del poeta y su vínculo con el sacerdocio. En la figura del sacerdote, Rahner ha encontrado una forma simbólica de "sujeto trascendental" en relación ahora con la palabra revelada. Lo primero que se ha dejado

en claro es la autonomía de la palabra respecto de quien la predica, en tanto que el sacerdote no se predica a sí mismo, sino que transmite un contenido que, si bien hace suyo, no le pertenece. De modo que la revelación no puede ser nunca un elemento fundado por él mismo, sino que por medio de sus estructuras trascendentales es capaz de recibir un contenido revelado y luego darlo a conocer. Y de igual modo que hemos dicho que el sujeto trascendental, al ser comprendido en clave simbólica, se reconoce en tanto que referido hacia otro diferente de sí, en este punto esa referencia al otro encuentra la forma de respuesta existencial. El sacerdote no sólo ha de predicar lo revelado con palabras, sino que está invitado a configurar su vida respecto de lo predicado. Pero esta respuesta es de índole moral, no causal, es una respuesta inscripta en la lógica del amor. Sin esta respuesta de índole moral por parte del sujeto que escucha, y sólo atendiendo a sus capacidades trascendentales que lo convierte en oyente, nos quedaríamos en un modo estático de comprensión. La figura del poeta nos abre la puerta a un modo de vinculación existencial que denota la intrínseca mutua referencialidad que deseamos poner en evidencia.

El tercer momento de nuestra disertación ha intentado, siguiendo a Rahner, retomar de nuevo la estructura trascendental del sujeto y desde allí explorar esta vez la relación con la gracia divina. A la descripción ofrecida por Rahner tanto en el *Curso fundamental de la fe* como en sus escritos sobre la relación entre la naturaleza humana y la gracia divina le hemos agregado una visión más dinámica que contempla la experiencia. No sólo la mera descripción de cómo es la relación en términos meramente categoriales, sino también cómo el hombre experimenta en su existencia categorial aquello que conceptualmente se describe como no extrínseco.

La comprensión de Dios como autocomunicación y del hombre como ser abierto al misterio ya eran garantes de un modo no extrínseco de relación. Esto se daba, como hemos visto, porque ofrecía una descripción de ambos polos de la relación no a partir de un paradigma meramente sustancialista, sino en términos relacionales. La comprensión de la gracia no en tanto un algo objetual distinto de Dios, sino como su misma autodonación, y el sujeto ya no comprendido sólo en el cerco de sus ser racional, sino en su posibilidad de apertura al misterio santo que lo funda, facilitaban un planteo relacional no extrinsecista. Pero la incorporación de la experiencia

particular de la gracia (a partir de la enumeración ofrecida por el mismo Rahner en sus escritos espirituales) en el plano meramente categorial ha contribuido a una comprensión de la relación no sólo en el plano trascendental, sino también en el plano histórico. Se deja así una vez más en evidencia la mutua referencialidad entre ambos polos de la relación. La revelación no son datos, sino que se trata de la compilación de llamados de Dios a los hombres, a hombres y pueblos particulares. Es una historia de acontecimientos que no pueden ser meramente descriptos a partir de la categoría de sustancia, o incluso sólo a partir de las estructuras *a priori* del sujeto trascendental y ser pasibles de una mera objetivación. En cuanto acontecimiento, la llamada ha de ser acogida, contemplada en su particularidad histórica por parte también de un sujeto particular. Y como el vínculo se hace patente a partir de la experiencia particular (atendiendo también a las estructuras trascendentales), toda relación se actualiza en cada acto particular. La mutua referencialidad se explica entonces desde la posible "suma" de elementos fenomenológicos y metafísicos; dicho en términos de Scannone, en la no contradicción entre fenomenología y hermenéutica.

Como hemos ya hemos expresado durante el desarrollo de la disertación, hemos querido, a modo de espejo (no para comparar), como modo de enfatizar aún más la mutua referencialidad tantas veces mentada entre el sujeto y el otro en cuanto otro en diferentes momentos, y motivados por el recurso a la experiencia efectuada en la obra de Rahner, preguntarnos si esta relación de mutua referencialidad se puede percibir también si partimos del análisis de lo dado en la experiencia, en el plano fenomenológico.

Y nos preguntamos siguiendo a Jean-Luc Marion si en la irrupción del máximo de fenomenicidad posible (la revelación) se puede postular también allí la intrínseca mutua referencialidad respecto ahora del sujeto receptor. Allí emerge la figura del *adonado*, quien acoge ese máximo de fenomenicidad posible sólo en calidad de testigo. Testigo que es convocado por un llamado que a su vez lo impele a una respuesta ética. Ha de responder sólo en calidad de testigo, dado que frente al máximo de fenomenicidad (en tanto que se opera el máximo de reversión posible de las categorías trascendentales del conocimiento) no hay razón suficiente que lo condicione. Los fenómenos saturados (la revelación como paradigma de ellos) no están sometidos a la razón, por eso sobrepasan la mera racionalidad y re-

quieren del adonado una respuesta existencial. Así queda también expuesto que aunque el énfasis se haya puesto en la total autonomía de lo otro en cuanto otro, también se requiere de un receptor que lo acoja.

A modo de colofón, algunas preguntas para seguir pensando. ¿Es posible comparar los conceptos fundamentales rahnerianos con los conceptos de Jean-Luc Marion? ¿Es posible relacionar la autodonación divina con los tipos de fenómenos que describe Marion en su obra? En caso de ser posible, ¿cuáles son las posibles consecuencias para la concreción de un tratado de gracia contemporáneo? ¿Qué nueva dimensión del existencial sobrenatural se revela frente al exceso de donación propio de la filosofía de Marion? ¿Frente a las calificaciones que Marion otorga a los fenómenos, el hombre como ser abierto al misterio descrito por Rahner, es capaz de recibirlo, o es necesario describir al hombre desde otros conceptos? Frente a la anterior pregunta: ¿es el existencial sobrenatural un modelo que no abandona las prerrogativas del sujeto moderno conceptualizador, o bien es una superación del mismo?

Es posible definir un nuevo sujeto trascendental no conceptualizador frente a una revelación entendida como exceso de fenómeno. Este nuevo escenario plantearía dos nuevos sujetos. Por un lado, un sujeto receptor entendido más en sus capacidades contemplativas y por el otro lado una revelación no pasible de ser comprendida bajo conceptos unívocos.

Para finalizar deseo citar un diálogo epistolar inédito con Juan Carlos Scannone en los albores de mi proyecto de tesis. Frente a mi pregunta sobre la factibilidad de ofrecer la fenomenología de Jean-Luc Marion como espejo y motivación para encontrar en Rahner elementos fenomenológicos que permitan una lectura más amplia de su obra, él respondió: "Mi impresión es que Rahner salva su gratuidad, pero acentúa el momento estructural, por lo tanto, más cercano a lo trascendental que a lo 'acontencial'. Pero como dicho existencial está siendo donado gratis, y no es esencial a la naturaleza humana ('pura'), sino histórico –aunque estructural (de hecho, universal y necesario, dado a todo hombre)–, puede hacerse una relectura del mismo y asimilarlo con el llamado y el don de Marion".

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Karl Rahner[826]

Rahner, Karl, "Culpa y perdón de la culpa como región fronteriza entre la teología y la psicoterapia", en *Escritos de teología II. Iglesia – hombre*, Taurus Ediciones, Madrid, 1961, pp. 275-293.

Karl Rahner, "Encarnación", en *Sacramentun Mundi II. Enciclopedia Teológica,* Editorial Herder, Barcelona, 1972, pp. 550-567.

Rahner, Karl, "Existencia sacerdotal", en *Escritos de teología III. Vida espiritual – Sacramentos*, Taurus Ediciones, Madrid, 1961, pp. 271-296.

Rahner, Karl, "'¡Mira este corazón!' Prolegómenos para una teología del culto al Corazón de Jesús", en *Escritos de teología III. Vida espiritual – Sacramentos*, Taurus Ediciones, Madrid, 1961, pp. 357-367.

Rahner, Karl, "Naturaleza y gracia", en *Escritos de teología IV*, Taurus Ediciones, Madrid, 1964, pp. 215-243.

Rahner, Karl, "Para la teología de la encarnación", en *Escritos de teología IV*, Taurus Ediciones, Madrid, 1968, pp. 139-157.

[826] Las obras de Karl Rahner se han citado de las traducciones editadas en castellano y se transcriben en las referencias los textos originales en alemán tomados de la *Sämtliche Werke* (SW). Se ha traducido personalmente cuando no existe edición en castellano de la obra citada.

Rahner, Karl, "Para una teología del símbolo", en *Escritos de teología IV*, Taurus Ediciones, Madrid, 1962, pp. 283-321.

Rahner, Karl, "Potentia Obediencial", en *Sacramentum Mundi V. Encoclopedia teológica*, Editorial Herder, Barcelona, 1974, pp. 519-523.

Rahner, Karl, "Problemas actuales de Cristología", en *Escritos de teología I*, Ediciones Taurus, Madrid, 1961, pp. 167-221.

Rahner, Karl, "Sacerdote y poeta", en *Escritos de teología III. Vida espiritual – Sacramentos*, Taurus Ediciones, Madrid, 1961, pp. 331-354.

Rahner, Karl, "Sobre el concepto de misterio en la teología católica", en *Escritos de teología IV*, Taurus Ediciones, Madrid, 1963, pp. 53-101.

Rahner, Karl, "Sobre el concepto escolástico de la gracia increada", en *Escritos de teología I*, Taurus Ediciones, Madrid, 1961, pp. 351-380.

Rahner, Karl, "Sobre la experiencia de la gracia", en *Escritos de teología III*, Taurus Ediciones, Madrid, 1961, pp. 103-107.

Rahner, Karl, "Sobre la relación entre naturaleza y gracia", en *Escritos de teología I*, Taurus Ediciones, Madrid, 1961, pp. 327-350.

Rahner, Karl, "Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo", en *Escritos de teología VI*, Taurus Ediciones, Madrid, 1969, pp. 271-292.

Rahner, Karl, „Theologie und Anthropologie", en *Schriften zur Theologie VIII*, Verlag Benziger, Einsiedeln, 1967, pp. 43-65. Citado desde KRSW Bd. 22/1a (2013), 283-300.

Rahner, Karl, „Überlegungen zur Methode der Theologie", en *Schriften zur Theologie IX. Konfrontationen*, Benziger, Einsiedeln, 1970, pp. 79-126. Citado desde KRSW Bd. 22/1a (2013), 301-335.

Rahner, Karl, *Curso fundamental de la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona, 1989.

Rahner, Karl, *Espíritu en el mundo*, Herder, Barcelona, 1963.

Rahner, Karl, *La gracia como libertad*, Herder, Barcelona, 2008.

Rahner, Karl, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*, Biblioteca Herder, Barcelona, 1976.

Bibliografía general

Ansorge, Dirk, *Historia de la teología cristiana. Época, pensadores, derroteros*, Sal Terrae, Santander, 2023.

Aristóteles, *Metafísica*, VII. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, 1994.

Bassas Vila, Javier, "Jean-Luc Marion, Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación" (reseña), en *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, n.º 6, 2008, pp. 455-464.

Batlogg, Andreas y otros, *Der Denkweg Karl Rahner. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 2004.

Berríos, Fernando, "El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica y de las praxis (I)", en *Teología y Vida*, vol. 45, n.° 2-3, Santiago, 2004, pp. 411-437.

Berríos, Fernando, "Von Balthasar y Rahner: Vigencia de una interlocución teológica", en *Teología y Vida*, vol. 50, n.° 1-2, 2009 [online] [citado 2023-06-17]

Berríos, Fernando, "Noción de 'espíritu' en Karl Rahner: una perspectiva de filosofía de la religión", en *Teología y Vida*, vol. 56, n.° 3, 2015, pp. 197-227.

Burke, Patrick, *Reinterpreting Rahner. A critical study of his major themes*, Fordham University Press, Nueva York, 2002.

Canullo, Carla, *La fenomenologia rovesciata. Percosi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Rosenberg e Sellier, Turín, 2004.

De França Miranda, Mario, *O Mistério de Deus em nossa vida. A doutrina trinitaria de Karl Rahner*, Loyola, San Pablo, 1975.

De Lubac, Henri, *El misterio de lo sobrenatural*, Editorial Estela, Barcelona, 1970.

Di Giacomo Z., Mario, "L'adonné (el adonado), según Marion: el sujeto que se recibe de lo dado", en *Studium. Filosofía y Teología*, vol. XXVI, 51, 2023, pp. 25-53.

Dirscherl, Erwin, *Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Levinas*, Echter, Wurzburgo, 1996.

Dürnberger, Martin, „Je näher man ihm kommt um so wirklicher wird man", en Bernhard Nitsche y Matthias Remenyi (eds.), *Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit*, Herder, Friburgo und a, 2022.

Eicher, Peter, „Immanenz oder Transzendenz? Gespräch mit Karl Rahner", en *FZPhTh*, vol. 15, 1968, pp. 29-62.

Eicher, Peter, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personales Existenz*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Friburgo, 1970.

Eicher, Peter, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, Kösel Verlag, Múnich, 1977.

Fabro, Cornelio, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi Editore, Milán, 1974.

Fischer, Klaus, *Der Mensch al Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Herder, Friburgo, 1974.

Fischer, Klaus, „Gott als das Geheimnis des Menschen", en *Karl Rahner verstehen*, Karl Rahner – Akademie, Ausgewählte Vorträge, Köln, 1989/1990.

Freyer, Thomas, *Zeit – Kontinuität und Unterbrechung. Studien zu Karl Barth, Wolfhart Pannenberg und Karl* Rahner, Echter, Würzburg, 1993.

Freyer, Thomas, „Alterität und Transzendenz", en *BThZ*, vol. 13, n.° 1, 1996, pp. 84-110.

Fritz, Peter Joseph, "Karl Rahner repeated in Jean-Luc Marion?", en *Theological Studies*, vol. 73, 2012, pp. 318-338.

Gibellini, Rosino, *La teología del siglo XX*, Sal Terrae, Santader, 1998.

Kilby, Karen, *Karl Rahner. Theology and Philosophy*, Routledge, Londres–Nueva York, 2004.

Knop, Julia, *Sünde, Freiheit, Endlichkeit. Christliche Sündentheologie im theologischen Diskurs der Gegenwart*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2007.

Kreutzer, Karsten, *Transzendentales versus hermeneutisches Denken: zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz*, Pustet, Regensburg, 2002.

Langenfeld, Aaron, *Frei im Geist. Studien zum Begriff direkter Proportionalität in pneumatologischer Absicht*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Viena, 2021.

Langenfeld, Aaron y Lerch, Magnus, *Theologische Anthropologie*, Verlag Ferdinand Schöningh, Stuttgart, 2018.

Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002.

Lievenbrück, Ursula, *Zwischen donum supernatural und Selbstmitteilung Gottes. Die Entwicklung des systematischen Gnadentraktats im 20. Jahrhundert*, Aschendorff Verlag, Münster, 2014.

Mannermaa, Tuomo, „Eine falsche Interpretationstradition von Karl Rahners *Hörer des Wortes*", en *ZKth*, vol. 92, 1970.

Marion, Jean-Luc, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Ediciones Síntesis, Madrid, 2008.

Miggelbrink, Ralf, *Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug: Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre*, Telos Verlag, Altenberge, 1989.

Muck, Otto, „Thomas – Kant – Maréchal: Karl Rahners transzendentale Methode", en *Die Philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners* (ed. Harald Schöndorf) (Quaestiones disputatae 213), Friburgo, Herder, 2005.

Müller, Klaus, *Wenn ich „ich" sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewusster Subjektivität*, Lang, Frankfurt am Main, 1994.

Nitsche, Bernhard, *Göttliche Universalität in konkreter Geschichte. Eine transzendental-geschichtliche Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner*, Lit, Münster, 2001.

Ott, Ludwig, *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona, 1966.

Pröpper, Thomas, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, Kösel-Verlag, Múnich, 1991.

Pröpper, Thomas, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Herder, Friburgo, 2001.

Pröpper, Thomas, *Theologische Anthropologie. Erster Teilband*, Herder, Friburgo, 2011.

Purcell, Michael, "The Ethical Signification of the Sacraments", en *Gregorianum*, vol. 79, n.° 2, 1998, 323-343.

Rodríguez Molinero, José Luis, *La antropología filosófica de Karl Rahner*, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca, 1979.

Roggero, Jorge Luis, "La esencia de la manifestación: la revelación como el límite de la fenomenicidad en la obra de Jean-Luc Marion", en *Escritos de Filosofía*, segunda serie (enero-dic., 2018), n.º 6, pp. 91-105.

Roggero, Jorge Luis, "La instancia antepredicativa en la *nouvelle phénoménologie*", en *Cuadernos de Filosofía*, n.° 75 (julio-diciembre, 2020), pp. 131-145.

Rulands, Paul, „Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus: Gnadentheologie", en Batlogg, Andreas y otros, *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 2004.

Rulands, Paul, *Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner*, Tyrolia Verlag, Innsbruck–Viena, 2000.

Scannone, Juan Carlos, "Un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana", en *Stromata*, vol. 36, n.° 1-2, 1980, pp. 25-47.

Scannone, Juan Carlos, "Dios desde las víctimas. Replanteo de la cuestión de Dios a partir de un 'nuevo pensamiento'", en *Stromata*, vol. 56, n.° 1-2, 2000, pp. 27-47.

Scannone, Juan Carlos, "Fenomenología y hermenéutica en la 'fenomenología de la donación' de Jean-Luc Marion", en *Stromata*, vol. 61, n.° 3, 2005, pp. 179-193.

Scannone, Juan Carlos, "Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión", en *Stromata*, vol. 61, n.° 1-2, 2019, pp. 1-15.

Schwerdtfeger, Nikolaus, *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen"*, Herder, Friburgo, 1982.

Seckler, Max, „Die scholastische 'potentia oboedientialis', bei Karl Rahner (1904-1984) und Henri de Lubac (1896-1991) Ein Beitrag zur Metaphysik des endlichen Geistes", en Martin Thurner (ed.), *Der Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters*, Kohlhammer, Stuttgart, 1998.

Sesboüe, Bernard y otros, *Historia de los dogmas*, tomo II, *El hombre y su salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1996.

Siebenrock Roman, „Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie", en Mariano Delgado y Matthias Lutz-Bachmann (eds.), *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annährungen an Karl Rahner*, Schriften der Diözesanakademie, Berlín, 1994, pp. 34-71.

Siebenrock, Roman, „Glauben gibt zu denken: '*Geist im Welt*' und '*Hörer des Wortes*'", en Batlogg, Andreas y otros, *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 2004, pp. 55-105.

Vechtel, Klaus, „Karl Rahner. Seine Quellen und theologischen Orte", en *ThPh*, vol. 95, 2020, pp. 393-405.

Vechtel, Klaus, *Eschatologie und Freiheit. Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck–Viena, 2014.

Verweyen, Hansjürgen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Patmos, Düsseldorf, 1991.

Von Balthasar, Hans Urs, „Karl Rahner, *Geist in Welt*. Rezension", en *Zkth*, vol. 63, 1939, pp. 375-379.

Vorgrimler, Herbert, „Gotteserfahrung im Alltag. Der Beitrag Karl Rahner zu Spiritualität und Mystik", en Karl Lehmann (ed.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag*, Verlag Schnell & Steiner, Múnich–Zúrich, 1984.

Vorgrimler, Herbert, *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y pensamiento*, Herder, Barcelona, 1988.

Zarazaga, Gonzalo J., *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2004.

La presente publicación toma como punto de partida la visión crítica que la teología y la filosofía latinoamericanas tienen del pensamiento subjetivo propio de la tradición europea desde la Ilustración. Siguiendo la fenomenología francesa los autores latinoamericanos reclaman una "deconstrucción del sujeto europeo moderno". Esta deconstrucción es significativa porque el pensamiento europeo moderno, basado en Descartes y Kant, implica una "regla de la razón pura" sobre la diversa realidad latinoamericana, que no le hace justicia o somete su riqueza a la captación objetivadora del sujeto. Por un lado, se enfatiza la irreductibilidad del Otro para la razón y, por otro, la pasividad del sujeto, que se ve obligado a dar una respuesta existencial y ética en el encuentro con el rostro del Otro. Sin embargo, para Grassini, lo que a menudo falta en el pensamiento latinoamericano es una descripción adecuada "en la que los polos de la relación –sujeto/otro en cuanto otro– encuentren su espacio".

La preocupación de la tesis se explica a partir de esta constelación problemática. Con Karl Rahner, cuyo pensamiento representa un giro antropológico en teología y que se pregunta por las condiciones a *priori* de posibilidad en el sujeto como destinatario de una posible revelación de Dios, se trata de preguntar por la posibilidad de postular "la presencia de un Otro en cuanto Otro y, más allá, una posible referencialidad mutua entre ambos". No se trata, pues, de una "deconstrucción del sujeto moderno frente a una alteridad que siempre le parece ajena", sino más bien de la elaboración de un modo de relación entre el sujeto y el otro en el que ambos conservan su relativa independencia y representan un "enriquecimiento" mutuo.

Prof. Dr. Klaus Vechtel S.J.

UCC UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CÓRDOBA
JESUITAS