

**TEOLOGÍA Y VIDA**

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile  
Chile

SCHICKENDANTZ, CARLOS

La relación entre Martin Heidegger y Karl Rahner. Una recepción y diferenciación todavía por escribir

Teología y Vida, vol. XLIX, núm. 3, 2008, pp. 371-397

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214686012>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

**Carlos Schickendantz**

Facultad de Filosofía y Humanidades  
Universidad Católica de Córdoba

## La relación entre Martin Heidegger y Karl Rahner. Una recepción y diferenciación todavía por escribir

*Si tú no fueras el incomprensible,  
estarías sometido a mí,  
porque yo te habría comprendido y asido,  
me pertenecerías,  
y no yo a ti (1)*

La complejidad y la extensión de la obra de Karl Rahner no necesita hoy presentación. Resulta evidente a los lectores ocupados en el trabajo teológico. De manera análoga, más de 20 años después de su muerte la recepción de su obra se torna progresivamente compleja, variada, casi inabarcable. Un intento reciente de sistematización, o una suerte de “mapa de la recepción de Rahner” como lo denomina, lo ofrece Roman Siebenrock (2). De manera análoga a lo que Günther Wassilowsky ha calificado recientemente como “una nueva época en el tratamiento de la obra de Rahner” (3), Siebenrock habla de un nuevo “paradigma de interpretación” en los trabajos más recientes cuya máxima metodológica se caracteriza del siguiente modo: investigaciones que prestan atención al contexto biográfico del autor y al proceso de formación de los textos, una interpretación histórico-sistemática que pone de relieve la importancia y los contenidos de la fase inicial de la teología de Rahner; fase que, a su vez, ofrece una más adecuada y justa mirada de conjunto de la obra de Rahner, sus múltiples influencias, su carácter no monolítico sino situado y, a menudo, fragmentario, y que contextualiza mejor algunas de las críticas existentes sobre el trabajo del teólogo alemán. Es claro que esta perspectiva fundamental se

- 
- (1) K. Rahner, *Palabras al silencio*, Estella 1991, 16. (original: *Worte ins Schweigen*, Innsbruck 1938; primer libro de Rahner). Sobre la importancia de este primer texto, cf. K. Neufeld, “Worte ins Schweigen: Zum erfahrenen Gottesverständnis Karl Rahners”, *Zeitschrift für katholische Theologie* 112 (1990) 427-436; R. Siebenrock, “Gezeichnet vom Geheimnis der Gnade: “Worte ins Schweigen” als ursprüngliche Gottesrede Karl Rahners”, en Ch. Kanzian (ed.), *Gott finden in allen Dingen: Theologie und Spiritualität*, Wien 1998, 199-217.
  - (2) “Einleitung”, en id. (ed.), *Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposion: Themen – Referate – Ergebnisse*, Innsbruck 2001, 9-32.
  - (3) Cf. G. Wassilowsky, *Universales Heilssakrament Kirche*. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums, Innsbruck 2001, 106.

enmarca en una tendencia más general: “el significado del contexto, de la biografía de aquel que hace teología se ha visto fortalecido y exigido en tiempo reciente” (4). De allí emerge también la necesidad de atender a un estudio más global de Rahner, que incluya adecuadamente diferentes perspectivas presentes en su obra: espiritual-ignaciana, filosófico-trascendental, teológico-antropológica y eclesial-pastoral. Para explicar su afirmación, Wassilowsky cita los trabajos de A. Zahlauer (5), P. Rulands (6) y W. Schmolly (7). Por ejemplo, y esto me parece oportuno destacarlo en un artículo que pone de relieve los vínculos de Rahner con Heidegger, con la tesis de A. Zahlauer fructifica una línea de investigación que tiene sus principales fundamentos en los excelentes trabajos de K. Fischer (8) y N. Schwerdtfeger (9) y en las repetidas observaciones de K. Neufeld. Zahlauer estudia la historia de la formación del pensamiento rahneriano a partir del impulso ignaciano. El núcleo de su obra muestra cómo se convierte y transforma una experiencia espiritual en un pensamiento teológico sistemático. De allí el título del trabajo de Zahlauer: “Karl Rahner y su “modelo ejemplar” Ignacio de Loyola” (10).

Por el contrario, la carencia de una visión global se ha manifestado en la reducción de su pensamiento a la perspectiva teológico-trascendental o, peor aún, a una antropología filosófico-trascendental. De allí que, por ejemplo, M. Bordoni al comentar un libro italiano que destaca la influencia ignaciana en Rahner afirma: “Este (aspecto) subrayado, ya conocido por los estudiosos del pensamiento de Rahner en Alemania, podrá parecer sorprendente para los lectores y estudiosos italianos”. Bordoni constata la existencia de “prejuicios y lugares comunes que todavía circulan en ambientes culturales italianos tradicionales” contra la figura de Rahner (11).

De modo, entonces, que todo estudio referido a la influencia de personas o corrientes de pensamiento en la obra de Rahner debe hacerse cargo de este contexto, sin el cual fácilmente puede malinterpretarse o encasillar su pensamiento en una determinada escuela o perspectiva. A partir de este análisis resultará más claro, también, la caracterización de la cercanía, por una parte, y la distancia, por otra, que aproxima y separa a Rahner de Heidegger.

(4) A. Batlogg, *Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben*, Innsbruck 2001, 52.

(5) *Karl Rahner und sein “produktives Vorbild” Ignatius von Loyola*, Innsbruck 1996.

(6) *Menschsein unter dem Anspruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner*, Innsbruck 2000.

(7) *Eschatologische Hoffnung in Geschichte. Karl Rahners Grundverständnis der Kirche als theologische Begleitung von deren Selbstvollzug*, Innsbruck 2001.

(8) *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg i.Br. 1974.

(9) *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der “anonymen Christen”*, Freiburg i.Br. 1982.

(10) La expresión “produktives Vorbild”, que para Zahlauer constituye el concepto hermenéutico clave para la recepción ignaciana de Rahner, la emplea el mismo teólogo alemán en: “Ignatius von Loyola. Zur Aktualität des Heiligen”, *Geist und Leben* 57 (1984) 337-340, 337.

(11) Cf. “Teologia come esperienza di Dio”, *Rassegna di teologia* 39 (1998) 431-438, 432.

## 1. LA SUPERACIÓN DE LA NEOESCOLÁSTICA Y EL TOMISMO TRASCENDENTAL

Es precisamente R. Siebenrock uno de los autores que, en el panorama de los estudios rahnerianos de los últimos años, más ha subrayado la importancia de conocer el ambiente de la teología de escuela (Schultheologie), neoescolástica, para comprender la teología de Rahner, estrechamente vinculada a sus problemáticas, conceptos, riquezas y limitaciones. Dicho “ambiente” constituye, en cierto modo, el contexto primario en el cual debe ser leída toda influencia sobre él, también el núcleo de donde derivan las diferenciaciones, en este caso, con M. Heidegger.

En una importante entrevista de 1974, con ocasión de su septuagésimo cumpleaños, Rahner describe su propio itinerario como teólogo. Sobre la orientación fundamental de su trabajo afirma:

Es una reflexión especulativa sobre datos disponibles en la conciencia general de la fe y en la teología de escuela. (...) Intenté desentrañar el poder y el dinamismo internos que están ocultos en la teología escolástica. Pero tampoco eso ha sucedido intencionadamente en una reflexión formal sobre un método determinado, sino solo de hecho. La teología de escuela ofrece en sí misma tantos problemas y tanta dinámica para poder desarrollarse al interior de ella misma y también, superarse a sí misma en un cierto salto cualitativo que, como un simple teólogo de escuela, se pueden hacer considerables progresos (12).

Debe advertirse que cuando Rahner habla de “teología escolástica o de escuela” se refiere, ordinariamente, a la teología que se enseñaba en las facultades de teología y en los seminarios o, con otras palabras, a la teología contenida en los manuales para los alumnos.

Recientemente ha sido publicado un texto de Rahner hasta ahora inédito, *Begleittext zu “Geist in Welt”*, sin fecha y cuya función no es clara. Puede tratarse de una breve introducción o información sobre *Geist in Welt*. Por diversas indicaciones se supone que fue escrito con ocasión de la primera edición de dicha obra en 1939 (13). En cierto sentido, se trata de una elaboración más detallada del prólogo de dicha obra. Significativo es, en mi opinión, para destacar la situación de la neoescolástica alemana de aquella época y la manera como Rahner imagina los pasos metodológicos que deben darse. Que esta no era solo una empresa individual suya sino un estilo de trabajo presente incluso en la década del treinta en el círculo de estudiantes que él frecuentaba lo atestigua también su misma afirmación de 1982: “Creo que mi disertación en filosofía puede indicar en cierta medida la manera como mi generación vio su relación con Tomás” (14).

(12) “Gnade als Mitte menschlicher Existenz”, *Herder Korrespondenz* 28 (1974) 77-92, 80. Cf. también el texto, Id., “Transzendente Methode. Zu einem philosophischen Denkstil in der Theologie”, *Geist und Leben* 60 (1987) 1-2.

(13) Cf. “Begleittext zu “Geist in Welt””, en *Karl Rahner. Sämtliche Werke. Band 2. Geist in Welt. Philosophische Schriften*, A. Raffelt (ed.), Solothurn-Düsseldorf-Freiburg i.Br. 1996, 431-437.

(14) *Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren*, P. Imhof - H. Biallowons (eds.), Düsseldorf 1986, 54. Cf. Id., *Karl Rahner im Gespräch, Bd. 1: 1964-1977*,

Considerando la situación de la escolástica en el ámbito alemán Rahner constata que con su crecimiento desde mediados del siglo diecinueve y especialmente a partir de León XIII los estudios sobre la alta escolástica habían sido puramente históricos. Era una investigación seria del pasado sin prestar atención de manera más o menos inmediata a la posibilidad y a la forma en que tales resultados históricos podían ser fructuosos para la problemática filosófica. Si podía considerarse exitoso su trabajo en esta dirección, debe constatar que una tarea quedaba sin afrontar: un “diálogo vital con la filosofía moderna” (15). No es que faltara la confrontación, pero esta se canalizaba fundamentalmente en una perspectiva apologetica. “Eran rechazados los errores de la filosofía moderna y expuesta y defendida la propia posición”. Un trabajo común en los mismos problemas era algo extraño. “Se hablaban dos idiomas diversos y no se entendían”. Más aún, no parece que los estudios escolásticos creyeran que era posible aprender algo en dicha confrontación. En 1943 escribe:

Precisamente cuando se cree en una *philosophia perennis*, no se puede estimar como necesario este estado. (...) Generalmente la discusión en los manuales de escuela con los sistemas filosóficos no fue como debería haber sido. Se los “refutaba”, sin aprender algo de ellos, sin introducir a los alumnos a una comprensión auténtica y brindarles la conciencia de que el auténtico deseo de esos sistemas están vivamente escondidos y superados en la propia filosofía. Naturalmente se han dado progresos en esa dirección en los últimos 20 años (16).

La solución no puede ser pensada, naturalmente, en un sincretismo exterior y afilosófico entre ambas. De allí el camino metodológico que Rahner propone y que, en alguna medida, está reflejado en *Geist in Welt*.

La consideración de algunos intentos entonces existentes permite a Rahner situar más exactamente su propia propuesta. Distingue cuatro grupos. Ante todo la tarea de aquellos (principalmente en el siglo diecinueve) que sin prestar especial atención a la escolástica transmitida quisieron pensar la verdad cristiana a partir del

---

München 1982, 33. Cf. también, J. Lotz, “Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule”, *Theologie und Philosophie* 49 (1974) 375-394; O. Muck, “Heidegger und Karl Rahner”, *Zeitschrift für katholische Theologie* 116 (1994) 257-269, 257ss.

(15) “Begleittext zu “Geist in Welt””, 431. Cf. también, Id., “Der gegenwärtige Stand der katholischen Theologie in Deutschland”, en Id., *Kritisches Wort Aktuelle Probleme in Kirche und Welt*, Freiburg i.Br. 1970, 11-33, 16s.

(16) “Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum (1943)”, H. Wolf (ed.), Ostfildern 1994, 166 (ahora en *Karl Rahner. Sämtliche Werke. Band 4. Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, A. Raffelt (ed.), Solothurn-Düsseldorf-Freiburg i.Br. 1997, 497-556). Dejo de lado los problemas de autenticidad de este texto. Sobre el contenido de este significativo texto de 1943: el “Wiener memorandum” ofrece una visión de la situación de la teología y de la filosofía católicas en el ámbito alemán entre 1914 y 1943, desde la perspectiva de Rahner. Wolf formula así su objetivo principal: asegurar una teología “científica” mediante una filosofía cristiana neoescolástica renovada a través del diálogo con los planteos de la filosofía moderna. Rahner encuentra realizado de modo ejemplar este propósito en la “Heidegger-Schule” católica de Friburgo (J. B. Lotz, M. Müller, G. Siewerth, etc.). Desde esta perspectiva fundamental el “Memorandum” juzga las diversas tendencias filosófica y teológicas.

lenguaje y la problemática conceptual de la filosofía moderna (Günther, Hermes, Deutinger, Bolzano). Un segundo grupo conocía la escolástica y la filosofía actual de manera excelente y desarrolló su propia filosofía en una modalidad libre. Es el ejemplo de E. Przywara o P. Wust (profesor en Münster, 1930). Pero, a raíz de su originalidad (que ofrecía ciertamente muchas sugerencias a la escolástica) y de su poca atención al lenguaje y a la problemática de la escolástica de escuela, sus pensamientos y estímulos no fueron casi recibidos. Así permaneció todo invariable en los libros de enseñanza escolástica y en la cabeza de la mayoría de los “escolásticos”, a pesar de tales esfuerzos filosóficos. Estos no fueron asumidos porque en ellos se omitía el mostrar a la escolástica “cómo y dónde su filosofía es un desarrollo ulterior y “traducción” de la tradición” (17). En teología sucedía de manera análoga. Otro grupo lo representaron aquellos que, como Geysler (profesor en Friburgo, 1917-24) y otros neoescolásticos, realizaron de tal manera esta vinculación que ella suponía reducciones esenciales en la alta escolástica tomista. Todas estas posiciones tuvieron en común el hecho que la escolástica de escuela no aprovechó en una medida suficiente el material que le ofrecía la relación con la filosofía moderna por ellas formulada. En el primer grupo faltaba dicha vinculación, en el segundo, la originalidad no era recibida en concreto, en el tercero, la relación incluía reducciones importantes. De allí que la tarea exigida a partir de la situación descrita permaneció incumplida (18). El cuarto grupo ya aludido en el párrafo anterior, que encarnaba la revitalización de la escolástica en el ámbito alemán, se orientaba en una dirección esencialmente histórica destinada a revalorizar la herencia olvidada por la ilustración. En esta línea se sitúan los trabajos Kleutgen o Gredt, por una parte, y Denifle, Ehles o Grabmann por otra.

Las consideraciones precedentes ponen de relieve, a juicio de Rahner, que la necesaria y nueva investigación de la escolástica no debe hacerse con la intención de “contar” lo que ha sido dicho. Tal trabajo histórico debe ponerse al servicio del trabajo sistemático. “La historia de la filosofía debe ser ella misma filosofía” (19). El contenido verdadero de una filosofía se deja alcanzar solo en un “cofilosofar” personal. El peligro que tal método encierra es fácil de percibir: que dicha filosofía sea malinterpretada o cambiada su interpretación. Pero un trabajo histórico que represente una mera traducción, un ordenamiento sistemático de textos y la comprobación de sus antecedentes y dependencias temáticas no es una auténtica historia de la filosofía que pretenda ser más que la comprobación de realidades que existieron alguna vez. La metodología debe, más bien, formularse así: comprender de tal forma la propia filosofía que, a partir de sí misma, de su propia dinámica, sea posible alcanzar una comprensión interna de la filosofía moderna; no a partir de una confrontación posterior y, por así decir, exterior (20). Este trabajo supone reconocer, más allá de las diferencias, el parentesco existente en la problemática misma. Y esto no solo en temas generales, sino también en los específicos y

(17) “Begleittext zu “Geist in Welt””, 433.

(18) Cf. “Begleittext zu “Geist in Welt””, 433-434.

(19) “Begleittext zu “Geist in Welt””, 435. Cf. de manera análoga, “Aufriss einer Dogmatik”, en id., *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln 1954, 18.

(20) Cf. “Theologische und philosophische Zeitfragen”, 164-165.

particulares. Es necesario reencontrar la problemática moderna en la propia tradición, desarrollar las cuestiones modernas “a partir de la propia problemática escolástica como un problema de la misma escolástica” (21). Solo cuando la escolástica, mediante una investigación realizada en estos términos, se transforma desde sí misma en filosofía moderna (el punto de partida de la cuestión, no su resultado), entonces puede esperarse que la escolástica y la filosofía moderna aprendan a conocerse y a ensayar un diálogo fructuoso, en el cual uno comprende el lenguaje del otro. Entonces, también, la escolástica perderá esa apariencia de fuera de moda a la que permanece atada. Tal es la reflexión de Rahner a *finales de la década del treinta*. Aquí no es posible ni necesario juzgar en qué medida la clasificación en grupos se corresponde con la realidad. Importa destacar la perspectiva metodológica que, central para la comprensión de la obra de Rahner, es también una causa de su innegable repercusión internacional. Es la acertada observación de Karl Lehmann: “Probablemente es la “teología de escuela”, punto de partida de muchas reflexiones rahnerianas, un fundamento que explica por qué sus razonamientos pudieron alcanzar una fuerza expansiva internacional, grande y asombrosa. Todo teólogo podía seguir el desarrollo posterior” (22). Los análisis sobre los diversos aspectos y temas de la teología de Rahner deben precisar hasta qué punto, en qué forma y con cuáles autores y tendencias se concreta esta perspectiva metodológica general, omnipresente en la obra del autor alemán.

En la biografía de Rahner este hilo conductor está determinado por su acceso a la obra del belga Joseph Maréchal (1878-1944), profesor de psicología e historia de la filosofía en Eegenhoven y Lovaina. Especialmente importantes son sus trabajos sobre la psicología de la mística, recogidos en dos tomos (1924 y 1937). En ellos tiene un papel decisivo, también para su filosofía, la orientación del espíritu humano a la visión inmediata de Dios. Su obra filosófica principal fue *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance* programada originalmente en seis cahiers. Maréchal asume la pregunta trascendental de Kant acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento pero, al mismo tiempo, muestra en un análisis trascendental la apertura apriórica del pensamiento al ser absoluto. Según sus palabras, procura “superar a Kant mediante Kant” en orden a desarrollar una metafísica, en línea con Tomás de Aquino, sobre un fundamento trascendental (23).

En 1996, al publicar el segundo volumen de las obras completas se ha incluido un texto inédito que corresponde a una traducción/resumen que el joven Rahner hizo de uno de los “cuadernos” de la obra de Maréchal, *Point de départ de la métaphysique*; se trata del tomo quinto publicado en 1926, *Le thomisme devant la philosophie*

(21) “Begleittext zu-‘Geist in Welt’”, 433.

(22) “Karl Rahner. Ein Porträt”, 19\*.

(23) Recientemente los jesuitas belgas han publicado una obra colectiva sobre Maréchal: P. Gilbert (ed.), *Au point de départ. Joseph Maréchal entre la critique kantienne et l'ontologie thomiste*, Bruxelles 2000. Sobre este texto cf. los comentarios de P. Gilbert, “Joseph Maréchal, un protagonista della storia delle idee”, *La Civiltà Cattolica* 3625 (2001) 28-41; G. Pirola, “Tra audacia e sospetto. Uno studio su Joseph Maréchal”, *Rassegna di Teologia* 43 (2002) 601-611. Cf. también, B. Sesboué, “Comment sortir de la néo-scholastique?. La genèse de deux pensées”, *Gregorianum*, 86,2 (2005) 257-275.

*critique* que mereció la especial atención de Rahner (24). La importancia de este autor para su pensamiento ha sido claramente formulada por él mismo. Respondiendo a la pregunta sobre su relación intelectual con Heidegger, afirma:

Mi cuño filosófico más original y decisivo, en tanto provino de otro, se lo agradezco más bien al filósofo y jesuita belga Joseph Maréchal y al hecho que con esa filosofía se había dado ya una superación de la neoescolástica tradicional. De Maréchal, pues, vine a Heidegger y ese cuño de Maréchal no fue superado por Heidegger (25).

En 1980, agrega:

... entonces (en los estudios filosóficos en Pullach), conocí a Joseph Maréchal, el filósofo jesuita belga, que quizás fue uno de los primeros que concretó un encuentro positivo de la filosofía escolástica con Kant. Eso fue una gran experiencia que me sacó un poco de la filosofía escolástica de escuela (26).

En 1984 Rahner relata, con un poco de ironía:

Desde 1924 hasta 1927 estudié filosofía como todo jesuita escolástico en nuestra escuela superior en Pullach cerca de Munich. Una de mis grandes experiencias fue entonces la lectura de los libros de Joseph Maréchal de Lovaina. Maréchal consiguió producir de manera creativa un tipo de tomismo moderno muy determinado. Probablemente ese punto de partida fundamental tuvo, “lamentablemente”, efectos en mí (27).

Desde distintos ángulos la influencia de Maréchal, es fundamental para la comprensión de Rahner: su lectura del tomismo, la renovación de la neoescolástica a partir de preguntas puestas por la filosofía moderna, particularmente Kant, la búsqueda de una comprensión global de la teoría del conocimiento que incluye como punto culminante el fenómeno de la mística, la constitución del espíritu humano en su dinamismo hacia el ser y, en términos teológicos, hacia la inmediatez de la visión de Dios, etc. El texto rahneriano de 1927, hasta hace poco inédito, certifica este vínculo. De manera diversa a Maréchal, Rahner refiere el punto de partida trascendental no solo al conocimiento, sino al conjunto de la realización del sujeto humano, en su querer y en su obrar (28). Sobre esta base se inserta el influjo de Heidegger: la

(24) Cf. “Die Grundlagen einer Erkenntnistheorie bei Joseph Maréchal”, en *Karl Rahner. Sämtliche Werke. Band 2*, 373-406.

(25) *Karl Rahner im Gespräch, Bd. 2: 1978-1982*, München 1983, 50.

(26) *Ibid.*, 149.

(27) *Glaube in winterlicher Zeit*, 28. Más abajo, 51: “Si bien hoy ya no lo sé con exactitud, pero es muy probable que mi tesis doctoral sobre Tomás tuvo origen en esa lectura (la de Maréchal sobre Tomás). Creo también que, entonces, estuve influenciado por ese maréchalismo antes y más claramente que el Padre Lotz, que igual que yo trabajó y pensó en Friburgo. Ese maréchalismo adquirió la forma de lo que, más tarde, fue caracterizado por otra gente como “filosofía y teología trascendental””.

(28) K. Neufeld ha subrayado repetidamente que la influencia de Maréchal sobre Rahner no se reduce al campo filosófico. Cf., por ejemplo, en relación a la noción de experiencia de la gracia, K. Neufeld, “Maréchal et Rahner”, en P. Gilbert, *Au point de départ*, 427-446, 432.



rigurosidad en la cuestión misma del ser, el acento del existencial como determinación del ser del existente humano, la esencial historicidad del hombre, etc.

## 2. LA RELACIÓN RAHNER-HEIDEGGER SEGÚN RAHNER

Diversos autores, en el marco del análisis de la recepción católica de Heidegger, sitúan a Rahner en una u otra postura, con algunos matices (29). Incluso no faltan afirmaciones al menos parcialmente divergentes de importantes intérpretes rahnerianos. Por ejemplo, en torno al tema de la tanatología H. Vorgrimler apunta: “M. Heidegger fue el gran estímulo para la teología de la muerte de K. Rahner” (30). K. Neufeld, por su parte, manifiesta: “La investigación (*Zur Theologie des Todes*) es construida y realizada de modo completamente teológico. No tiene una vinculación reconocible con el pensamiento de la muerte en Heidegger o en otro filósofo” (31). Aunque como afirman varios autores falta una investigación que deje a la luz la influencia exacta de Heidegger en Rahner (32), la expresión de Vorgrimler, en el caso concreto de la teología de la muerte, parece adecuada, i.e. un estímulo que, por una parte, ofrece perspectivas y terminologías nuevas y, por otra, según el mismo razonamiento de Rahner en el *Begleittext*, conduce a descubrir y plantear temas y acentos olvidados en la propia escolástica y a desarrollarlos a partir de sí misma. Es el modo como Rahner mismo ha descrito repetidamente su relación con Heidegger; afirma en un diálogo con K. Lehmann en 1984: “naturalmente he aprendido algo de él: a interpretar un texto, a ver conexiones que no están inmediatamente a la mano, a poner problemas modernos a la teología tradicional, etc. En ese *sentido más formal*, por así decirlo, estoy todavía agradecido a Martin Heidegger” (33). Que en determinados temas el contacto tanto de contenido como terminológico

(29) Cf. J. R. Williams, “Heidegger and the Theologians”, *Heythrop Journal* 12 (1971) 258-280; E. Brito, “La réception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique”, *Nouvelle Revue Théologique* 119 (1997) 352-374, 356-357.

(30) “Der Tod als Thema der neueren Theologie”, *Theologische Berichte* 19 (1990) 13-64, 23.

(31) “Zur Mariologie Karl Rahners - Materialien und Grundlinien”, *Zeitschrift für katholische Theologie* 109 (1987) 431-439, 432 nota 4.

(32) Cf. por ej., K. Lehmann, *Karl Rahner. Ein Porträt*, 32\*; id., “Philosophisches Denken im Werk Karl Rahners”, en A. Raffelt (ed.), *Karl Rahner in Erinnerung*, Düsseldorf 1994, 10-27, 18ss. Cf. también, B. J. Hilberath - B. Nitsche, *Transzendente Theologie?*, 311. Una resección sobre las diversas opiniones de la vinculación Heidegger-Rahner, cf. R. Schenk, *Die Gnade vollendeter Endlichkeit*, 21ss; M. Chojnacki, *Die Nähe des Unbegreifbaren*, 60ss. En cualquier caso es significativa la reciente afirmación de A. Raffelt al publicar textos inéditos de la década del treinta, cf. *KRSW* 2, XXIX: “Die Textkenntnis Rahners hinsichtlich des Werkes Heideggers ist umfassender als bisher bekannt”.

(33) *Glaube in winterlicher Zeit*, 28 (cursiva mía). Cf. también, *Im Gespräch* 1, 31: “Man darf vielleicht sagen, daß ich keine spezielle Lehre von Heidegger übernommen habe, sondern *vielmehr einen Stil zu denken und zu forschen*, einen Stil, der sich als überaus wertvoll erwiesen hat. Dieser Stil kann beschrieben werden als ein Verfahren oder eine Annäherungsmethode, aufgrund deren man dogmatische Wahrheiten nicht untersucht als bloß evidente Gegebenheiten, die aus positiven Quellen resultieren, sondern man bemüht sich, eine Synthese zu schaffen. Man nimmt die verschiedenen dogmatischen Lehrsätze und führt sie zurück auf gewisse fundamentale Prinzipien. Auf diese Weise wird eine innerlich kohärente Gestalt dogmatischer Wahrheiten begründet” (cursiva mía).

parece más inmediato o, incluso, evidente es algo que he puesto de relieve en más de una oportunidad en el curso de mi trabajo sobre la muerte de 1999 (34). Sin embargo, esta influencia heideggeriana es posterior y se asienta sobre aquella perspectiva dominante, i.e. la superación de la neoescolástica, y no a la inversa. Conforme al texto ya citado: “De Maréchal, pues, vine a Heidegger y ese cuño de Maréchal no fue superado por Heidegger” (35).

En una entrevista en la cadena estatal de televisión austríaca, en 1980, se expresó de la siguiente manera:

Estuve dos años en seminarios con Heidegger y, como todo estudiante, trabajé y algunas veces debí hacer los protocolos, como Heidegger los llamaba, de las últimas sesiones de seminarios; después, temblando, leerlos y uno era feliz si el gran maestro lo alababa. En ese contexto quisiera distinguir algo: primero, me dediqué a los contenidos teológicos sobre el purgatorio o sobre la esencia de los sacramentos o sobre la santísima Trinidad, etc., por tanto, traté asuntos, de los cuales uno no podía extraer mucho material de Heidegger, *en cuanto al contenido*. Y diría, lo segundo, que la verdadera filosofía de Heidegger de 1934-1936 fue algo completamente distinto a la del Heidegger posterior. Este Heidegger, que yo recibí, fue el Heidegger de *Ser y tiempo*, el Heidegger del Kampfruf, quizás todavía el de la metafísica. Ese fue un Heidegger del que yo aprendí un poco a pensar; de ello estoy muy agradecido. Seguramente no hay en mi teología, hasta donde ella es filosófica, un influjo sistemático, *en cuanto al contenido*, de Heidegger, sino el querer y poder pensar peculiar, que Heidegger propiamente comunicaba. Entonces estudié hasta un grado determinado aquello que se designa de una manera muy vaga y general filosofía existencial y teología existencial, lo que en un sentido estricto no tiene necesariamente mucho que ver con Heidegger. Diría que Martin Heidegger fue el único profesor por el que tuve el respeto que un alumno tiene de un gran maestro. Esto tiene poco que ver con las cuestiones y afirmaciones singulares de su teología y, por lo tanto, diría que mi filosofía, menos aún mi teología, tiene poco que ver con Heidegger, a pesar de que estoy realmente agradecido de corazón a él. Más tarde tuve muy poca relación con él; lo encontré una vez en Innsbruck, tomamos un café juntos, fuera de eso, tuvimos poca relación posteriormente, como sí la tuvieron mis compañeros de orden Johann Baptist Lotz y Gerd Haeffner, de quien Heidegger dijo, que él era uno de los pocos que lo había comprendido realmente (36).

A la pregunta por la impresión que le causó Heidegger, ya con casi setenta años, cuando se encontraron en 1957 en Innsbruck, Rahner responde en 1984:

(34) Cf. por ej., el preguntar como punto de partida (§ 2.2.), las nociones de Vorgriff (§ 2.3.a.), Worauffhin (§ 2.3.b.), la nada (§ 2.3.b.), trascendental-categorial (§ 2.3.c.), existencial (§ 4.3.b.), historicidad-temporalidad (§ 5.3.b.) la muerte como la posibilidad del Dasein (§ 9.1.), “Sein zum Tode” y su presencia a lo largo de toda la existencia (§ 9.5.), el carácter velado (§ 10.4.), el significado y la función de la angustia (§ 10.8.), etc.

(35) *Im Gespräch* 2, 50.

(36) *Im Gespräch*, Bd. 2: 1978-1982, München 1983, 150-152 (cursivas mías).

Del punto de vista de su filosofía, al menos según su propio juicio, Heidegger había cambiado extraordinariamente. El Heidegger de los últimos años, el que interpretaba a Nietzsche o publicaba estudios semejantes, era completamente diverso, como él mismo decía. Honestamente, debo confesar que cuando me dediqué a la teología y presté atención solo a mi trabajo específico, no me interesé más así intensamente de Heidegger. Por tanto, no puedo dar un juicio preciso sobre su famoso giro (37).

Esta opinión sobre el “desconocimiento” del Heidegger después del “giro” es compartida por importantes colegas e intérpretes de Rahner: E. Coreth, O. Muck y K. Lehmann, por ejemplo, reconocen que él no se interesó en el Heidegger posterior, no siguió las publicaciones, ni las leyó (38).

Respondiendo a la pregunta por el valor de la persona y de la obra de Heidegger, Rahner afirma en la misma entrevista de 1984:

Lo estimo decididamente como un gran filósofo. En otros países, como en Francia o en Estados Unidos a Heidegger se lo aprecia y estudia mucho más que entre nosotros, en Alemania. Naturalmente se puede distinguir el influjo que él ejercitaba sobre sus alumnos como mistagogo de la filosofía de la contribución aportada por él a la filosofía sistemática. En lo que a mí respecta, retengo como más importante la primera función. Enseñaba a leer los textos de una manera nueva, a detectar sentidos recónditos, a revelar vinculaciones entre los textos singulares y afirmaciones de un determinado filósofo que normalmente se escapan al pequeño burgués. Por otra parte, imprimió un fuerte desarrollo a la filosofía del ser que, pienso, puede tener y siempre tendrá una importancia fascinante para el teólogo católico, para el cual Dios es y permanecerá siempre el misterio indecible.

Si los positivistas de hoy, los lógicos anglosajones y otros, dicen que no se puede saber mucho sobre estas cosas, esto no implica, según mi opinión, que se rechace a Heidegger. Y si él no afrontó siempre directa y explícitamente la verdadera y propia cuestión de Dios, que por el contrario interesa al teólogo católico, por una parte, esto depende de su filosofía del ser, por otra, depende de su biografía personal en la cual no quiero adentrarme ahora. Por esto, quisiera decir: incluso si en su filosofía del ser Heidegger no ha tocado explícitamente el problema de Dios, esta filosofía, en mi opinión, tiene todavía su importancia para la teología católica (39).

A la pregunta por la influencia ejercida por Heidegger en su teología, responde:

Ante todo, tengo presente tanto yo como Lotz, y también Max Müller, Bernhard Welte, Gustav Siewerth y más tarde Emerich Coreth, Otto Muck y otros

(37) *La fatica di credere. Karl Rahner a colloquio con Meinold Krauss*, Paoline, Milano 1986, 47.

(38) Cf. E. Coreth, “Presupposti filosofici della teologia di Karl Rahner”, *La Civiltà Cattolica* 146 (1995) 27-40, 32; O. Muck, “Heidegger und Karl Rahner”, 269; K. Lehmann, “Philosophisches Denken im Werk Karl Rahners”, 20.

(39) *La fatica di credere*, 48.

filósofos en el ámbito de la Iglesia y del cristianismo, antes que de Martin Heidegger habíamos sido influenciados de aquel giro que el filósofo jesuita belga Joseph Maréchal había impreso en los años veinte a la filosofía cristiana tradicional, es decir, a la neoescolástica. Por tanto, ya “en nuestra casa” estábamos próximos al pensamiento de Heidegger. Por tanto es difícil decir en qué medida Heidegger influyó en nosotros y cómo tal influjo haya mudado posteriormente de manera rápida o haya retrocedido al nivel de una problemática filosófica más general, filosófico-trascendental. Como teólogo diría que de Heidegger no he podido recibir gran influjo en mi campo específico, porque sobre estos asuntos él no escribió ni siquiera una frase. Por el contrario, en cuando al modo de pensar, al coraje de poner en cuestión muchas cosas tradicionales consideradas obvias, en cuanto al esfuerzo de insertar en la teología cristiana de hoy también la filosofía moderna: aquí he tomado algo de Heidegger y de ello estaré siempre agradecido (40).

### 3. NOTAS Y APUNTES DE RAHNER EN SU BIENIO FILOSÓFICO EN FRIBURGO (1934-1936)

Para la información y el estudio más detallado de la relación entre Heidegger y Rahner se han abierto nuevas posibilidades en los últimos años. En 1996 se ha publicado el segundo volumen de las obras completas: *Karl Rahner. Sämtliche Werke. Band 2. Geist in Welt. Philosophische Schriften*, A. Raffelt (ed.), Solothurn-Düsseldorf-Freiburg i.Br. 1996. El editor ha sido colaborador de Rahner y desde hace varios años se desempeña como asistente científico en la Facultad de teología católica de la Universidad de Friburgo (Alemania) (41).

Al finalizar sus estudios de filosofía en 1927, Rahner fue destinado a desempeñarse como profesor de historia de la filosofía. Antes de asumir esta tarea debía previamente concretar el tiempo de ejercitación pastoral previsto por la orden jesuítica y luego sus estudios teológicos (que realizó entre 1929 y 1933 en Valkenburg, Holanda). Este segundo volumen contiene los textos correspondiente a esta fase de su vida: la que estuvo orientada a su docencia en filosofía y que, por diversas razones, nunca se concretaría. En 1936 Rahner deja Friburgo después de un bienio de estudios filosóficos y comienza a enseñar teología (el tratado *De gratia*) en Innsbruck.

El presente volumen está dividido en tres partes: (A) trabajos publicados de forma independiente; (B) recensiones de obras filosóficas; (C) materiales hasta ahora inéditos existentes en el archivo de Innsbruck y en el Deutsches Literaturarchiv, Marbach. El texto central de este tomo lo constituye, sin duda, *Geist in Welt*.

---

(40) *La fatica di credere*, 49. Además de los citados, cf. *Im Gespräch*, Bd. 2, 222-224; 231s.

(41) Raffelt tiene a su cargo también la página web perteneciente a la Universidad de Friburgo, donde se incluye un espacio dedicado a la biografía de Rahner, a los listados de la bibliografía primaria y secundaria (actualizados periódicamente), links de la “Karl Rahner Society” americana, el “Karl-Rahner-Archiv” de Innsbruck, etc. Cf. <http://www.ub.uni-freiburg.de/referate/04/>

Por primera vez se publican allí algunos textos, notas y apuntes, pertenecientes al tiempo de sus estudios en Friburgo (1934/36) que confirman la importancia que tuvo Heidegger para el desarrollo intelectual de Rahner. El volumen recoge apuntes de los seminarios ofrecidos por el filósofo en los cuales Rahner participó: dos semestres sobre la “Fenomenología del espíritu” de Hegel (semestre de invierno de 1934/35 y semestre de verano de 1935) y otro sobre “El concepto de mundo en Leibniz y el idealismo alemán” (semestre de invierno de 1935/36). La documentación existente prueba que Rahner obtuvo un conocimiento de la totalidad de la obra de Heidegger entonces publicada; un conocimiento más integral de lo que hasta hoy se suponía, afirma Raffelt (42). Esta constatación no invalida la afirmada más arriba: después de su estadía en Friburgo, Rahner no siguió de cerca el desarrollo posterior del pensamiento de Heidegger.

El tomo segundo publica también por primera vez los informes (Protokollen) de dos sesiones pertenecientes al seminario de Heidegger sobre Hegel. Este material, sumado a unos extractos de la obra “Fenomenología del espíritu” confeccionados por Rahner y existentes aún en el archivo de Innsbruck, fundamentan otra importante afirmación de Albert Raffelt: “Rahner ha estudiado detenidamente la obra de Hegel “Fenomenología del espíritu””, añadiendo más abajo: “que la lectura de Hegel hecha por Rahner tuvo consecuencias en él, no es algo desconocido para la investigación rahneriana” (XXIII) (43).

Otro informe (Protokoll) de un seminario sobre Husserl, dictado por Fritz Kaufmann (“Ejercicios sobre Husserl y el movimiento fenomenológico”, semestre de verano de 1935), que contiene una reproducción de textos de Husserl, si bien no puede ser considerado como una obra suya, refleja los múltiples intereses de Rahner y el conocimiento que él alcanzó de la filosofía alemana en aquel momento.

El volumen incluye también apuntes y/o esquemas de seis conferencias dictadas por Rahner: “La situación de la filosofía actual (Heidegger)”; “Metafísica tradicional y filosofía existencial”; “Antropología metafísica (1. Borrador)”; “Antropología metafísica (2. Borrador)”; “La comprensión del existir (ético) de la filosofía existencial”; “Ética filosófica existencial cotidiana y filosofía vulgar”; “El espacio de la teología. (1. Versión). El espacio de la revelación. (2. Versión)”. Se publican también apuntes de la lectura del libro *Was ist Methaphysik?* de Heidegger (44) y otras notas independientes más breves sobre diversos temas. Si el carácter breve y esquemático de estas notas dificulta análisis y conclusiones detalladas, ellas pueden ofrecer materiales que, situados en un contexto más amplio, resulten iluminadores.

(42) También participó en las siguientes clases y trabajos prácticos con Heidegger: “Hölderlin” (1934/35), “Introducción a la metafísica” (1935), “Preguntas fundamentales de la metafísica” (1935/36), “Schelling, Acerca de la esencia de la libertad humana” (1936), “Kant, Crítica del juicio” (1936). El profesor Martin Honecker ofreció las clases y seminarios siguientes: “La filosofía griega y sus efectos” (1934/35), “Colloquium sobre preguntas fundamentales de la ética” (1935), “Ejercicios en vinculación a Brentano” (1935/36), “Colloquium sobre los conceptos fundamentales de la filosofía actual” (1936).

(43) Cf. por ejemplo, el trabajo del teólogo argentino G. Zarazaga, *Trinidad y comunión. La teología trinitaria de K. Rahner y la pregunta por sus rasgos hegelianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1999.

4. “EL HEIDEGGER DE *SER Y TIEMPO*” SEGÚN RAHNER

En el año 1940 Rahner publicó en francés un artículo sobre Heidegger, *Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger* (45). Es el único dedicado completamente al filósofo alemán en toda la bibliografía rahneriana. Se ha publicado recientemente, por primera vez, en lengua alemana (con el texto francés en columnas paralelas) en el volumen segundo de las Obras completas de Rahner ya citado. El manuscrito original no ha sido conservado. Se trata de una breve introducción a la obra de Heidegger en sus primeros tiempos; representa un cuestionamiento crítico en orden a las consecuencias teológicas relevantes sobre cuestiones fundamentales, refleja al mismo tiempo la posición de Rahner frente a este proyecto y, también, la comprensión de algunos conceptos heideggerianos por parte del teólogo alemán. Thomas Sheehan destaca que “si se considera la dificultad del pensamiento de Heidegger, este breve ensayo es casi una joya de lucidez y buen sentido” (46).

El texto está dividido en seis partes. Luego de una breve introducción que reseña algunos datos biobibliográficos, Rahner describe la perspectiva desde la cual presentará lo que califica como “una mera introducción al sistema de pensamiento que se denomina como filosofía existencial”, que allí entiende como “la filosofía desarrollada por Martin Heidegger” (SW 2, 319). El artículo se limita, deliberadamente, a presentar dicho pensamiento, casi exclusivamente, a partir de la obra *Sein und Zeit*. En este sentido, parece solo parcialmente correcta la observación de Walter Stohrer: “para el modo de pensar rahneriano el corazón de la filosofía de Heidegger reside en la problemática del Dasein” (47). La segunda parte afronta lo que califica como el “concepto formal de la filosofía existencial” (SW 2, 331). Considera a Heidegger un metafísico que pregunta “por el ser como tal y en su totalidad” (SW 2, 323). Esta atención metafísica al ser como aspecto unificante, bajo el cual es posible comprender todo los objetos posibles, es llamada “ontología” y, en la medida en que busca la base universal de todo ser es “teología”. Todos los filósofos, desde Platón y Aristóteles, han construido, por tanto, una “onto-teología”. Lo propio de Heidegger, según Rahner, es proponer un nuevo punto de partida o fundamento. La tradición filosófica ha concebido el ser en términos de *logos* y, de allí, como correlativo al pensamiento o a la razón. Por eso la definición de *animal rationalis*. Rahner sostiene que Heidegger, de manera original, pregunta por la “cuestión del ser sin concebirlo de antemano como onto-*logía*” (SW 2, 328). Por esta razón Heidegger quiere regresar a los presocráticos. Rahner sostiene que esta investigación más fundamental sobre el ser asume la forma de un análisis trascendental. En este sentido, sitúa a Heidegger dentro de la tradición de la filosofía moderna. Una cuestión es puesta sobre el plano trascendental cuando se dirige a las “condiciones a

(44) Al respecto cf. en: C. Schickendantz, *Autotrascendencia radicalizada en extrema impotencia. La comprensión de la muerte en Karl Rahner*, Santiago de Chile 1999, § 10.8.

(45) “Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger”, *Recherches de science religieuse* 30 (1940) 152-171 (= *Karl Rahner. Sämtliche Werke. Band 2*, 319-346). Ha sido traducido al inglés, no al español.

(46) *Karl Rahner: The Philosophical Foundations*, Ohio University Press, Athens OH 1987, 105.

(47) Cf. *The Role of Martin Heidegger's Doctrine of Dasein in Karl Rahner's Metaphysics of Man*, Georgetown University, Washington 1967, 141.

priori, que posibilitan el conocimientos de un objeto” (SW 2, 325), es decir, cuando el sujeto mismo deviene objeto de investigación. En tanto el ser como tal no es accesible en uno u otro objeto ni adquirido en su estado puro, el único acceso a él es a través del hombre que, en tanto pregunta, debe poseer ya un conocimiento del ser. Rahner recuerda que el objetivo del trabajo heideggeriano no es establecer una antropología, sino la misma cuestión del ser: “Lo que Heidegger dice del hombre, está siempre y ante todo subordinado a la cuestión universal del ser” (SW 2, 324). De esta manera, Rahner está en condiciones de definir la filosofía de Heidegger: “la filosofía existencial en el sentido heideggeriano es el examen trascendental de lo que el hombre es, en tanto él se pone la pregunta del ser, un examen que rechaza la actitud inicial tradicional en esta materia –exclusivamente intelectual– y procura elaborar una respuesta a la cuestión del ser en general” (SW 2, 330). Por su parte, la ontología fundamental es descrita como “la analítica del hombre en su relación al ser” (SW 2, 329).

La tercera parte del artículo caracteriza la “analítica existencial del Dasein” (SW 2, 339) y, en primera instancia, describe lo que Heidegger comprende como el Dasein: es caracterizado por la trascendencia que orienta el hombre al ser y de lo cual se deriva la habilidad para autocomprenderse, para adoptar una actitud frente a sí mismo. La analítica existencial consiste en la determinación de las estructuras generales y formales propias del Dasein como ser humano, como “existencia”, como estado de “apertura”, trascendencia al ser. Estas estructuras se denominan existenciales. *Sein und Zeit* está dedicado casi completamente a explicar estas estructuras (48). El breve itinerario de Rahner se desarrolla en dos etapas: una descripción fenomenológica del Dasein como “ser-en-el-mundo” (49), con su triple aspecto como *Verstehen*, *Geworfenheit* y *Verfallenheit* recogidos en la unidad de un solo concepto: *Sorge*, “sollicitude”, en francés (SW 2, 333-336) y, la segunda, la “fase ontológica” (50), reduce esta primera a su sentido último como “ser-en-el-tiempo” (SW 2, 336-338). En este último contexto se tematizan la muerte como la más cierta

(48) “Existencial” es un término acuñado por M. Heidegger en su obra, *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>17</sup>1993, 12-13, etc., para distinguir la determinación específica del ser que es *Dasein* o existencia de las “categorías” de las cosas que no constituyen dicho *Dasein*. En, *Introduction*, 152-171, donde Rahner hace una exposición de este pensamiento atendiendo particularmente a *Sein und Zeit*, refleja el significado que él atribuye a “existencial” al aclarar el sentido del título en Heidegger, “Analytique existentielle du Dasein”. Afirma Rahner, *ibid.*, 161: “...il s’agit du problème des structures générales et formelles qui conviennent au Dasein comme mode d’être proprement humain...” (cursiva en original). Como pone de relieve N. Knoepf-fler, *Der Begriff “trans-zendental”*, *Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*, Innsbruck 1993, 62ss., Rahner modifica parcialmente el significado heideggeriano al considerarlo no fenomenológicamente, sino como un constitutivo a priori de la esencia del hombre; esencia entendida aquí por Rahner en sentido escolástico. Cf. “Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gadenordnung”, *Orientierung* 20 (1956) 8-11, 9: “Versteht man unter Existential eine dauernde, bleibende Verfasstheit einer endlichen Geistperson, die die Ermöglichung und ontologische Vorbestimmung eines personalen Handelns ist (das also, was in der freien Tat an der Person ins Spiel kommt),...”. Más abajo: “Existential ist es, weil es nicht (wie das Existentielle) der freien Tat der Person entstammt, sondern deren Voraussetzung ist”.

(49) Este aspecto tiene, a no dudarlo, una influencia importante en la descripción hecha por Rahner en *Geist in Welt*.

(50) Cf. W. J. Stohrer, *The Role of Martin Heidegger’s Doctrine of Dasein in Karl Rahner’s Metaphysics of Man*, 156.

posibilidad de la propia imposibilidad del Dasein, el “Sein-zum-Tode”, y los elementos de la “durée humaine”, “menschlichen Dauer”, futuro, presente y pasado, en relación a los tres aspectos de “Sorge”, como íntima estructura temporal del Dasein.

En la cuarta parte del artículo Rahner regresa a la cuestión original: la pregunta por el ser como tal y constata que *Sein und Zeit* no afronta directamente dicha cuestión, dejándola para un segundo volumen. El Dasein es un ser-para-la-muerte (“estar vuelto hacia la muerte” traduce Rivera), una proyección a partir del pasado y presente en dirección al futuro; dicha proyección es el verdadero acto del ser humano, “la posible consumación de su ser”. El modo original de esa proyección o captar/comprender anticipado no es un conocimiento teórico, sino una experiencia fundamental: la angustia. Esta es definida en *Was ist Methaphysik?* como el “estado fundamental del alma (État d’âme fondamental) revelador de la nada” (SW 2, 340). En ella el Dasein prevé su última posibilidad, la nada; toma conciencia de sí como consagrado a la nada. La permanente anticipación (Vorgriff) a la nada, que permite superar/exceder todo objeto particular, constituye su trascendencia, es decir, lo constituye al Dasein como capaz de poner-la-cuestión-del-ser-en-su-totalidad, originalmente en la experiencia fundamental del estado del alma (Grundstimmung), secundariamente en la reflexión intelectual. Esa trascendencia hacia la nada deviene, entonces, la primera y última condición expresa por el que el Dasein aparece como un ser a la luz del ser. Rahner entiende que Heidegger identifica el “puro ser” con la “pura nada”. En su movimiento más allá de todos los entes particulares no comprende o aferra lo infinito, sino la nada. “El *no* es más original, ‘anterior’ dice la edición francesa, que el *sí*” (SW 2, 341). Desde esta perspectiva, deduce Rahner, no hay lugar para el planteo del problema de un ser absoluto, infinito, perfecto, del problema de Dios. “La hipótesis de un Ser puro, positivamente superior como tal a toda finitud, no encuentra ningún punto de apoyo en tal ontología” (SW 2, 341). No obstante, advierte Rahner, Heidegger mismo ha negado que sus análisis digan algo a favor o en contra de la posibilidad de Dios. Escribe: “En *Vom Wesen des Grundes* sostiene que la interpretación del Dasein como ser-en-el-mundo no implica ninguna conclusión positiva o negativa relativa a un eventual ser-para-Dios”. (SW 2, 341).

La sexta parte del artículo, luego de una quinta dedicada a describir lo que Rahner llama “un breve panorama sobre la ética que corresponde a esta ontología fundamental” (SW 2, 343) (51), afronta finalmente la misma cuestión. La caracterización del Dasein, ganada con la analítica propuesta, culmina en el tema de la trascendencia hacia la nada: ser en el mundo, en el tiempo, finito, la trascendencia, soporte de su acción y de su pensamiento, tiene por horizonte último la Nada. La última opción de este sistema es “opción por Dios o por la Nada”; puede dar sentido al ateísmo más radical, o al sentido religioso más profundo. De esta manera Rahner sugiere que la última resolución de la filosofía de Heidegger desemboca en un ateísmo radical o en una conceptualización y actitud religiosas. El dilema reside en si la última palabra de esta antropología radica en la nada o si describe una apertura al infinito como el primer a priori de la trascendencia humana. En este último caso

---

(51) Sobre la ética de una filosofía existencial, cf. también los escuetos apuntes de Rahner, hasta ahora inéditos, publicados en *Karl Rahner. Sämtliche Werke. Band 2*, 449ss.



el análisis del Dasein, como ser mundano, histórico y temporal queda, estructuralmente, a la espera de una posible revelación, como la acontecida “en el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, del Verbo de Dios, entendido, contemplado, tocado por las manos de los hombres, Jesús de Nazaret” (SW 2, 345-346). Estas expresiones tienen una gran similitud con las frases finales del libro *Geist in Welt* (52).

Creo que es muy atinada la observación de Robert Mason: esta descripción es sorprendente porque sirve como una próxima y perfecta introducción a la filosofía de la religión que Rahner desarrolla en *Hörer des Wortes* (53). Esta semejanza entre la filosofía de la religión rahneriana y su proyección sobre el *posible* desarrollo de la filosofía del ser de Heidegger sugiere la importancia de este texto en orden a una delimitación de la diferencia entre estas filosofías. De hecho cuando Rahner responde a la pregunta por el horizonte de la trascendencia, tipifica tres posiciones: la de la *philosophia perennis* (a la cual adhiere), que se abre al ser en general sin limitaciones y de este modo incluye el ser absoluto de Dios, la de Kant, cuyo horizonte no sobrepasa la mirada sensible limitada al espacio y al tiempo, y la de Heidegger. Y escribe, en una frase transformada en la segunda edición de la obra preparada por J. Metz: “Heidegger dice: la trascendencia, que fundamenta la existencia del hombre, se dirige a la nada” (54). En *Hörer des Wortes* Rahner concreta una analítica existencial de tal forma que aparece como necesario la puesta en cuestión sobre el ser. Como Heidegger parece sostener que el hombre es capaz de provocar la cuestión acerca del ser, puesto que él ya tiene una precomprensión del ser como tal. Como Heidegger parece sostener que el ser del cual el hombre tiene una precomprensión es distinto, “diferente”, de los demás entes particulares. Pero, en oposición a Heidegger, tal como Rahner lo comprende a él, sostiene que el último sentido del ser no es la nada, sino más bien Dios, aferrado en el movimiento de toda afirmación o acto. Dios constituye no solo el objeto último, sino la misma condición de posibilidad. Desde esta perspectiva el hombre es, estructuralmente, el potencial oyente de una posible palabra de Dios en la historia. En este sentido parece correcta la observación de Mason: *Hörer des Wortes* puede ser interpretada como una refutación implícita del alegado nihilismo de Heidegger. Rahner piensa que, si Heidegger quisiera, podría avanzar en su pensamiento más allá de la ontología fundamental hacia la cuestión de Dios. Como anota Mason, esta interpretación presupone que la cuestión planteada por ambos está en los mismos términos (55). Dos afirmaciones parecen correctas en este contexto: por una parte, Rahner ve aquí su fundamental diferencia con Heidegger, i.e., la analítica existencial conduce a la afirmación de Dios como

(52) “Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin”, en *Karl Rahner. Sämtliche Werke. Band 2*, 5-300, 300 (original: Innsbruck 1939; München <sup>2</sup>1957).

(53) Cf. R. Masson, “Rahner and Heidegger: Being, Hearing, and God”, *The Thomist* 37 (1973) 455-488, 470.

(54) “Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie”, en *Karl Rahner. Sämtliche Werke. Band 4. Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, A. Raffelt (ed.), Solothurn-Düsseldorf-Freiburg i.Br. 1997, 98. El texto contiene las dos versiones, la de 1941, en la página de la izquierda y la revisada por Metz de 1963 en la página de la derecha.

(55) Cf. R. Masson, “Rahner and Heidegger: Being, Hearing, and God”, *The Thomist* 37 (1973) 455-488, 487.

primer a priori, en el cual se funda la trascendencia del hombre (56), por otra, el teólogo alemán ha malinterpretado manifiestamente la comprensión de la nada en Heidegger que, como es sabido, no significa la pura nada, ni un *nihil absolutum et negativum*. Este último dato, afirmado por múltiples autores (57), resulta sorprendente, en mi opinión, si se advierte que conforme a la publicación de apuntes de Rahner hasta ahora inéditos, él había realizado una detenida lectura de la obra, *Was ist Metaphysik?* (58). En Heidegger, la nada –lo simplemente otro respecto de todo ente, lo no-ente, el no del ente–, que se hace presente en la angustia, es el velo del ser: el ser experimentado desde el ente (59). Heidegger no sostiene que el Dasein trasciende (término aquí ambiguo) hacia la nada, sino más bien que trasciende hacia el ser como un no-ente, como diferente de los entes. En las obras después de la *Kehre* no será ya el Dasein que capta el Ser como diferentes de los seres, sino que el Dasein mismo es aferrado en el “evento” de la diferencia ontológica. Es esta diferencia la que abre al Dasein el mundo del Ser y de los seres.

Hasta qué punto *esta determinada lectura permanece activa en Rahner* en sus años posteriores puede constatarse al analizar reflexiones suyas sobre el tema de la angustia (60). Dicha temática no ocupa un lugar significativo en la teología de Rahner. El tratamiento más extenso corresponde al artículo publicado por primera vez en 1981 e incluido luego, en 1983, en el volumen decimoquinto de los *Schriften zur Theologie*, “Angst und christliches Vertrauen in theologischer Perspektive” (61). En relación a su tanatología, el tema está ausente en el artículo de 1949 (62), mientras que las consideraciones de los textos de 1958 y 1976 son sustancialmente idénticas (63). Las reflexiones en el artículo del *Lexikon für Theologie und Kirche* (*LThK*), aunque breves, son significativas (64). Dignas de mención son, igualmente, las alusiones en diversas entrevistas (65).

La distinción entre temor o miedo y angustia, introducida por Kierkegaard y central en Heidegger, está presente en un texto de 1965 publicado en el *LThK*, pero no es siempre subrayada por Rahner. En *Zur Theologie des Todes* y en el texto de *Mysterium Salutis* habla de “miedo de la muerte” (Todesfurcht) y “angustia de la muerte” (Todesangst) sin destacar sus diferencias. La distinción es claramente formulada en el artículo citado de 1981 y explicada en consonancia con su antropología metafísica. Temor es “una relación del sujeto consciente con un objeto singular,

(56) Cf. N. Knoepffler, *Der Begriff “trans-zendental”. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*, Innsbruck 1993, 56.

(57) Cf., además de los ya citados, S. McGrath, *God and the Being That We Are: Martin Heidegger’s Reading of Scholasticism*, University of Toronto, Ottawa 2002, 12-15.

(58) Cf. “Lektürenotizen zu Martin Heidegger: “Was ist Metaphysik?””, en: *KRSW* 2, 455-460. Rahner cita la tercera edición de 1931.

(59) Cf. N. Corona, *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, Buenos Aires 2002, 131.

(60) Cf. incluso muchos años después, sin citar expresamente a Heidegger, en *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i.Br. 1976, 44.

(61) Cf. “Angst und christliches Vertrauen in theologischer Perspektive”, en *Schriften zur Theologie XV*, Einsiedeln 1980, 267-279.

(62) “Zur Theologie des Todes”, *Synopsis* (Hamburg) 3 (1949) 87-112.

(63) Cf. *Zur Theologie des Todes*, Freiburg i.Br. 1958, 49-51; “Das christliche Sterben”, en *Mysterium Salutis V*, Einsiedeln 1976, 463-492, 487-488.

(64) Cf. “Tod”, en *Lexikon für Theologie und Kirche. X*, Freiburg i.Br. 2<sup>o</sup>1965, 225.

(65) Cf. por ejemplo, *Gespräch* 2, 77-78; *Glaube in winterlicher Zeit*, 127.

‘categorial’ presente al interior de la conciencia” (66). De allí la formulación: “temor categorial” y “angustia trascendental sin objeto” (67), “angustia a priori” (68), “angustia fundamental” (69), que se experimenta normalmente “en una síntesis con el temor” (70). “La angustia trascendental está dada en una síntesis con un objeto consciente singular del temor” (71).

El tratamiento en Rahner está influido decisivamente por el pensamiento de Heidegger. El texto de *LThK*, de 1965, teniendo como fondo el de 1940 en el cual Rahner expone su comprensión del tema en Heidegger (72), refleja claramente su dependencia del filósofo y el aspecto en el cual aquí se distancia. Escribe Rahner:

Precisamente en la presencIALIZACIÓN expresa y consciente de la muerte en la angustia natural de ella se pone de manifiesto que la vida misma apunta infinitamente por encima de la muerte. Pues en la angustia de la muerte aparece esta no solo (como en el mero temor a la muerte) como (eventualmente doloroso) hecho particular al “final” de la vida, sino más bien, como un hecho ante el cual el hombre es desatado de su adhesión a todo lo particular y es traído frente a la verdad: a saber, de que en la muerte la decisión fundamental del hombre frente a Dios, al mundo y a sí mismo, la cual ha sido tomada durante toda su vida, experimenta una definitividad, de la que espera signifique simultáneamente su consumación, pero permanece en la incertidumbre de si la alcanza (73).

Esta incertidumbre, en la explicación rahneriana, es debida a la actual constitución concupiscente actual que aquí no analizo (74). Además del genérico parentesco, tanto terminológico como de contenido, Rahner repite casi textualmente una

(66) “Angst und christliches Vertrauen in theologischer Perspektive”, 267.

(67) *Ibid.*, 268.

(68) *Ibid.*, 273, 277.

(69) *Ibid.*, 276.

(70) *Ibid.*, 269.

(71) *Ibid.*, 269. Rahner distingue entre una angustia fundamental del ser creado que se verifica en personas normales y otros fenómenos que requieren tratamiento psicoterapéutico. La relación entre ambas puede ser muy variada. La presencia de una no indica necesariamente la de la otra, etc. Cf. *ibid.*, 276-277.

(72) El Dasein es Sein zum Tode. El hombre no es el mismo más que proyectándose con su pasado y presente hacia la muerte. Esta actitud expresa el fondo de su naturaleza, como el acto en el cual comprende y preforma su propio devenir, la posible culminación de su ser. El modo original, primitivo de este saber anticipado no es un saber teórico bajo el signo del logos, sino una experiencia o estado del alma calificado de elemental, fundamental: la angustia, definida por Heidegger en *Was ist Metaphysik?* como estado fundamental del alma revelador de la nada. En ella el Dasein prevé su última posibilidad, la nada; toma conciencia de sí como consagrado a la nada, como empeñado ya en la nada. Por otra parte, es esta permanente anticipación sobre la nada que le permite sobrepasar todo objeto particular, que, en otros términos, constituye su trascendencia, i.e. lo constituye a él mismo, Dasein, capaz-de-poner-la-cuestión-del-ser-total, primitivamente en la experiencia fundamental del estado del alma, secundariamente en la reflexión intelectual. Esta trascendencia a la nada deviene así la condición expresa, primera y última por la que el Dasein aparece como un ser a la luz del ser.

(73) *Tod LThK*, 225. Repetido sin modificación en, “Tod”, en *Sacramentum Mundi IV*, Freiburg i.Br. 1969, 920-927, 925.

(74) Cf. C. Schickendantz, *Autotrascendencia radicalizada en extrema impotencia*, 140-144.

frase de Heidegger, quien afirma bajo forma de interrogación: en el estado fundamental de la angustia, el Dasein “es él traído ante la misma *nada*” (75). “La angustia revela la nada” (76). Esta, según el filósofo, en tanto horizonte de la trascendencia y lo completamente diverso a un ente, posibilita la revelación del ente como tal para el Dasein. Este no experimenta el ser como tal, pues la experiencia humana es siempre experiencia de un ente. Dicha nada se manifiesta en la situación fundamental de la angustia. A diferencia del temor que siempre tiene un determinado ente como objeto, la angustia tiene frente a sí el mismo ser-en-el-mundo o el horizonte de encuentro de todos los entes, que no es un ente sino la “nada”. En este sentido, en la angustia pierde significado todo ente intramundano. Ella revela al Dasein su radical falta de hogar entre los entes y coloca así su propio ser-en-el-mundo frente a la “nada”. Exactamente esto se produce mediante el “correr al encuentro de la muerte” o, según la traducción de Jorge Rivera, “un adelantarse hasta la muerte” o “estar vuelto de un modo propio hacia la muerte” (Vorlaufen in den Tod), pues el “correr al encuentro de” o “estar vuelto a” revela la muerte como la permanente y amenazante posibilidad de la imposibilidad de la existencia. De esta manera, la angustia pertenece esencialmente a la estructura del ser-para-la-muerte. “El ser para la muerte es esencialmente angustia” (77). Rahner, por su parte, escribe: mediante la angustia la muerte aparece como el suceso por el cual el hombre “...es traído ante la *verdad*” (78), i.e. su estar frente a Dios en una decisión definitiva oculta y concupiscente. Independientemente de su comprensión del concepto heideggeriano de “nada” (79), Rahner atribuye a la muerte, “presencializada” en la angustia, una función aproximada: “desata la adhesión a todo lo particular” y revela la situación histórica del hombre frente al “objeto” de la trascendencia, que no es la nada sino Dios.

## 5. LA NOCIÓN “*HEILIGES GEHEIMNIS*” DE RAHNER EN RELACIÓN A HEIDEGGER

La perspectiva rahneriana referida al Heidegger “posterior” y, en especial, al tema de Dios, puede delimitarse de la siguiente manera. Ante todo, parece oportuno tomar conciencia de una acertada observación de Laurence Paul Hemming: “La

(75) “Geschieht im Dasein des Menschen ein solches Gestimmtsein, in dem er vor das *Nichts* selbst gebracht wird?”, *Was ist Metaphysik?*, Bonn <sup>3</sup>1931, 15 (Frankfurt a.M. <sup>7</sup>1955, 27; cursiva mía). Los apuntes de Rahner de sus estudios con Heidegger en Friburgo recientemente publicados justifican el conocimiento de este texto, cf. *Lektürenotizen zu Martin Heidegger: “Was ist Metaphysik?”*, en: *KRSW* 2, 455-460. Rahner cita la tercera edición de 1931. Cf. análogamente, M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 308.

(76) M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 16. Rahner escribe en *Introduction*, 166: “L’Angoisse (Angst), défini dans *Was ist Metaphysik?*: *État d’âme fondamentale révélateur du néant*”.

(77) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 266. Cf. *ibid.*, 184-191.

(78) *Tod LThK*, 225: “...vor die *Wahrheit* gebracht wird”. (cursiva mía).

(79) Las referencias al concepto “nada” en “Angst und christliches Vertrauen in theologischer Perspektive”, 269, 278, parecen confirmar la malinterpretación del concepto heideggeriano comentado. Por otra parte, no parece secundario constatar en este contexto que, según lo ya afirmado de modo general, Rahner no siguió la reflexión posterior de Heidegger sobre la muerte, en la cual, no obstante, sería posible encontrar puntos de contacto. Cf. N. Corona, *Lectura de Heidegger*, 104ss.

comprensión de Dios de Heidegger, como *tal*, no es nunca una cuestión temática o sistemática para Rahner” (80). Esta afirmación corrobora lo expresado por el mismo Rahner en algunos de los textos citados cuando describe su vinculación con el filósofo. Por otra parte, unas frases extraídas de una *laudatio* dedicada a Heidegger, escritas en 1970, orientan bien en una perspectiva de trabajo que, si no refleja una dependencia “en cuanto al contenido”, como gusta repetir Rahner, indica un camino y sensibilidad comunes en un tema central en la obra del teólogo alemán. Refiriéndose a Heidegger, escribe Rahner:

Pero *una cosa* nos ha enseñado: que en todo y en cada cosa podemos y debemos buscar aquel *misterio indecible*, que *dispone* de nosotros, incluso si apenas lo podemos nombrar con palabras. Y esto también cuando Heidegger mismo en su obra, de una forma extraña para los teólogos, siempre deja de lado el *hablar* sobre eso, aquello de lo que el teólogo *debe* hablar (81).

Thomas Sheehan sugiere que esta afirmación representa un cambio de posición en relación a la interpretación del concepto de “nada” en Heidegger; más aún, según él, puede ser considerado como “una *retractatio* de su temprana lectura de Heidegger” (82). Cualquiera sea la opinión que merezca esta observación de Sheehan, las expresiones de Rahner dan sólido fundamento para una observación de K. Lehmann: la necesidad de explorar un fuerte punto de contacto entre Rahner y Heidegger, advierte Lehmann, entre las afirmaciones rahnerianas referidas a la teología del misterio (Schriften IV, 51-99) y la obra del filósofo, *Vom Wesen der Wahrheit* (1943, en su primera versión en 1934; una parte de estas reflexiones se encuentran en “Einführung in die Metaphysik”, publicado en 1953 casi sin modificaciones; en 1935 fueron presentadas en clase y allí escuchadas por Rahner). Es precisamente aquí donde Lehmann inserta la frase que titula mi contribución: “La historia exacta de esta recepción y diferenciación permanece todavía por escribir” (83). Por una parte, vale la pena advertir que, a diferencia de otras obras, temas y terminologías, no es posible verificar este “punto de contacto” en las notas y apuntes inéditos, pertenecientes al tiempo de sus estudios en Friburgo (1934/36), ya aludidos. Por otra, del análisis de la obra indicada de Heidegger y de los posteriores trabajos rahnerianos emerge el parentesco temático y terminológico

(80) L. P. Hemming, *Heidegger's Atheism. The Refusal of a Theological Voice*, University of Notre Dame, Notre Dame, IN 2002, 28.

(81) “Über Martin Heidegger”, en R. Wisser (ed.), *Martin Heidegger im Gespräch*, Freiburg i.Br. 1970, 48-50, 49: “...eine hat er uns doch gelehrt: daß wir in allem und jedem jenes *unsagbare Geheimnis* suchen können und sollen, das über uns *verfügt* - auch wenn wir es kaum mit Worten nennen können. Und dies auch dann, wenn Heidegger selbst in einer für den Theologen seltsamen Weise immer wieder die *Rede* darüber in seinem Werk ausspart, die der Theologe *sagen* muß”. No parece secundario constatar que el primer libro de Rahner, publicado en 1938, lleva el título *Worte ins Schweigen*.

(82) *Karl Rahner: The Philosophical Foundations*, 215.

(83) K. Lehmann, “Karl Rahner. Ein Porträt”, en K. Lehmann - A. Raffelt (eds.), *Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch*, Freiburg i.Br. 1979, 13<sup>n</sup>-53<sup>n</sup>, 32<sup>n</sup>. En mi opinión, la ausencia del estudio de esta relación que apunta Lehmann es de lamentar en el trabajo de A. De Luis Ferreras, *La cuestión de la incomprendibilidad de Dios en Karl Rahner*, Salamanca 1995.

(84). En dicho texto Heidegger deconstruye el concepto clásico de verdad, como *adequatio rei et intellectus*, mostrando que lo que hace posible la rectitud de un enunciado es el descubrimiento de un ente en su ser y, por tanto, que la verdad predicativa u óptica se basa en una precedente verdad antepredicativa u ontológica. La verdad es un descubrimiento y no una constitución. La relación de conformidad aludida solo es posible si, previamente a todo enunciado predicativo, un ente se nos ha hecho presente y patente en su ser. La verdad como conformidad (verdad óptica) se funda, como en su condición de posibilidad, en una realidad anterior que consiste en la patencia originaria del ente y en el comportamiento abierto del hombre hacia ella (verdad ontológica). Tal comportamiento, en tanto condición de posibilidad de la verdad como conformidad, posee, entonces, un derecho más original y primario que la misma conformidad para ser considerado como la esencia de la verdad. Y el fundamento de esa capacidad de abrirnos a las cosas, Heidegger lo encuentra en la libertad. De allí su afirmación, aparentemente extraña: “La esencia de la verdad... es la libertad”. Dicha libertad se entiende aquí, no como mero arbitrio, sino como la acción de retroceder ante las cosas, de mantener la lejanía ante el ente para que este pueda manifestarse en lo que es; es un dejar-ser (*sein-lassen*), noción básica del pensamiento heideggeriano; central es, también, la tensión entre encubrimiento y des-encubrimiento (85).

H. Vorgrimler, por su parte, ha puesto de relieve el impulso que representó Heidegger para la formulación del concepto rahneriano “die Verhülltheit des Todes”. Más aún, expresa Vorgrimler:

la consideración del misterio en Heidegger tuvo para Rahner, sin duda, un gran significado (todavía hoy no investigado exactamente). El “misterio absoluto” llegó a ser el concepto preferido por Rahner para hablar de Dios. De allí que para el teólogo Rahner morir es un caer (Hineinstürzen) en el misterio de Dios, no una caída en el misterio del ser como en el filósofo Heidegger (86).

Dejando de lado aquí el análisis sobre el carácter velado de la muerte, a que refiere Vorgrimler (87), me detengo en la noción clave de *Geheimnis*. El análisis de

(84) M. Heidegger, “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, Alianza, Madrid 2000, 151-171. (“Vom Wesen der Wahrheit (1930), en *Gesamtausgabe IX. Wegmarken (1919-1961)*, Hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1976 [<sup>2</sup>1996; <sup>3</sup>2004]).

(85) Cf. E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. III*, Barcelona 1990, 566-572.

(86) “Der Tod als Thema”, 25.

(88) El parentesco en algunas expresiones, ante todo, es innegable. Rahner escribe: “la muerte alberga (birgt) necesariamente en sí misma todos los misterios del hombre” (*Tod*, en *Sacramentum Mundi IV*, Freiburg i.Br. 1969, 920-927, 920). En Heidegger la muerte tiene, al respecto, una doble función de “ocultamiento” (Verbergen) y “desocultamiento” (Entbergen). En la muerte se oculta el ser de modo extremo en la medida en que allí solo indirectamente se revela, i.e. aparece en la forma de la nada; y la muerte, “el grito de la nada”, es la puerta al ser mediante la nada. Al mismo tiempo, la nada revelada en la muerte refiere la problematicidad del ente y, de este modo, lleva el ser mismo a su aparición. La muerte es la más alta y extrema concentración de “auto-albergue” del ser (des Sich-bergens), i.e. “auto-ocultamiento” (des Sich-verbergens) y “auto-desocultamiento” (des Sich-entbergens). Cf. análisis ulteriores sobre el parentesco Heidegger-Rahner en este punto concreto en C. Schickendantz, *Autotrascendencia radicalizada en extrema impotencia*, 335-339.

Rahner, en el único artículo propiamente dedicado al tema del misterio (88), tiene como punto de partida, por una parte, la noción de *ratio*, concibiendo la unidad de las potencias, conocimiento y amor, en una perichóresis (89), por otra, la misma noción de espíritu, esto es, de *Vorgriff* (anticipación) (90), trascendencia hacia el ser absoluto que, en tanto horizonte, es condición de posibilidad de todo acto de conocimiento categorial, en el cual aquel es cosabido (experimentado), pero no como un objeto entre otros de dicho conocimiento concreto. Este punto de partida debe ser también valorado para percibir la distancia entre Heidegger y Rahner, más allá de cualquier semejanza que pueda encontrarse en el desarrollo de esta temática o en posibles intereses comunes. En este sentido, tiene razón M. Cabada-Castro cuando afirma que el lugar filosófico de la cuestión de Dios en Rahner se sitúa en la dimensión trascendental del sujeto que constituye el fundamento último de toda actividad en el conocimiento y en el amor en el hombre (91). Esto permite concebir a Dios como el incomprensible, el misterio absoluto. El rodeo que Rahner recorre para nombrar al horizonte de la trascendencia, como *Woraufhin* y no como “Dios” inmediatamente, deja a la luz una preocupación central del autor: evitar la mala interpretación de que se habla de Dios tal como él es expresado, conocido y comprendido en una conceptualización objetivante (92). Dicho horizonte de la trascendencia está siempre presente como lo indenumerado (no puede denominarse, objetivándolo y delimitándolo como un objeto entre otros), el indelimitable (porque el horizonte no puede estar dado en el horizonte mismo) y el absolutamente indisponible (porque no admite que se disponga sobre él; el hombre es el puesto y dispuesto). Pero no se experimenta en sí mismo, sino que se actualiza solo como condición de posibilidad de una experiencia categorial, y jamás sin ella. Nunca puede ser aprehendido directamente. Es misterio, en tanto no puede ser abarcado y así determinado por algo todavía más amplio y, en tanto es el horizonte no solo del conocimiento sino también de la libertad (la otra cara de una trascendencia espiritual), hemos de tener en cuenta el carácter de un amante hacia dónde (*Woraufhin*) y desde dónde (*Wovonher*) de esta trascendencia. Por esto Rahner habla del misterio *sagrado o santo*. Mediante estas dos palabras, el misterio sagrado, entendidas como una unidad y guardando una diferencia interna, queda expresada la trascendentalidad del conocimiento y de la libertad, del amor. De este modo, “misterio sagrado” no trae de otra parte un concepto y lo aplica desde fuera a este hacia dónde, sino que lo toma del “objeto” originario de la experiencia trascendental (93).

(88) “Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie”, en id., *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln 1960, 51-99. Además de los breves artículos en el *Lexikon für Theologie und Kirche* y en *Sacramentum Mundi*.

(89) Cf. más detalladamente sobre la “perichóresis” de conocimiento y amor en Rahner, C. Schickendantz, *Autotranscendencia radicalizada en extrema impotencia*, 106-109.

(90) Cf. el excursus final.

(91) Cf. “Ort und Bedeutung des philosophischen Gottesbegriffes im Denken Karl Rahners”, en H. Vorgrimler (ed.), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg i.Br. 1979, 160-175.

(92) Es muy significativo, en este sentido, que el análisis de Dios en el *Curso fundamental* se inicie, precisamente, con el tratamiento sobre la “palabra ‘Dios’”, a raíz de esta preocupación. Cf. *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona 1979, 66ss.

(93) Cf. *Curso fundamental sobre la fe*, 81ss. que reproduce, en buena medida, el artículo citado de 1960 sobre el misterio.

¿Dónde se concreta ese “saber” o experiencia de Dios, del misterio? Respuesta: en las experiencias cotidianas de la vida. Una mística, por tanto, no elitista, sino propia de todo hombre. Rahner indica en este contexto los dos clásicos caminos: la *via eminentiae* y la *via negationis*. Por una parte, las experiencias positivas tales como el bien, la belleza, el amor, el perdón, etc., por otra, los acontecimientos negativos como la soledad, el sufrimiento, el fracaso, el abandono, la muerte, etc. Son correctas las observaciones de Vorgrimler: por una parte, en Rahner predomina el camino negativo, por otra (94), el teólogo alemán le da al horizonte infinito de nuestra trascendencia nombres que son propios o familiares a la mística, “la noche”, “el mar sin frontera del misterio sin nombre”, etc. (95).

En este contexto temático Cabada-Castro advierte lo que llama “un interesante desarrollo”, “un cambio de acento” en el itinerario rahneriano: de una concepción inicial del conocimiento más dinámica, subjetiva (en la línea de Maréchal) hasta una concepción más tardía (que se aproxima más a Heidegger) en la cual la dinámica del espíritu es vista desde el ser como fundamento y causa del acto de conocimiento (96). Según esta interpretación, Rahner destaca más en sus primeras obras la espontaneidad y el movimiento dinámico del espíritu, posteriormente, subraya mejor que dicho movimiento es fundamentado y sostenido por el horizonte de la trascendencia; el hombre es así, no tanto el que capta, sino el captado, no tanto el que dispone, sino el dispuesto, no el que domina, sino el dominado, etc. (97). El autor advierte este cambio de perspectiva en el artículo sobre la hominización (98), donde, precisamente, el *Worauhin* no aparece solo como fin-término, sino como impulso y fuerza motriz. Esta parábola madura, a juicio de Cabada-Castro, en el *Grundkurs des Glaubens*, donde, sintomáticamente, se habla más explícita y reiteradamente, como caracterización filosófica de Dios, no solo de *Worauhin* (hacia dónde), sino también

- 
- (94) En este contexto debe situarse también la importancia otorgada por Rahner al silencio. “Una palabra clave de la experiencia de Dios, de la comprensión de Dios en Rahner: el misterio calla, y habla precisamente en tanto calla. La respuesta del hombre: *Worte ins Schweigen*, tal el título de una recolección de oraciones de Rahner, aparecidas antes de la Segunda Guerra Mundial”. Más precisamente, se trata del primer libro de Rahner, publicado en 1938. Cf. H. Vorgrimler, “Gott als “absolutes Geheimnis”. Kritik eines vergegentändlichenden Gottdenkens”, en [www.kath.de/akademie/rahner/vortrag/vorgrimler-absolut.htm](http://www.kath.de/akademie/rahner/vortrag/vorgrimler-absolut.htm) Cf. sobre el tema en Heidegger, el muy ilustrativo texto de J. Rivera, “El silencio originario en el pensar de Heidegger”, en <http://red.heidegger.googlepages.com/elsilenciooriginarioenelpensardeHeid.pdf> y, también, A. Rocha de la Torre, “Más allá de las palabras. El lenguaje en la filosofía de Heidegger”, *Revista de Filosofía* 23 (2005) 5-27.
- (95) Cf. “Gott als “absolutes Geheimnis”. Vorgrimler cita aquí de Rahner, “Erfahrung des Geistes”, en *Schriften zur Theologie XIII*, Einsiedeln 1978, 226-251, 235. Cf. también el temprano texto de Rahner, “La doctrine des “sens spiri-tuels” au Moyen-Age. En particulier chez Saint Bonaventurere”, *Revue d’ascétique et de mystique* 14 (1933) 263-299, 287.
- (96) N. Schwerdtfeger, *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der “anonymen Christen”*, Freiburg i.Br. 1982, 348 nota 4, coincide con Cabada-Castro en que Rahner subraya de manera creciente la “apertura receptiva” del espíritu al ser. Sin embargo, no coincide con la fijación temporal de este “cambio” o “profundización”. A su juicio, esta perspectiva ya es clara en *Worte ins Schweigen*, Innsbruck 1938 y *Hörer des Wortes*, donde Rahner tematiza la relación del hombre con Dios.
- (97) Cf. más detalladamente sobre el “ser dispuesto”, C. Schickendantz, *Autotrascendencia radicalizada en extrema impotencia*, 128-130.
- (98) Cf. “Die Hominisation als theologische Frage”, en P. Overhage - K. Rahner, *Das Problem der Hominisation*, Freiburg i.Br. 1961, 13-90.



de *Wovonher* (de dónde); es la trascendencia que abre y posibilita la trascendencia del hombre, lo más íntimo y “constitutivo” de ella. Desde esta perspectiva, se trataría de una profundización de las condiciones de posibilidad del conocimiento y libertad humanos.

J. M. Ashley propone, por su parte, otro desarrollo en el itinerario de Rahner: la experiencia o conciencia de la presencia de Dios es cada vez más claramente una experiencia de su ausencia. “La “ausencia” o el “silencio” de Dios, proclamado en voz alta por ateos y teólogos de la muerte de Dios, es para el Rahner tardío la más potente forma de presencia” (99).

Ahora bien, cualquiera sea la posición que se adopte frente a estos últimos análisis, cierto es que la doctrina del misterio de Rahner es una respuesta, por una parte, a una determinada lectura de la realidad sociocultural (vivimos en una época en la que Dios ya no es una realidad culturalmente “evidente”), por otra parte, a una constatación de la predicación de la Iglesia (un discurso caracterizado por el “optimismo” que no valora suficientemente ese contexto y cree tener respuestas a todas las preguntas). “Justamente la *Gotteslehre* rahneriana ha querido articular esa ausencia y otredad de Dios en su incomprendibilidad, como tangible expresión suya, a fin de que el hombre actual no interprete confundido la presencia realmente misteriosa de Dios como mera ausencia” (100).

Para concluir. Sin desconocer las diferencias fundamentales entre ambos, hay evidentemente un paralelo entre las preocupaciones e intereses de Heidegger y los de la llamada teología negativa (101), perspectiva esta en la cual hay que inscribir decididamente a Rahner (102). No hay duda en que las reflexiones heideggerianas presentan un análisis profundo de la experiencia moderna de la ausencia de Dios, basada más en la convicción de su irrelevancia que en su trascendencia, y que puede ofrecer el espacio para una reflexión teológica de cara a dicha ausencia. De modo análogo, puede hablarse de un paralelo con las preocupaciones de Rahner al tratar el tema de Dios. Si bien Rahner disiente sobre la lectura fundamental que Heidegger hace de la tradición metafísica occidental (103), muestra, de manera semejante a

(99) *Interruptions. Mysticism, Politics, and Theology in the Work of Johann Baptist Metz*, Notre Dame 2002, 183. Ashley aduce como ejemplo aquí expresiones del famoso texto rahneriano de Ignacio dirigido a un jesuita joven, cuyo original es de 1978. Cf. “Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute”, en *Schriften zur Theologie XV*, Einsiedeln 1983, 373-408, 374, 377, 380.

(100) A. De Luis Ferreras, *La cuestión de la incomprendibilidad de Dios en Karl Rahner*, 360.

(101) Cf. D. Law, “Negative Theology in Heidegger’s *Beiträge zur Philosophie*”, *International Journal for Philosophy of Religion* 48 (2000) 139-156, 143ss., 150-152. Es interesante constatar que en los escuetos apuntes de una conferencia que lleva el título de “Metaphysische Anthropologie”, Rahner escriba: “Heidegger: säkularistische theologia negativa”. Cf. “Sechs Vorträge”, en *KRSW* 2, 438-455, 446.

(102) Cf. H. Vorgrimler, “Gott als “absolutes Geheimnis””: “Mir scheint, Karl Rahners Gottesdenken stellt eine eigene, ursprüngliche, unverwechselbare Gestalt der negativen Theologie dar, in einer gleichsam potenzierten Negativität der negativen Erfahrung Gott zu finden im Land der Vergeblichkeit, der ganz und gar unverzichtbaren, notwendigen Vergeblichkeit”. Según A. De Luis Ferreras, *La cuestión de la incomprendibilidad de Dios en Karl Rahner*, 358, Rahner “representa en la historia del pensamiento cristiano el último gran exponente de la *teología apofática*”. Cf. igualmente, H. Vorgrimler, “Zur bleibenden Aktualität Karl Rahners”, *Theologische Revue* 100 (2004) 91-100, 96; J. M. Ashley, *Interruptions. Mysticism, Politics, and Theology in the Work of Johann Baptist Metz*, 178ss.

(103) Cf. *Im Gespräch*, Bd. 2: 1978-1982, 231.

otros teólogos contemporáneos (104), haber tomado en serio la crítica a la metafísica con sus tendencias calculadoras y objetivantes. Pero ¿es la lectura de Heidegger la que conduce a la afirmación del “Dios siempre mayor” de Rahner (105), a la aseveración de que el atributo de la incomprendibilidad no es uno más entre los atributos de Dios sino lo más radicalmente suyo (106), a la conclusión que la caracterización más acertada del fundamento y horizonte de nuestra existencia a quien llamamos Dios es la de el innumerable, el indelimitable, el indisponible, finalmente, el misterio santo y que, conforme a dicha caracterización, la teología es concebida como “una iniciación a la experiencia del misterio” (107)?

En su última conferencia pública, febrero de 1984, al narrar las “experiencias de un teólogo católico”, Rahner expresó, como la primera de ellas, lo siguiente:

La primera experiencia de la que quiero hablar es la experiencia de que todas las afirmaciones teológicas, si bien en modo y grado diversos, son afirmaciones analógicas. (...) El Concilio Lateranense cuarto declaró expresamente que desde la perspectiva de este mundo, es decir, desde cualquier punto de partida concebible del conocimiento, nada substancial respecto de la naturaleza positiva de Dios puede afirmarse sin observar, al mismo tiempo, una radical inadecuación de esas afirmaciones positivas con la misma realidad mentada. Y, sin embargo, una y otra vez olvidamos esto en el ejercicio práctico de la teología. Hablamos de Dios, de su existencia, de su personalidad, sobre las tres personas divinas; hablamos de su libertad, de su voluntad vinculante para nosotros, y así sucesivamente. Por supuesto, debemos proceder de esta manera; no podemos simplemente quedarnos callados sobre Dios, porque esto solo se puede, realmente se puede, cuando primero se ha hablado. Pero en ese discurso la mayoría de las veces olvidamos que tal afirmación positiva puede ser en cierta medida legítimamente afirmada de Dios solo si es negada simultáneamente, si resistimos la escalofriante fluctuación entre la afirmación y la negación como el único término real y fijo de nuestro conocimiento, y así dejamos caer nuestras afirmaciones teológicas en la silenciosa incomprendibilidad de Dios mismo. Nuestras afirmaciones teóricas comparten nuestro mismo destino existencial, a saber, ese abandono de nosotros mismos, amoroso y confiado a la insondable disposición de Dios, al juicio misericordioso de Dios y a su sagrada incomprendibilidad. Creo, espero que ningún teólogo discutirá seriamente lo recién dicho. Pero, al mismo tiempo, cuán a menudo para nosotros los teólogos esta es una proposición particular y formal dicha *también* en alguna parte de nues-

(104) Cf. por ej., W. Kasper, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 21986, 75ss.; A. Godzieba, “Ontotheology to Excess: Imagining God without Being”, *Theological Studies* 56 (1995) 3-20; B. Forte, *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, Brescia 21998, 131-143; etc.

(105) “Vom Offensein für den je größeren Gott”, en *Schriften zur Theologie VII. Zur Theologie des geistlichen Lebens*, Einsiedeln 1966, 32-53.

(106) “Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes”, en *Schriften zur Theologie XIII. Gott und Offenbarung*, Einsiedeln 1978, 111-128, 116. Cf. el ya citado texto de A. De Luis Ferreras.

(107) “Significado actual de Santo Tomás de Aquino”, A. Vargas-Machuca (ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*, Madrid 1975, 35-38, 38.

tra teología (es simplemente mencionada en alguna parte de nuestra teología junto a otras cosas). Este sobreentendido teológico difícilmente constituye una fuerza vital que impregne radical e inexorablemente nuestra entera teología, en todas sus afirmaciones. Cuán a menudo nuestros pronunciamientos desde nuestras cátedras o púlpitos y desde los sagrados dicasterios de la Iglesia suenan de tal manera que no se advierte claramente que están llenos del temor de la profunda modestia creatural, que sabe cómo uno puede hablar apropiadamente de Dios, que sabe que todo discurso solo puede ser el momento final antes del silencio bendito, que llena los cielos con la visión clara de Dios, cara a cara. Por cierto no podemos siempre añadir expresamente a cada proposición teológica: ha sido pensada solo analógicamente, y advertir que existe, de hecho, una mayor semejanza que la semejanza expresada explícitamente. Aún así, debería ser reconocido más claramente en la teología que, en las afirmaciones particulares, no siempre hemos olvidado lo que, en alguna parte y de modo general y abstracto, se ha afirmado sobre el carácter analógico de todos los conceptos teológicos. Si este principio teológico básico, este axioma teológico fundamental, fuera puesto en práctica radicalmente, entonces al oyente de esas afirmaciones teológicas le resultaría claro que las inmensas dimensiones de las realidades divinas y creadas no están satisfechas por tales afirmaciones, sino que permanecen silenciosamente vacías (108).

Que esta perspectiva impregna la teología de Rahner puede corroborarse también por un testimonio privilegiado. Al repasar estaciones de su biografía, escribe J. B. Metz:

Hasta qué punto mi teología está marcada por todo esto (memoria *passionis*, la teodicea, el grito como sentido originario del lenguaje) puede verse, finalmente, por el hecho de que a mi único maestro, Karl Rahner, que nunca habló él mismo de teodicea y de teología negativa, yo lo interpreté desde esta perspectiva, porque en este mi discurso sobre Dios no quise ir sin su compañía. “Nunca Karl Rahner –escribí en 1984, al año de su muerte– nos presentó el cristianismo como la buena conciencia de una burguesía avanzada, ni como una especie de religión-patria burguesa de la que ha desaparecido la esperanza amenazada de muerte o el anhelo vulnerable y recalcitrante... En toda su existencia estuvo presente este anhelo que yo nunca consideré sentimental sino, más bien, como un lamento sordo de la criatura, como un grito callado en busca de luz ante el rostro oscuro de Dios” (109).

(108) “Experiencias de un teólogo católico”, *Proyecto 42* (2002) 7-20, 8-9.

(109) “‘Como he cambiado yo mismo’. Repaso biográfico”, en id., *Dios y tiempo. Nueva teología política*, Madrid 2002, 235-240, 239s.

## RESUMEN

El presente artículo ofrece, por una parte, un panorama genético-sistemático del conjunto de la obra de Johann Baptist Metz, por otra, brinda, mediante una mirada lo más atenta posible a gran parte de su bibliografía personal y a algunos de los principales trabajos internacionales hoy existentes sobre el teólogo alemán, claves de lectura a partir del tratamiento de los principales conceptos del autor. El artículo concluye con un breve análisis de sus innegables logros y méritos y, especialmente, de sus múltiples limitaciones y preguntas abiertas, en particular las referidas a su cristología.

**Palabras clave:** Dios, Misterio, Geheimnis, Teología negativa.

## ABSTRACT

The present article offers, on the one hand, a generic-systematic panorama of the entire work of Johann Baptist Metz, and on the other hand, by means of the most attentive overview possible of a great part of his personal bibliography and some of this German theologian's main, existing international works today, offers us reading keys that begin with a treatment of the principal concepts of the author. The article concludes with a brief analysis of his undeniable achievements and merits, as well as, especially, his many limitations and open questions, in particular those referring to his Christology.

**Key words:** God, Mystery, Geheimnis, Negative Theology.

