

SANTIAGO ARZUBIALDE, S.J. *

LA EXPERIENCIA TRASCENDENTAL DE DIOS EN LA OBRA DE K. RAHNER

Fecha de recepción: febrero 2005.

Fecha de aceptación y versión final: marzo 2005.

RESUMEN: Este artículo estudia los aciertos y los límites de la interpretación rahneriana de la experiencia trascendental. En una primera parte, describe la visión unitaria y genial que Rahner tiene de Dios como Misterio e infinitud hacia el que el ser humano está constitutivamente abierto, radicando así la antropología en la cristología. En segundo lugar, se reflexiona sobre el reduccionismo que supone considerar al ser humano sólo como pura trascendentalidad o la iniciativa de Dios sólo como dato categorial respecto a esta trascendentalidad.

PALABRAS CLAVE: Karl Rahner, antropología, dogmática, teología, Trinidad, experiencia.

Karl Rahner's interpretation of transcendental experience

ABSTRACT: This article studies the merits and the limits of Karl Rahner's interpretation of transcendental experience. Firstly, Rahner's coherent and brilliant theology conceives God as a Mystery and the infinity towards which human beings are intrinsically open. This vision roots Anthropology in Christology. Secondly, there

* Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas de Madrid;
sarzubialde@teo.upco.es

is an explanation of the reductionism which consists of conceiving human beings only as pure transcendentality and God's initiative only as a categorical datum compared to that transcendentality.

KEY WORDS: Karl Rahner, anthropology, dogmatics, theology, Holy Trinity, experience.

INTRODUCCIÓN

El debate acerca del concepto de experiencia de Dios en la actualidad debemos situarlo en el contexto tanto «creacional-antropológico» (*metafísico*) como en el «histórico-salvífico» (o *dialógico*) en el que Dios, objetivamente, tomando la iniciativa, sale al paso y da origen a la alianza de comunión (AT). Porque el conjunto de la experiencia humana está formado por ambas cosas a la vez. Es *receptividad de la lógica del amor* que, viniendo de fuera (lo objetivo), capacita al ser humano para el *encuentro*, dando origen en él al ser personal; y es además *dinamismo trascendental* (lo subjetivo) que emplaza al espíritu humano de manera permanente entre la finitud y la Infinitud. De donde se sigue que la experiencia religiosa no puede ser considerada como un sobreañadido a la experiencia *antropológica* en cuanto tal, y que además, por su misma naturaleza, aun cuando acontezca en lo objetivo concreto e histórico, sólo puede ser *apofática* o experiencia de la Infinitud adorable, de la inefabilidad cegadora de Dios, de la que sólo podemos afirmar su inabarcabilidad. Y eso tanto en un caso como en otro: bien sea su contenido el amor interpersonal (la dimensión horizontal), o bien sea la toma de conciencia del dinamismo cognitivo de la mente humana y de la libertad, abiertas constitutivamente a la infinitud que lo posibilita y embarga (la dimensión vertical). Luego esto quiere decir que el debate actual sobre la experiencia religiosa debe ser ubicado siempre en la relación «finitud e infinitud» que alberga y constituye al ser humano tanto desde el punto de vista creacional como histórico.

A esta primera advertencia debemos añadir que la figura de K. Rahner se sitúa decididamente en la estela de la gran *metafísica trascendental*, propia de los Padres griegos que él recibe a través de Santo Tomás de Aquino, según la cual el hombre sólo puede comprenderse a sí mismo a partir del doble polo hermenéutico: «de la capacidad de Dios de hacerse hombre (descendente o *encarnatoria*) y de la capacidad del ser humano de tener experiencia de la infinitud del misterio de Dios (la ascendente o *divinizadora*)», radicados ambos movimientos en el quicio del acontecimiento libre y gra-

tuito creacional por el que Dios está íntimamente presente y es absolutamente trascendente a la historia y al ser creado a la vez. De manera que la teología de Karl Rahner, hundiendo sus raíces en la teología patristica tradicional, parte *prioritariamente* de la metafísica del conocimiento finito de Santo Tomás, releída y reinterpretada ahora desde la perspectiva del tomismo trascendental de Maréchal, y no tanto del dato objetivo de la revelación o de la lógica del amor (la ontología trinitaria) propia del misterio pascual. Persigue con ello sentar las bases para que tanto el creyente como el no creyente puedan reflexionar correctamente acerca de su propia «experiencia originaria» de Dios, que, en opinión de Karl Rahner, coincide con la misma experiencia antropológica en cuanto tal, en la que convergen la antropología filosófica y la cristología trascendental a la vez.

De ahí que la interpretación de lo que él denomina *experiencia trascendental* venga a ser uno de los conceptos clave de todo su sistema. Para ello pretende situar el planteamiento de la cuestión en aquel «*primer nivel de reflexión*» en el que se da la *unidad en la diferencia entre originaria posesión de sí mismo y reflexión*. Debido a que en esta unidad más originaria entre realidad y el propio «estar-en-sí-mismo» (la *reflexio*), tiene lugar un *saber originario* (o experiencia originaria metafísica) que actúa a manera de presupuesto y condición de posibilidad de todo conocimiento concreto objetivo, incluida la historia categorial de la revelación¹.

No obstante, su objetivo final es de carácter *mistagógico*: Por una parte pretende *iniciar* o encaminar al hombre hacia el *misterio* en el que vive inmerso —misterio cuya incomprendibilidad aumenta cuanto más correctamente entendemos la infinitud del Ser divino—, y por otra *evitar* que dicha *incomprendibilidad*² sea considerada una cualidad más junto a otras y no como la «cualidad de las cualidades» del ser de Dios.

I. APERTURA FUNDAMENTAL DE LA FACULTAD COGNOSCITIVA Y TRASCENDENCIA

Para su análisis parte de la tesis de que el sujeto humano es fundamentalmente y de suyo la pura apertura para todo en absoluto, para el

¹ *Curso fundamental*, p.190.

² La *experiencia de la incomprendibilidad* de Dios es la consumación de la trascendentalidad del hombre dirigida hacia lo inabarcable (*Der Mensch*, p.122).

ser en general. Porque incluso en el caso (el polo subjetivo) en que el sujeto se conozca a sí mismo como finito, en tal acto está ya rebasando su propia finitud para situarse ante un *horizonte*, juntamente dado, *de amplitud infinita*³, desde el que le es posible interpretar la finitud como la limitación de lo infinito⁴.

Esto es lo que sucede en la experiencia de la apertura subjetiva ilimitada de todo sujeto. En tanto él se experimenta a sí mismo como condicionado y limitado por la experiencia sensible, de hecho va siempre más allá de esta experiencia sensible y se sitúa como *sujeto de una anticipación*, la cual no tiene límite interno alguno, pues incluso la sospecha de tal limitación situaría a esta anticipación misma por encima de la sospecha, ante lo ilimitado.

1. EL «DESDE DÓNDE» Y EL «HACIA DÓNDE» DE LA TRASCENDENTALIDAD⁵

Ahora bien, el movimiento de la trascendencia constitutiva del espíritu humano, según Rahner, *no* consiste en que el sujeto constituya el espacio infinito como «*hecho desde el sujeto*», sino que a la inversa, es el resultado de la previa *irradiación del horizonte infinito del ser* quien

³ De manera que la instancia natural pensante u «*horizonte trascendental e ilimitado del espíritu humano*» (desde el que se puede entender el significado de la divinidad) viene a ser un momento interno o condición de posibilidad de la misma revelación sobrenatural en cuanto libre y gratuita autocomunicación de Dios al ser humano. Cf. *Theos en el Nuevo Testamento*, ET I, 96-99.

⁴ *El conocimiento de la infinitud es siempre la base del conocimiento de lo finito*. Cf. *Geist*, p.191: «la afirmación de la limitación real de una realidad [*Seienden*] tiene como condición de sí misma la previa relación cognoscitiva [*Vorgriff*] con el ser [*esse*], en la que se afirma simultáneamente un ser absoluto [*esse absolutum*]». Este ser absoluto es en realidad el mismo infinito, que actúa como inevitable punto de referencia de la conciencia de la finitud, ya que también para Rahner, «el límite es experimentado como tal [...] en cuanto que es él experimentado como obstáculo de una tendencia cognoscitiva [*Ausgriffs*] a ir más allá de él». Cf. *Hörer*, p.77. Tomado de M. CABADA, *El Dios que da que pensar*, p.378.

⁵ *El desde donde y el hacia donde de la trascendentalidad*: «Rahner habla en este sentido de la *divinidad* como del “hacia dónde” (*Woraufhin*) o también —en la etapa más madura de su pensamiento— del “de-donde” (*Wovonher*) de la experiencia trascendental del hombre, expresiones ambas que no hacen referencia a un “objeto” entre los objetos, sino más bien al “‘horizonte’, condición de posibilidad del conocimiento objetual”, y al fundamento posibilitante de las experiencias antropológicas básicas de la voluntad y libertad». Cf. M. CABADA, *El Dios que da que pensar*, p.85.

se constituye en el fundamento de la dinamicidad de la propia «trascendentalidad» (el hacia dónde) que de por sí no conoce límite alguno. Pues dondequiera que el hombre se experimente a sí mismo en su trascendencia como el que pregunta, como el inquietado por esa irradiación del ser, como el expuesto a lo inefable, no puede entenderse como «sujeto» en el sentido de sujeto *absoluto*, sino solamente en el sentido de «receptor del ser» (el *de donde* que le constituye) y, a la postre, de agraciado.

A este respecto, «gracia» significa para K. Rahner tanto la «libertad del fundamento del ser» experimentada a través de la finitud y de la contingencia, como también lo que acostumbramos a denominar «gracia» en un sentido teológico más estricto.

Por tanto, lo que «soporta y abre» la *anticipación* del hombre en su amplitud absoluta de la trascendencia no puede ser la nada, el vacío completo.

Y debido a que la anticipación en cuanto mera pregunta no se explica a sí misma, es preciso entenderla como la *presencia previa* (el *desde dónde*) de aquello *hacia* lo que está abierto el hombre, a saber, el Ser simplemente. Pues en el orden concreto de la salvación no hay ninguna actualización de la esencia del hombre que no se halle en el plano de aquella finalización de su propia realización que tiende a la inmediatez de Dios⁶, la cual se llama «gracia» y en la cual viene dado a su vez un factor de auténtica revelación, si bien trascendental.

2. UNA EXPERIENCIA «MEDIADA» SIEMPRE POR LA REALIDAD

De modo que la reflexión rahneriana apunta a aquel conocimiento de Dios concreto, originario, trascendental, en medio de la constitución histórica del ser humano (lo que él denomina «*inmediatez mediada*») que,

⁶ *El existencial sobrenatural*: Damos el nombre de *gracia* a esta dirección de su existencia hacia la inmediatez de Dios, que es un existencial ineludible de la esencia entera del hombre, incluso cuando éste se cierra a dicho existencial en una negativa libre. El existencial sobrenatural de la ordenación de la persona espiritual al Dios de la vida eterna consiste en que el hombre real, histórico (todo hombre, incluso con anterioridad a la revelación histórica o «categorial»), dada la universal voluntad salvífica de la libre autocomunicación de Dios, está internamente estructurado o constituido de manera sobrenatural. Cf. *Schriften...* X, 73: El destino trascendental del hombre a la inmediatez de Dios es el *a priori* sobrenatural del que jamás podemos prescindir a la hora de pensar al ser humano.

bajo el modo «*de sí o de no*»⁷ de la libertad, acontece inevitablemente en el fondo de la existencia, incluso en la vida cotidiana del hombre.

No obstante, su atención no se centra en el conocimiento «*sensible*» o categorial de la multiplicidad de los datos inmediatos de tipo espacial y temporal que advienen tanto a la facultad cognoscitiva como a la libre disposición de la libertad, sino que se fija en la «totalidad del conocimiento espiritual» del hombre⁸, en el cual se da realmente la autoposición sabedora subjetiva, a saber, la *reditio completa*, o el retorno completo del sujeto sobre sí mismo⁹, en palabras de santo Tomás de Aquino.

Este conocimiento es a la vez natural y gratuito, cognoscitivo y marcado por la fe en la revelación, de modo que la distinción de sus elementos constituye una ocupación posterior de la filosofía y la teología; pero propiamente no implica un *suceso* de tipo reflejo por el que se alcance este conocimiento originario.

⁷ *Donde coinciden conocimiento y libertad*: De donde se deduce que el conocimiento de Dios, según K. Rahner, al estar inmerso en el ámbito concreto y existencial de la real autocomunicación de Dios al hombre, es a la vez natural y sobrenatural, e incluso podemos denominarlo *fe* por tratarse de un conocimiento y aceptación que está posibilitado por la libre autocomunicación de Dios dada en el acontecimiento creacional. Pero además, en cuanto el hombre por su trascendencia se halla en una apertura fundamental, está confiado a sí mismo, está entregado y encomendado a sí mismo no sólo *conociendo*, sino también *actuando*. En este «estar en sus propias manos» se experimenta como responsable y libre. Porque, en el punto de partida originario, la responsabilidad y libertad humanas no son un dato empírico particular junto a otros de la realidad del hombre. De manera que si no se diera esta experiencia trascendental acerca del carácter de «sujeto» y de «libertad» del hombre, esta última tampoco podría darse en el marco de la experiencia categorial del hombre, en su vida civil, en su vida personal. Pues la auténtica *experiencia trascendental de la libertad* no tiene que interpretarse en esta forma originaria como una experiencia de un dato descubierto inmediatamente dentro de la conciencia humana, ya que en todas estas preguntas «el yo» se experimenta como el *sujeto encomendado a sí mismo* (*Curso fundamental*, p.55-56).

⁸ *Natural y sobrenatural a la vez*: La revelación trascendental consiste, por tanto, en la misteriosa presencia en todo ser humano del Dios que ha decidido desde siempre comunicársele, más allá de los límites de la revelación sobrenatural histórica concreta, a partir de la constitución metafísica de su propio ser.

⁹ «La trascendentalidad del hombre está mediada consigo misma a través de todo el material categorial de su experiencia aposteriorística [...] por cualquier realidad categorial en la que y por la que el sujeto llega a sí mismo [...] cuando el hombre se asume a sí mismo como sujeto libre en la trascendentalidad por el conocimiento y el amor». *Curso fundamental*, p.187.

II. LA EXPERIENCIA TRASCENDENTAL EN CUANTO TAL ¹⁰

1. TRASCENDENTALIDAD Y EXPERIENCIA

1. Dados estos presupuestos de la metafísica del conocimiento, K. Rahner llama *experiencia trascendental* a la «conciencia concomitante» del sujeto cognoscente, subjetiva y no temática, que está dada *en todo acto* espiritual de conocimiento, cuyo carácter ilimitado se halla abierto a la amplitud irrestricta de toda realidad posible, a saber, a la infinitud en cuanto tal.

Es, por consiguiente, una *experiencia*, o saber, no temático y a la vez la condición de posibilidad de toda experiencia concreta de cualquier objeto particular o categorial.

2. Se llama *trascendental* porque pertenece a las estructuras necesarias e insuprimibles del sujeto cognoscente mismo ¹¹ y porque consiste precisamente en que por sí misma rebasa todo género de categorías y objetos concretos posibles. Es experiencia de la *trascendencia* e infinitud en cuanto tal. En ella se da la unidad e identidad de la estructura del sujeto y también la posibilidad cognitiva de todos los objetos pensables del conocimiento.

3. Naturalmente, tal experiencia trascendental no es sólo experiencia de *conocimiento* puro, sino también de la voluntad y de la *libertad*, a las que corresponde el mismo carácter de trascendentalidad, de modo que en principio siempre debe preguntarse, a una, *dónde* radica tal procedencia ontológica (el de dónde) y *hacia dónde* se dirige la tendencia del sujeto en cuanto sabedor y libre.

4. Así pues, la *experiencia trascendental* es la experiencia metafísica fundamental que acontece de manera insoslayable en el ámbito de la relación existente entre la Infinitud y la finitud que constituye la estructura antropológica básica del ser humano, y donde tiene lugar su encuentro con la realidad ¹².

¹⁰ Cf. *Curso fundamental*, p.38-39.

¹¹ *Radicada en la misma existencia humana*: La experiencia de lo trascendente, de la divinidad, emana precisamente de la profundidad abismal de la propia existencia humana, intelectual y personal. Por ello es experiencia que se da necesariamente en todo hombre y que éste solamente deberá después descubrir y objetivar conceptualmente (*Schriften...* IX, 161s.173.250s).

¹² La *reflexividad* (transparencia) del saber acerca de algo y la reflexividad del sujeto para sí mismo, ese estar dado el sujeto para sí mismo, están radicados por así

5. De aquí que la *experiencia trascendental* de la trascendencia humana no sea experiencia de un determinado objeto particular, el cual es experimentado junto a otros objetos, sino una *disposición fundamental* que precede a toda experiencia objetiva y al mismo tiempo la posibilita, penetra y acompaña.

Es experiencia *del misterio* en cuanto tal¹³, o mejor dicho, *un dejarse aprehender por un misterio, siempre presente, que a la vez nos embarga y se nos escapa*.

6. De manera que toda metafísica acerca de Dios, si quiere ser verdadera, ha de volver una y otra vez al lugar de donde procede; debe volver a la experiencia trascendental de la referencia (*cognitiva*) del sujeto al misterio absoluto, y a la *ejercitación existencial de la libre aceptación* de tal referencia. Sabiendo que dicha aceptación se produce de ordinario en la obediencia incondicional a la conciencia, en la oración, y en la confrontación con la realidad donde nos abandonamos al carácter indispensable de la propia existencia, a saber, *al Misterio de Dios*.

Y puesto que la experiencia originaria de Dios no es ningún encuentro con un objeto particular junto a otros, sino que *su contenido* es el Ser

decir en la relación una entre sujeto sabedor y objeto sabido. De manera que esta reflexividad del sujeto (que nunca llega a ser temática) significa en cierto modo el espacio iluminado dentro del cual puede mostrarse el objeto particular con el que nos ocupamos en un determinado conocimiento primario. De donde se sigue que el estar dado el sujeto para sí mismo, hecho objeto de reflexión, remite siempre a este originario estar dado, precisamente también en un acto que se ocupa con «algo totalmente distinto», y nunca alcanza de manera adecuada este subjetivo y originario estar dado. Cf. *Curso fundamental*, p.35-36.

¹³ «Misterio no equivale a una frase que carece de sentido para nosotros [...] si el horizonte de la existencia humana que funda y abarca todo conocer humano es de antemano un misterio (y es esto efectivamente), entonces el hombre tiene una afinidad de todo punto positiva —dada por lo menos mediante la gracia— con aquellos misterios cristianos que constituyen el contenido fundamental de la fe. Por otra parte, estos misterios no constan de un número mayor o menor de frases particulares por desgracia incomprensibles. Misterios en verdad absolutos propiamente sólo se dan en la propia comunicación de Dios en la profundidad de la existencia —llamada gracia— y en la historia —llamada Jesucristo—, puntos en los que está ya implicado el misterio de la Trinidad económico-salvífica e inmanente. Y este misterio único puede llegar muy bien hasta la proximidad del hombre si éste se entiende como el que está referido al misterio, que llamamos Dios. Así, propiamente nuestra única pregunta es si este Dios quiere ser sólo el eternamente lejano, o bien además, por libre gracia, en la propia comunicación de sí mismo ha querido venir a ser el centro más íntimo de nuestra existencia» (*Curso fundamental*, p. 29; *Misterio*, SM IV col. 715).

absolutamente sustraído en su excelsitud para la experiencia trascendental del sujeto humano, sólo es posible hablar sobre Dios y de la experiencia de Dios, a partir de la condición creada y del sentido de totalidad¹⁴.

2. UN SABER NO TEMÁTICO ACERCA DE DIOS

Por tanto, el conocimiento originario de Dios, según K. Rahner, no es la aprehensión de un objeto que en forma casual se anuncie directa o indirectamente «*desde fuera*»¹⁵, sino que tiene el carácter de una experiencia trascendental. Pues en la medida en que la iluminación subjetiva, no objetual, apunta siempre hacia la trascendencia e infinitud, al misterio sagrado, el conocimiento de Dios está *siempre dado* de forma «no temática e innominada» en la experiencia trascendental constitutiva del ser humano, en la cual siempre se comunica silenciosamente al hombre Aquel a quien llamamos «Dios».

Se comunica el Absoluto como él es, como el inabarcable, como el «*desde dónde*», fundamento constituyente y posibilitante del propio ser, y como el «*hacia dónde*» de su misma dinámica trascendental. Y dicha trascendencia constitutiva, como trascendencia del *amor*, interpreta a su vez ese desde dónde y ese hacia dónde como el misterio *sagrado* que embarga al ser humano y por el que se experimenta a sí mismo como habitado y sostenido ontológicamente.

Si el hombre es el ser que se trasciende hacia el misterio sagrado, absolutamente real, si el de dónde y el hacia dónde de la trascendencia por la

¹⁴ *La palabra «Dios»*: Al decir la palabra Dios, Rahner se refiere al fundamento fundante, que no es la suma de las diversas cosas fundamentadas y que constituya con ellas un «todo mayor», sino la universal e inmediata condición de posibilidad de todo ser o la fundamentación trascendental del conjunto de la realidad.

¹⁵ *El conocer propio de quien se sabe conocido*: Con frecuencia nos representamos el conocimiento con la imagen de un espejo en el que se reproduce un objeto cualquiera. En todos estos modelos de representación «lo conocido» es lo que viene «de fuera», lo otro, que se anuncia desde fuera según sus leyes propias y se imprime en la facultad receptora de conocimiento. Pero el conocimiento espiritual de un sujeto personal no es tal que el objeto se anuncie desde fuera y se «posea» como conocido. Es más bien un conocimiento en el que el sujeto que sabe, sabiendo, se posee a sí mismo y su conocimiento. De ahí que la *posesión sabedora* del conocimiento como tal, a diferencia de su correlato objetivado, y la *autoposición sabedora* son peculiaridades de todo conocimiento. En él no sólo se sabe «algo», sino que a la vez siempre se sabe juntamente el saber del sujeto. *Curso fundamental*, p.35.

que existe el hombre como tal y que constituye su esencia originaria como sujeto y persona, es este misterio sagrado como ser absoluto, entonces sorprendentemente podemos y debemos decir de nuevo que el *misterio*, en su carácter *inabarcable*, es el contenido obvio y evidente que hace su aparición en la experiencia antropológica y no un añadido más.

Si la trascendencia no es un cierto «algo» de lo que nos ocupamos secundariamente como una especie de añadido metafísico de nuestra existencia intelectual, sino que es la más sencilla, evidente y necesaria condición de posibilidad de todo entender y ser libre espiritual, entonces propiamente el misterio sagrado es lo único evidente, lo único que en sí mismo fundamenta también para nosotros el propio ser. Pues todo otro comprender, por claro que parezca a primera vista, se funda en esta trascendencia, y en último término en la oscuridad (*inefabilidad*, *inaprehensibilidad* e *indisponibilidad*) del misterio que llamamos Dios.

De manera que lo que se hace comprensible se funda en la única evidencia inaferrable del misterio. Estamos siempre familiarizados con él. Lo amamos ya siempre, incluso cuando —asustados por él o incomodados por su estímulo— queramos apartarnos de él o dejarlo estar¹⁶. Nada sabe el hombre más exactamente en su última profundidad que el hecho de que su saber, es decir, lo que así se llama en la vida cotidiana, es sólo una pequeña isla en un océano infinito de lo inexplorado, una isla flotante que puede ser para nosotros más familiar que ese océano, pero que a la postre *está sostenida* y sólo así se soporta. «*El hombre, ocupado con los granitos de arena de la playa, vive siempre a la vera del infinito mar del misterio*»¹⁷.

III. LA DIMENSIÓN EXISTENCIAL DE LA EXPERIENCIA DEL MISTERIO QUE NOS SUSTENTA Y EMBARGA

Llegado a este punto K. Rahner se pregunta¹⁸: Entonces, ¿podemos decir que hemos tenido alguna vez y de veras experiencia de Dios?

¹⁶ *La reditio completa*: «Para el espíritu que *ha llegado a sí mismo*, ¿qué es más familiar y evidente —en forma temática o no temática— que el preguntar silencioso más allá de lo ya conquistado y dominado, que la sobrecarga de preguntas no resueltas, aceptadas con humildad y amor, lo cual es en el fondo lo único que hace sabio?». *Curso fundamental*, p.40.

¹⁷ *Schriften...* IX, 170.

¹⁸ A partir de este momento sigo el texto *Experiencia de la gracia*, ET III, 103-107.

No nos referimos a cualquier sentimiento piadoso, a una elevación religiosa de día de fiesta o a una dulce consolación, sino a la *experiencia de la gracia* precisamente, a la visitación del Espíritu del Dios trinitario.

Afirmarlo ¿no sería destruir la fe, la nube claroscuro que nos cubre mientras peregrinamos por la vida? Los místicos, sin embargo, nos dicen —y estarían dispuestos a testificar con su vida la verdad de su afirmación— que ellos han tenido experiencia de Dios y, por tanto, de la gracia. Pero el conocimiento experiencial de Dios *en la mística* es una cosa oscura y misteriosa de la que no se puede hablar cuando no se ha tenido, y de la que no se hablará si se tiene.

Por tanto, la pregunta no puede ser contestada sencillamente *a priori*. ¿Habrán tal vez grados en la experiencia de la gracia y serán accesibles los más bajos incluso para nosotros?

1. PREGUNTÉMONOS PRIMERO SI HEMOS TENIDO ALGUNA VEZ LA EXPERIENCIA DE «LO ESPIRITUAL EN EL HOMBRE»

Tal vez contestemos: claro que sí, yo he tenido ya esa experiencia y la tengo cada día siempre. Pienso, estudio, me decido, actúo, tengo relaciones con las demás personas, vivo en una comunidad que no se basa únicamente en lo vital, sino también en lo espiritual; amo, me alegro, gozo de la poesía, poseo los bienes de la cultura, de la ciencia, del arte, etc. Sé, por consiguiente, qué es espíritu.

Pero no es tan sencillo. Todo eso es cierto, por supuesto. Pero en todas esas cosas el «espíritu» es (o al menos puede ser) sólo una especie de ingrediente que se usa para hacer esta vida terrena más humana, bella y plena de sentido. El espíritu, en su *verdadera trascendencia*, puede *no* haber sido experimentado a pesar de todo eso. Y esto no quiere decir que sólo esté presente, en cuanto tal, allí donde se habla y filosofa sobre la trascendencia del espíritu. Todo lo contrario: eso no sería más que una experiencia secundaria y derivada del espíritu que impera en la vida del hombre no sólo como elemento interior.

2. EL «ANTE DIOS» EN EL QUE RADICA LA LIBERTAD

Así pues, ¿dónde acontece esta verdadera experiencia trascendental? Siempre que la libre disposición se halla frente al horizonte último de su

misma trascendentalidad¹⁹. Y esto lo verificamos cuando, al traspasar los límites de nuestras seguridades categoriales, nos topamos allí con la experiencia originaria del Misterio que, en cuanto fundamento del ser, sustenta y embarga la existencia toda y allí nos acoge²⁰ como la seguridad entitativa de la que nos podemos fiar.

Llegado a este punto K. Rahner se pregunta de manera reflexiva:

—¿Nos hemos callado alguna vez, a pesar de las ganas de defendernos, aunque se nos haya tratado injustamente?

—¿Hemos perdonado alguna vez, a pesar de no tener por ello ninguna recompensa, y cuando el silencioso perdón era aceptado como evidente?

—¿Hemos obedecido alguna vez no por necesidad o porque de no obedecer hubiéramos tenido disgustos, sino sólo por esa realidad misteriosa, callada, inefable que llamamos Dios y su voluntad?

—¿Hemos hecho algún sacrificio sin agradecimiento ni reconocimiento, hasta sin sentir ninguna satisfacción interior?

—¿Hemos estado alguna vez totalmente solos?

¹⁹ *La génesis de la libertad, desde Dios como posibilitante, ante Dios y hacia Dios de la misma*: Sólo la divinidad, en cuanto «bien absoluto», es la condición de posibilidad que necesariamente atrae hacia sí y el término hacia el que se dirige la actividad de la mente y del querer humanos. Por este motivo lo finito (u objetual) en cuanto tal es incapaz de atraer necesariamente o de ejercer semejante poder absoluto sobre el querer humano (*Hörer*, 127ss). En consecuencia, la divinidad y su experiencia son quienes posibilitan la libre distancia respecto del objeto concreto de elección y crean así el ámbito propio de la libertad (*Gnade*, 54). Y, debido a que la experiencia de Dios y experiencia de la libertad son inseparables, resulta que la libertad humana se fortalece en la medida en que se acrecienta su *dependencia* de la divinidad.

²⁰ *La exigencia moral absoluta de la conciencia tiene su fundamento en el ser absoluto de Dios* (*Schriften...* VIII, 197s). «Quien real y libremente sigue u obedece a su conciencia está *de hecho* [...] en relación con la divinidad, ya que ésta es afirmada siempre, al menos implícitamente, en cuanto condición de posibilidad de la misma actuación moral» [...]. «La afirmación existencialmente absoluta de una obligación absoluta y, por tanto, de la existencia de una fundamentación objetiva para la misma *es* (aunque ello sea implícitamente) la afirmación de Dios» (*Ateísmo*, SM I, 465). Esa conciencia equivale a la interna y personal obligación *absoluta* de corresponder con amor a un amor creador que constituye el «yo» del que nace tal inclinación. Por este motivo, cuando el ser humano, en su *decisión moral positiva*, reconoce la *incondicionalidad* de la llamada de la conciencia —en la que la relación con lo que llamamos Dios es la más íntima condición de posibilidad—, y obedece a su dictado en libertad, *de hecho* se está abandonando al misterio de Dios, fundamento y condición de posibilidad de la misma trascendentalidad de la libertad humana (*Schriften...* XII, 80).

—¿Nos hemos decidido alguna vez sólo por el dictado más íntimo de nuestra conciencia, cuando no se lo podemos decir ni aclarar a nadie, cuando se está totalmente solo y se sabe que se toma una decisión que nadie le quitará a uno, de la que habrá que responder para siempre y eternamente?

—¿Hemos intentado alguna vez amar a Dios cuando no nos empujaba una ola de entusiasmo sentimental, cuando uno no puede confundirse con Dios ni confundir con Dios el propio empuje vital, cuando parece que uno va a morir de ese amor, cuando ese amor parece como la muerte y la absoluta negación, cuando parece que se grita en el vacío y en lo totalmente inaudito, como un salto terrible hacia «lo sin fondo», cuando todo parece convertirse en inasible y aparentemente absurdo?

—¿Hemos cumplido un deber alguna vez, cuando aparentemente sólo se podía cumplir con el sentimiento abrasador de negarse y aniquilarse a sí mismo, cuando aparentemente sólo se podía cumplir haciendo una tontería que nadie le agradece a uno?

—¿Hemos sido alguna vez buenos para con alguna persona cuando no respondía ningún eco de agradecimiento ni de comprensión, y sin que fuéramos recompensados tampoco con el sentimiento de haber sido «desinteresados», decentes, etc.?²¹.

3. EL ABANDONO AL MISTERIO INSONDABLE DE DIOS EN LAS CIRCUNSTANCIAS DE LA VIDA COMO «ÁMBITO» PECULIAR Y HABITUAL DE LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Busquemos nosotros mismos en esas experiencias de nuestra vida, indagemos las propias experiencias en que nos ha ocurrido algo así. Si las encontramos, es que hemos tenido la experiencia *del espíritu* a que

²¹ Rahner ve en esta *trascendencia constitutiva* en la que hace su aparición de manera existencial *el amor* el punto en donde coinciden la *unidad de amor a Dios y amor al prójimo*. Hasta el punto de que en el «orden de la acción» el amor al prójimo tiene prioridad sobre el acto explícito religioso en cuanto tal. Porque en el acto primario y fundamental del amor al prójimo (lo categorial) quien lo realiza acepta implícitamente que sólo la divinidad puede ser la condición de posibilidad de un acto de semejante naturaleza (la divinidad como horizonte, garantía y fundamento de tal amor) y en último término es *un sí a la divinidad* por el que la persona accede por completo a sí misma (el amor como trascendental del ser). En la acción amorosa humana se hace la experiencia de la presencia en ella de la divinidad en cuanto tal. La experiencia de Dios viene a ser así «la profundidad y radicalidad definitivas de toda experiencia intelectual-personal» y sobre todo de la principal de todas ellas, *del amor*. (*Schriften...* IX, 166).

nos referimos. La experiencia de la eternidad, la experiencia de que el espíritu *es más que una parte* de este mundo temporal, la experiencia de que el sentido del hombre no se agota en el sentido y dicha de este mundo, la experiencia del riesgo y de la atrevida confianza que no tiene ya ningún fundamento visible, deducido del éxito de este mundo.

Desde ahí podemos comprender qué especie de pasión secreta vive en los verdaderos hombres de espíritu y en los santos. Ellos quieren hacer esta experiencia. Ellos —en una secreta angustia de quedarse atascados en el mundo— *quieren asegurarse* de que empiezan a vivir en el espíritu. Se les ha dado saborear el espíritu.

Mientras que la mayoría de los hombres consideramos estas experiencias que trascienden las barreras de la seguridad como desagradables interrupciones, no del todo evitables, de la verdadera vida normal, en la que el espíritu es tan sólo el condimento y el adorno de otra vida —pero no lo sustantivo y buscado por sí mismo—, los hombres de espíritu y los santos han gustado el *espíritu puro*. En cierta manera, ellos beben el espíritu sin mezcla, y no sólo gozan de él como de un condimento de la existencia terrena. De ahí su extraña vida, su pobreza, su anhelo de humildad, su anhelo de morir, su «estar dispuestos a padecer», su secreto anhelo de martirio.

No que ellos no sean también débiles. No que no tengan, ellos también, que volver continuamente a la costumbre de la vida diaria. No que no sepan que la gracia puede bendecir también la vida diaria y el obrar razonable, y convertirlos en un paso hacia Dios; no que no sepan que en esta vida no podemos ni debemos ser ángeles.

Pero saben que el hombre, en cuanto espíritu —en la existencia real y no sólo en la especulación—, debe vivir de manera permanente en el límite entre Dios y el mundo, entre el tiempo y la eternidad; y *tratan de cerciorarse* continuamente de que ellos *lo hacen realmente*, de que la experiencia del misterio no es en ellos sólo un medio del estilo humano de vivir, sino lo sustantivo que fundamenta su ser y su libertad en el ser mismo de Dios.

4. LO QUE TRASCIENDE LOS LÍMITES DE LO MUNDANO

Y bien, cuando hemos hecho esta experiencia trascendental del espíritu —al menos cuando la hemos hecho como cristianos que viven en la fe—, hemos tenido *de hecho* la experiencia de lo *sobrenatural* o del misterio de Dios, por anónima y tácita que quizás haya sido. Probablemente-

te ni podamos ni nos sea lícito volvernos para mirar directamente a «lo sobrenatural» mismo.

Pero cuando *nos abandonamos* a esta experiencia del espíritu, cuando más allá de toda seguridad concreta posible todo suena a silencio sagrado, cuando todo desaparece como en una bienaventuranza inefable e inasible, sabemos que no sólo el espíritu, sino *el mismo Espíritu Santo* está obrando de hecho en nosotros²², poniéndonos en la inmediatez-mediada del Misterio de Dios²³. Es la hora de su gracia.

Y entonces, a la falta de suelo que experimentamos en nuestra existencia, le sustituye la fidelidad inquebrantable de la *insondabilidad* del Dios que se nos comunica como «fidelidad y amor». Es el comienzo de la llegada de su infinitud, que ya no tiene caminos, por tratarse de la misma Infinitud²⁴.

Cuando nos hemos abandonado así, y ya no nos pertenecemos más a nosotros mismos, cuando nos hemos negado y no disponemos ya de nosotros, cuando *todo*, y nosotros también, es llevado hasta la infinita lejanía del misterio, empezamos a vivir en el mundo de Dios mismo, del Dios de la gracia y de la vida eterna.

Al principio tal vez nos parezca insólito, y continuamente estaremos tentados de huir como aterrorizados a lo familiar y próximo —al ámbito de las seguridades concretas y tangibles que controlamos y «poseemos»—; a veces tendremos incluso que hacerlo, deberemos hacerlo. Pero

²² Esa obra peculiar suya que es la identificación con Cristo en el ámbito del amor y de la fidelidad del Padre.

²³ *El amor incondicional más allá de la problematicidad de la respuesta del otro*: Quien se confía así en las manos de Dios y en su providencia, como única seguridad en medio de las circunstancias de la vida, de hecho se está confiando al fundamento mismo del amor, que en su incomprensibilidad habita en tal acto concreto del amor al otro, siendo al mismo tiempo diferente de tal acto (*Schriften...* IX, 169). Y *el hallazgo en él de la divinidad*: «Ama al prójimo; ámale más allá del ámbito de tu entorno privado, siempre sospechoso de egoísmo; ámale aun cuando esto en sus últimas consecuencias, te pueda parecer como un abandono mortal de ti mismo, y entonces poco a poco irás comprendiendo lo que se quiere decir con Dios y con el amor a él, si tú te entregas confiadamente y sin reservas a este impulso o movimiento de tu existencia» (*Schriften...* X, 563).

²⁴ *Totalidad de sentido*: La experiencia de la misma Infinitud de Dios que nos acoge en su Misterio de amor. Por tanto, de la relación creacional libremente otorgada y ahora de nuevo ofrecida en el marco de una relación existencial de amistad, proviene la seguridad entitativa que soporta nuestra existencia y es totalidad de sentido y fundamento de nuestro ser.

debemos intentar acostumbrarnos, poco a poco, al gusto del vino puro del espíritu, cuya plenitud es el Espíritu Santo en su actividad santificadora y divinizada de identificarnos con el Hijo. Por lo menos de manera que no esquivemos la posibilidad que se nos ofrece y regala de vivir del misterio de su gobierno y providencia.

El cáliz del Espíritu Santo en esta vida es idéntico al cáliz de Cristo. Pero sólo lo bebe quien ha aprendido un poco a gustar en el vacío la plenitud, en el ocaso la aurora, en la muerte la vida²⁵, en la renuncia el hallazgo, en la finitud la Infinitud. Quien lo aprende hace la experiencia del espíritu, del puro espíritu, y en esta experiencia, la *del Espíritu Santo* de la gracia. Pues a esta liberación del espíritu sólo se llega total y duraderamente por la gracia de Cristo y en la fe, cuando él libera al espíritu humano, y lo libera por la gracia sobrenatural hacia *la intimidad de la vida* de Dios —a la comunión de vida con Él.

Busquemos nosotros mismos, en la consideración de nuestra vida, la experiencia de la gracia. No para decir: aquí está; la tengo. No se la puede encontrar para reclamarla triunfalmente en propiedad y posesión. Sólo se la puede buscar olvidándose de sí mismo, sólo se la puede encontrar buscando a Dios y entregándose a él con amor desinteresado, sin retornar a nosotros mismos, sólo se puede crecer en su conocimiento en la medida en que se le concibe a El como el inconcebible que está de manera indecible por encima de nuestro decir²⁶.

Pero, de cuando en cuando, se debe uno preguntar si vive algo así como esa experiencia mortal y vivificante, para medir lo lejos que está todavía del camino y cuán lejos vivimos de la experiencia del Espíritu Santo en nuestra llamada vida espiritual.

²⁵ La dimensión pascual de la experiencia cristológica es, por ello, siempre «*paso*» al Padre.

²⁶ *Crecimiento en el conocimiento de Dios*: «Significa concebirle como el inconcebible, como el que está de manera indecible por encima de todo nuestro decir [...] Poder balbucear acerca de Dios es en definitiva más decisivo que hablar con exactitud acerca del mundo. Y la teología misma sabe muy bien que ella sólo puede balbucear [...] Por mucho que se esfuerce en interpretar y aclarar, sabe al mismo tiempo que su hablar sobre Dios es siempre y básicamente un balbuceo. La teología no es el desenmascaramiento de un misterio y su transformación en lo evidente, sino la mirada hacia el interior de la noche luminosa de los misterios divinos, de tal manera que la claridad absoluta no sería sino la señal de no haber acertado con la verdad divina y de haberse desviado hacia el error, fácilmente inteligible, de un racionalismo humano» (*Schriften...* XII, 220).

IV. EL CONTENIDO DE LA EXPERIENCIA: LA «INCOMPREENSIBILIDAD» MISMA DE LA DIVINIDAD

1. LO «INDENOMINADO», LO «INDELIMITABLE» Y LO «INDISPONIBLE»

Para concluir diré que, en la mente de Rahner, en el «hacia dónde» de nuestra experiencia de la trascendencia está siempre presente como origen y término lo «*Indenominado*, originariamente infinito», lo «*Indelimitable*, que a la vez lo contiene y lo trasciende todo», y «lo *Indisponible*». De ahí que este horizonte infinito que nos constituye y sustenta, no pueda denominarse con un nombre que incluya a este hacia dónde entre las realidades que se captan de cara a él y desde él²⁷. Pero debido a que de ordinario tendemos a concebirlo en cierto modo como «un objeto entre otros», o a limitarlo conceptualmente, debemos enunciarlo precisamente como *distinto* de todo lo demás.

El es lo *Indelimitable* porque a la vez lo contiene y trasciende todo, pues no sólo se delimita siempre esencialmente frente a lo finito, sino que esta delimitación es la *originaria* distinción *una* que se experimenta en general y la condición de posibilidad de cualquier distinción de los objetos tanto frente al horizonte de la trascendencia, como de ellos entre sí. Precisamente de esta manera este hacia dónde inefable —indelimitable—, se constituye en la condición de posibilidad de todo distinguir y delimitar categorial.

2. EL MODO DE LA UNIDAD DIOS-MUNDO EN CUANTO CONTENIDO DE LA EXPERIENCIA TRASCENDENTAL

La distinción entre Dios y el mundo es tal que el *Uno* (Dios) —debido a su misma infinitud—, conteniendo en sí a *lo otro* (el mundo), da origen y *es la diferencia* de eso otro (el mundo) respecto de él mismo. Y precisamente por ello, en la diferencia se produce la mayor unidad²⁸. Pues, si *la*

²⁷ Por eso, en el lenguaje que se refiere al encuentro religioso con la divinidad, esto equivale a una «*ruptura de nivel*».

²⁸ *La misteriosa relación existente entre la criatura finita y la infinitud divina*. Se trata, por tanto, de pensar la realidad finita y la divinidad o infinitud no desde la separación, sino desde su íntima implicación y a la vez diferencia, ya que lo finito sólo puede ser entendido desde su radicación en la misma infinitud y la diferencia como

diferencia misma procede de Dios, si —por así decir— se identifica con Dios, entonces *la distinción* entre Dios y el mundo ha de entenderse de forma muy distinta a la que se da entre las realidades categoriales, a las cuales precede una diferencia, pues ellas en cierto modo presuponen ya un espacio que las guarece y distingue; y ninguna de estas realidades categorialmente distintas entre sí pone o es ella misma la diferencia respecto de la otra. De ahí que *la diferencia*, como parte esencial del ser divino, forme parte del contenido de la experiencia trascendental originaria.

Dios es de todo punto el distinto del mundo²⁹. Pero es distinto en la medida que esta *diferencia* llega a ser un dato en la experiencia trascendental originaria. En ella se experimenta esta sorprendente diferencia singular de manera que, a partir de ese *desde* dónde y de ese *hacia* dónde, es sustentada la realidad entera y se hace comprensible en general; y así precisamente la diferencia afirma una vez más la unidad última de Dios

procedente de la infinitud divina e idéntica con Dios (*Curso fundamental*, p.71s). De ahí que el *panenteísmo* consista en el intento de profundización en la misteriosa relación entre el ser absoluto y el ser finito. Cf. RAHNER, K. - VORGRIMLER, H., *Kleines*, 275.

²⁹ El nivel diferencial de la divinidad respecto de las realidades concretas. Dios no es «una parte del mundo», «no es «algo» junto a otras cosas, de manera que con éstas pueda ser englobado en un «sistema» común y homogéneo. Al decir «Dios» queremos decir el todo, pero no como la suma ulterior de los fenómenos que investigamos, sino el todo en su fundamento y origen inalcanzable, que de manera incomprendible e inexpressable está por detrás, por delante y por encima de aquel todo al que nosotros mismos y también nuestro conocimiento experiencial pertenecemos. La palabra «Dios» significa este fundamento fundamentante, el fundamento que no es la suma de las diversas cosas fundamentadas y que [...] no constituye con ellas un “todo mayor”» (*Gnade...*, 19). Dios no es «una dimensión particular» que pueda considerarse como adjunta a las otras realidades, delimitable y separable respecto de las mismas. Tal entidad sería, a lo más, únicamente «la representación categorial de lo que se quiere decir con la expresión “Dios”» (*Schriften...* XII, 392). De ahí que la «experiencia» de la divinidad, no puede ser en modo alguno semejante a la «experiencia de un árbol, de otra persona humana o de similares realidades “exteriores”». Para Rahner, Dios es la «universal e inmediata condición de posibilidad de todo ser» o «la fundamentación trascendental del conjunto de la realidad». El es el «horizonte», condición de posibilidad del conocimiento objetual» (OVERHAGE - RAHNER, *Das Problem...*, 71s) y el fundamento posibilitante de las experiencias antropológicas básicas de la voluntad y la libertad. El conocimiento de Dios ocurre, pues —y ello de manera especial en la experiencia actual de Dios (cf. *Schriften...* IX, 173: «La experiencia de *Dios en la actualidad* es, de manera mucho más clara y radical que en épocas anteriores, una experiencia trascendental, que desdiviniza al mundo y de este modo puede dejar que Dios sea Dios»)—, en el ámbito de una «experiencia trascendental»-no «categorial».

y mundo, y por primera vez en esta unidad se hace comprensible la diferencia³⁰.

No existe realmente el Dios que opera y se hace presente en la creación como un ente particular junto a otros, sino que Dios es la realidad más radical, más originaria y en cierto sentido más obvia presente en todo y que todo lo contiene, pero a su vez radicalmente diferente y trascendente.

3. EL INDISPONIBLE CON QUIEN NOS ENCONTRAMOS EN LIBERTAD

Por eso el absolutamente *indisponible* está siempre ahí sólo en cuanto dispone. No sólo física, sino también lógicamente se sustrae a toda disposición por parte del sujeto finito. El hacia dónde de la trascendencia no admite que se disponga sobre él, pues entonces lo rebasaríamos de nuevo en un entramado más amplio, más alto; cosa que contradice precisamente a la esencia de esta trascendencia y al auténtico hacia dónde de la misma.

Este hacia dónde es la disposición infinita, muda sobre nosotros. Se nos da a manera de denegación, de silencio, de lejanía, del constante mantenerse bajo una modalidad no explícita, de forma que todo hablar de él exige que se escuche su silencio.

El hecho de que el hacia dónde de la trascendencia sólo esté dado siempre en la experiencia de esta trascendencia, por así decir sin suelo, preserva al ontologismo de su sentido vulgar. Pues este hacia dónde no se experimenta en sí mismo, sino que es sabido solamente de manera no objetiva en la experiencia de esa trascendencia subjetiva. El estar dado del hacia dónde de la trascendencia se actualiza tan sólo como condición de posibilidad de una experiencia categorial, pero no por sí mismo.

A partir de este criterio³¹, comprendemos que la tendencia actual a hablar no de Dios, sino del prójimo, a predicar no el amor a Dios, sino el amor al prójimo, a no decir «Dios», sino «mundo» y «orden del mundo», tiene aquí su base absolutamente verdadera.

³⁰ Cf. *Curso fundamental*, 86.

³¹ *La correcta idea de la divinidad*: Implica la inteligencia real de Dios y el conocimiento de Dios cimentado de manera realmente correcta acerca de qué es la infinitud. La cual propiamente no puede entrar en sistema alguno de las coordenadas finitas y por otra parte éstas no pueden ser pensadas al margen de aquélla.

Porque lo acertado de todos estos enunciados es el simple hecho de que no tenemos a Dios por separado, como un objeto particular entre otros, sino siempre como el hacia dónde de la trascendencia solamente, la cual sólo llega a sí misma en el encuentro categorial (en la libertad y el conocimiento) con la realidad concreta (que aparece como mundo precisamente frente a este Dios que se sustrae de manera absoluta). Por ello este hacia dónde de la trascendencia sólo se da siempre bajo el modo de la cercanía que al mismo tiempo se aleja. Nunca podemos arrojarlos directamente a él, nunca aprehenderlo «inmediatamente»³².

Él se da solamente en cuanto refiere mudamente a otro, a una cosa finita como objeto de mirada y acción directas. Y, en consecuencia, este hacia dónde de la trascendencia es siempre misterio.

CONCLUSIÓN: ACIERTO LOGRADO Y NECESARIA COMPLEMENTARIEDAD

A lo largo de este breve resumen hemos podido comprobar que la interpretación rahneriana de la experiencia trascendental, está íntimamente vinculada por una parte al hecho creacional y por otra a la encarnación del Verbo. Parte para ello de la idea de Dios como Misterio e infinitud hacia el que el ser humano está constitutivamente abierto y a quien llega a descubrir tanto a partir del dinamismo trascendental de su mente como de su libre disposición. Luego, según él, la experiencia de Dios no es algo que «advenga de fuera» (el segundo tiempo *categorial*, que él en cierto sentido relativiza con relación al primero), sino que fundamental y originariamente está radicada en dicho dinamismo trascendental. Su punto de partida es, por tanto, *creacional*, en donde coinciden gracia y creación, así como immanencia y trascendencia. Porque la trascendentalidad forma

³² *La visión beatífica*: Sobre la simultánea afirmación, en relación con la bienaventuranza ultraterrena o visión beatífica, de la «visión» de la divinidad y de su permanente «incomprehensibilidad» (ET IV, 68; *Schriften...* IX, 118s; XII, 288ss), Rahner aboga a este respecto por una consideración conjunta o unitaria de visión e incomprehensibilidad: Es decir, lo que en la «visión beatífica» de manera inmediata se «ve» es para Rahner justamente la «incomprehensibilidad» de Dios: «el Dios de la visión inmediata es precisamente el Dios de la infinitud absoluta y, por tanto, de la incomprehensibilidad misma [...]; la visión de Dios consiste justamente en poseer el misterio que nos posee [in dem ergriffenen Ergreifen des Geheimnisses]» (ET IV, 58.76.80s).

parte constitutiva de ese desde donde y del hacia donde de la dinámica interna del ser humano³³. Desde esta perspectiva, la *encarnación* para él no es otra cosa que la ascensión de ese «ilimitado estar referido» del ser humano al misterio de la infinita plenitud por parte del Verbo en su relación eterna al Padre.

De manera prodigiosa y genial Rahner logra así radicar la antropología en la cristología y la unión hipostática del Verbo encarnado en la potencial obediencial del ser humano. De manera que cuando Dios asume ese «estar referido» como suyo³⁴, tal *naturaleza* llega al término al que constitutivamente está referido y esto acaece cuando entregándose se abandona al misterio de la Incomprensibilidad. De donde se sigue que la encarnación es el caso irrepetible y supremo de la realización esencial del ser humano. Porque, al desaparecer de este modo (en la trama de la inmediatez-mediada), la gloria de Dios se ve reflejada en el espejo de la imagen del ser humano.

Se trata, por tanto, de una visión unitaria y genial, que tiene la enorme ventaja de imprimir coherencia y unidad inigualables a todo su pensamiento, e indirectamente pretende tender un puente a todo ser humano para que acceda, precisamente desde su mismo ser y de manera habitual, a la densidad última del Misterio inagotable que es Dios.

Pero precisamente en su mismo punto de partida radican los límites de su interpretación de la experiencia. Estos provienen del reduccionismo de su metafísica trascendental. Ni el ser humano se reduce a la pura trascendentalidad ni la *iniciativa* de Dios, que sale al encuentro del hombre —por ejemplo, en el *carácter objetivo* de la historia veterotestamentaria de la alianza—, puede quedar relegada a la instancia de dato *categorial* de segundo orden respecto a la trascendentalidad. El ser, además de trascendentalidad, es principalmente *recepción* del amor, *reciprocidad-encuentro* y *comunión*, donde ser y amor son coextensivos. Por eso la interpretación de Rahner ha de ser necesariamente «complementada»,

³³ El *Misterio*, según él, es a la vez la condición de posibilidad del comprender aprehensivo, y la incomprensibilidad que nos abarca; y el *ser humano*, en su esencia peculiar, la indefinibilidad que tiene posibilidad de llegar a sí misma precisamente porque su naturaleza es la habitud que está constitutivamente «referida a esa plenitud» o infinitud. Misterio es lo impenetrable que está ahí como algo «dado» en cuanto horizonte posibilante y dominador de toda comprensión. Cf. ET IV, 140.142-143.

³⁴ Luego en la criatura ha sido depositada la posibilidad de poder ser asumida y de convertirse en posible historia de Dios.

primero por la «incorporación de la intersubjetividad» (y el principio *dialogico*) y en segundo lugar, metafísicamente, por la *ontología trinitaria* o lógica del amor, tal y como se ha revelado *objetivamente* en el misterio pascual, al margen incluso de la trascendentalidad. Pues, de lo contrario, en su sistema a duras penas puede quedar integrada de manera natural la muerte de Cristo³⁵; e incluso la experiencia del misterio trinitario, pese a su renovador *axioma fundamental*³⁶, queda relegada a un momento posterior por reelaborar, pero que en definitiva nunca acaba de llegar.

Tal vez una implícita tendencia *fichteana* fue quizá la que le llevó a Rahner a concebir la radical unión del espíritu humano (*Geist*) con la sensibilidad (*Sinnlichkeit*), no sólo como punto de partida de la metafísica (Maréchal), sino como fuente única del conocimiento —la vuelta sobre sí mismo del sujeto cognoscente (*reflexio completa*) y la supresión de la abstracción así como del tránsito de lo genérico a lo concreto (*conversio ad phantasma*)—. Y en consecuencia, esta idea de la identidad absoluta entre sujeto y objeto, que tanto para Fichte como para Heidegger es el principio del conocimiento —el yo como productivo «poder de imaginación»—, hizo que Rahner *no* lograra dar por completo con una pretendida metafísica *objetiva*. Por este motivo, tuvo que ir sucesivamente transformando, relativizando y abriendo su radical método trascendental por medio de la incorporación de la intersubjetividad.

La libre y gratuita irrupción del ser trinitario en lo histórico y existencial no tiene su origen en la trascendentalidad, sino en el dinamismo interno del ser divino (fundamento constitutivo de todo lo creado) que es a un tiempo expropiación y comunión, diferencia y unidad (la *ontología trinitaria* basada en la lógica del amor) que, adviniendo desde fuera se convierte en el principio superior de todo conocimiento espiritual: la inclusión de la subjetividad, a partir de la recepción, en el espacio infi-

³⁵ Salvo como un *sí anticipatorio* de la libertad frente a lo definitivo impuesto por el destino por el que aquélla completa existencialmente su ser necesario como libertad (la versión existencialista, pero al margen de la revelación de la gloria del amor). Cf. *Pasión y Ascesis*, ET III, 89.95: «Sólo puede unirse cuando la persona convierte el destino total en acción personal, afirmándolo libremente». «Deja a la muerte acontecer sobre él como pasión aniquiladora, la acoge libremente en sí, y en la fe regalada por Dios realiza aquella péndula identidad de “libertad y necesidad” en la persuasión de que la afirmación de la vida...».

³⁶ «La Trinidad “económica” es la Trinidad inmanente, y a la inversa». Cf. *El Dios trino como fundamento trascendente de la historia de la salvación*, MySal II/1, 359-449, 370; *Advertencias sobre el tratado dogmático «de Trinitate»*, ET IV, 117.

nito de la luz de la comunión eucarística y trinitaria³⁷. Cuando Pablo habla de este acontecimiento superior (1Cor 2,4; 1Tes 2,13), lo refiere siempre a la entrega de Dios en Cristo, comunicada a los hombres por el apóstol (1Tes 2,8) en el misterio pascual.

BIBLIOGRAFÍA

- Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis*, en *Ignatius von Loyola*, Würzburg 1956, 343-405 (*La lógica del conocimiento existencial en San Ignacio de Loyola*, en *Lo dinámico en la Iglesia*, QD 1, Barcelona 1963, 93-181).
- Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München [Kösel] 1957 (*Espíritu en el mundo*).
- Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München [Kösel] 1963 (*El oyente de la Palabra*).
- Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge*, Freiburg i. Br. [Herder] 1968 (*La gracia como libertad*).
- Meditation über das Wort «Gott»*, en: SCHULZ, H.-J. (ed.), *Wer ist das eigentlich - Gott?*, München [Kösel] 1969, 13-21.
- Der Mensch-die unbeantwortbare Frage*, en: *Wer ist das eigentlich - der Mensch?* [ed. E. Stammler], München [Kösel] 1973.
- Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien [Herder] 1976 (*Curso Fundamental sobre la fe*, Barcelona [Herder] 5 1998).
- Erfahrung des Geistes*, Freiburg i. Br. 1977 (*Experiencia del Espíritu*, Madrid [Narcea] 1978, 75p.).
- Naturwissenschaft und Theologie*, StdZ (1981) 507-514.
- Warum bin ich ein Christ*, Didaskalia XI (1981) 241-251.
- La experiencia de Dios en la actualidad*, Universitas XIX (1982) 137-142.
- Schriften zur Theologie*, Einsiedeln-Zürich-Köln [Benziger] 1954ss.
- *Theos en el Nuevo Testamento*, ET I, 93-166.
- *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia*, ET I, p.325-347.
- *La gracia increada*, ET I, p.349-378
- *Sobre la experiencia de la gracia*, ET III, 103-107.
- *Sobre el concepto de Misterio en la teología católica*, ET IV, 53-101.
- *Naturaleza y gracia*, ET IV, 215-243.
- *Teología de la libertad*, ET VI, 210-232.
- *Gotteserfahrung heute*, STh IX, 161-176.

³⁷ Gregorianum 85 (2004) 6-19.

Sacramentum Mundi:

- *Atheismus*. En: *Sacramentum Mundi I*, Freiburg [Herder] 1968, col. 372-383 (*Ateísmo*, SM I, 456-469).
- *Misterio*, SM, IV, 710-718.
- RAHNER, K. - VORGRIMLER, H., *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br. [Herder] 1961.