

# UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA



## FACULTAD DE FILOSOFÍA

TRABAJO DE SÍNTESIS  
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

### EL MÉTODO ANROPOLÓGICO – TRASCENDENTAL DE KARL RAHNER

AUTOR: Henry Mahner Obregon Cueva, OSJ.

DIRECTOR: Dr. D. Francisco - Javier Herrero Hernández

Salamanca, enero 2021

## ÍNDICE

SIGLAS Y ABREVIATURAS.....	3
INTRODUCCIÓN.....	4
<b>CAPÍTULO 1º: EL ORIGEN HISTÓRICO Y FILOSÓFICO DEL MÉTODO ANTROPOLÓGICO – TRASCENDENTAL .....</b>	<b>6</b>
1.    La <i>dimensión horizontal</i> del término <i>trascendental</i> en Immanuel Kant.....	17
2.    La <i>dimensión vertical</i> del término <i>trascendental</i> en Joseph Maréchal. ....	24
3.    El <i>sujeto trascendental</i> en Karl Rahner.....	27
<b>CAPÍTULO 2º: EL ANÁLISIS DEL MÉTODO ANTROPOLÓGICO – TRASCENDENTAL .....</b>	<b>42</b>
1.    Los elementos esenciales del método antropológico – trascendental. ....	42
1.1.    La <i>estructura apriorística</i> o la <i>constitución a priori</i> del hombre.....	43
1.2.    La realidad <i>categorial</i> .....	44
1.3.    El <i>misterio absoluto</i> . ....	45
<b>CAPÍTULO 3º: LA RENOVACIÓN METODOLÓGICA DE KARL RAHNER.....</b>	<b>47</b>
1.    El análisis trascendental.....	52
2.    La comprensión trascendental. ....	55
3.    La aproximación trascendental.....	59
<b>CAPÍTULO 4º: LA ESTRUCTURA DEL MÉTODO ANTROPOLÓGICO - TRASCENDENTAL .....</b>	<b>65</b>
4.    El análisis de la situación del <i>hombre actual</i> .....	65
5.    El condicionamiento mutuo entre la <i>constitución a priori</i> del hombre y la realidad <i>categorial</i> .....	67
6.    La finalidad del método de Karl Rahner.....	68
7.    Los límites del método antropológico – trascendental.....	69
CONCLUSIONES.....	70
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	71

## SIGLAS Y ABREVIATURAS

Las obras de Karl Rahner y otros términos filosóficos serán citados con las siguientes abreviaturas:

AT	<i>Antropología y teología.</i>
AF	<i>Antropología filosófica.</i>
CCHH	<i>Ciencias humanas.</i>
CFE	<i>Curso fundamental sobre la fe.</i>
OP	<i>Oyente de la palabra.</i>

## INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo de síntesis en Filosofía, desarrollaré como tema un método innovador tanto en el plano filosófico como en el ámbito de la teología. Este camino de análisis del *sujeto humano*, de la realidad concreta o *espacio-temporal* en la cual nos encontramos y el planteamiento de interrogantes existenciales fundamentales llevaron al filósofo y teólogo jesuita alemán Karl Rahner (1904 – 1984) a construir un camino de análisis integral de la realidad partiendo del hombre, y esta vía de análisis, comprensión y aproximación fue denominada método antropológico - trascendental.

La explicitación del método planteado por Rahner, en este trabajo, es introducido con un resumen de todos los temas que desarrollaré a lo largo del trabajo.

El primer capítulo es una exposición del origen histórico y filosófico del método antropológico - trascendental; en este apartado, explicaré cómo Karl Rahner de manera progresiva entretendió su método de interrogación para llegar al *autoconocimiento* y a la sustancia misma del *ser hombre*, empleando términos filosóficos de otros autores, pero con un significado más amplio. Los términos filosóficos fueron tomados de la obra de Immanuel Kant (1724 – 1804). El término *trascendental* es entendido por Kant como una *condición de posibilidad* de todo conocimiento humano que trasciende y sobrepasa la manera del conocimiento individual, y se encuentra por ello *a priori* en el modo de conocer de todo hombre; consecuentemente, con este significado dado por Kant, el término *trascendental* adquiere una dimensión horizontal, que a la vez queda plasmado para la posteridad del pensamiento. Rahner amplió el significado del término *trascendental* con la ayuda del pensamiento filosófico del teólogo y filósofo jesuita belga Joseph Maréchal (1878 – 1944), dándole una comprensión vertical, de modo que el hombre trasciende el *mundo concreto* o *categorial* y se remite a una *realidad inefable*.

Seguidamente, expondré el término “*sujeto trascendental*” acuñado por Karl Rahner, refiriéndose al *sujeto humano*, que está en continuo contacto con la *realidad concreta*, y mediante el *autoconocimiento* descubre que tiene una *estructura a priori* en su manera de

conocer y actuar, y que le remite a una realidad *inefable* o al *misterio absoluto*, y al mismo tiempo es una especie de participación de la *realidad trascendente*.

El segundo capítulo introduce una explicación desmenuzada de los tres elementos filosóficos y teológicos centrales del método antropológico – trascendental. Presentaré en este apartado los tres términos fundamentales del mencionado método: *estructura apriorística del sujeto humano* analizado desde la antropología ontológica, el mundo concreto identificado por Rahner como la realidad *categorial*, y el *misterio absoluto* referido a la realidad *inefable*.

El tercer capítulo consiste en el planteamiento del innovador método elaborado sobre las obras de Karl Rahner y fundamentado en otros investigadores; consta de tres partes: el análisis, la comprensión y la aproximación trascendentales que están progresivamente vinculadas.

El cuarto capítulo es una presentación de la estructura del método antropológico - trascendental. Este apartado contiene cuatro subdivisiones: el primer punto trata sobre el análisis de la situación del *hombre actual*, el segundo punto versa sobre el condicionamiento mutuo entre la realidad *categorial* y la *constitución apriorística del sujeto humano*, el tercer punto abarca la finalidad del citado método y el cuarto punto contiene los límites del método desarrollado por Rahner.

Seguidamente, expondré las conclusiones del presente trabajo de investigación, donde plantearé diversos puntos, entre ellos, que los términos filosóficos planteados a lo largo de la historia del pensamiento son los fundamentos para el desarrollo de nuevos horizontes de reflexión. Finalmente, presentaré las referencias bibliográficas con las cuales trabajé para la elaboración de este trabajo y dentro de las cuales estarán presentes principalmente las obras de Karl Rahner y también diversas obras filosóficas.

## CAPÍTULO 1º: EL ORIGEN HISTÓRICO Y FILOSÓFICO DEL MÉTODO ANTROPOLÓGICO – TRASCENDENTAL

La reflexión filosófica y los métodos adecuados para encontrar la respuesta acertada a las interrogantes radicales sobre el *mundo concreto*, aquello *Absoluto* y el *sujeto humano* a lo largo de la historia de la humanidad se han construido de manera progresiva y evolutiva, como menciona Frederick Copleston:

Hay, más bien, en ella (la filosofía) continuidad y conexiones, acción y reacción, tesis y antítesis, y ninguna filosofía se puede entender realmente del todo si no se la ve en su contexto histórico y a la luz de sus relaciones con los demás sistemas.<sup>1</sup>

Desde el inicio de la existencia de la humanidad con el primer *homo sapiens* que vivió sobre la faz de la tierra, la reflexión ha estado presente siempre de manera inherente a su propio ser, por eso “los antiguos respondían que dicha necesidad pertenece, de manera estructural, a la naturaleza del hombre”<sup>2</sup> y Aristóteles escribió: “todos los hombres desean por naturaleza saber”<sup>3</sup>. Esta capacidad y ansia de saber ha estado motivada por el asombro o admiración de las cosas que le rodeaban.

Dice Platón que la primera virtud del filósofo es admirarse. “*Thaumazein*” – dice en griego – de donde viene la palabra “taumaturgo”. Admirarse, sentir esa divina inquietud, que hace que donde otros pasan tranquilos, sin vislumbrar siquiera que hay problema, el que tiene una disposición filosófica está siempre inquieto, intranquilo, percibiendo en la más mínima cosa problemas, arcanos, misterios, incógnitas, que los demás no ven.<sup>4</sup>

El hombre no sólo se preguntó dubitativamente a lo largo de la historia del pensamiento por las cosas que le rodeaban, sino a la vez estas interrogantes por el *mundo concreto* o *categorial* fueron analizadas empleando aquella “observación de la

---

<sup>1</sup> COPLESTON, F., *Historia de la filosofía*. Barcelona: Planeta, 2017, I-8.

<sup>2</sup> REALE, G. – ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo primero: Antigüedad y Edad Media*. Barcelona: Herder, 2017, 31.

<sup>3</sup> GARCÍA YEBRA, V., *Metafísica de Aristóteles*. Barcelona: Gredos, 2018, Libro I, 980 a.

<sup>4</sup> GRACÍA MORENTE, M., *Lecciones de introducción a la filosofía*. Madrid: Ediciones 19, 2015, 28.

naturaleza”<sup>5</sup> y le llevaron a preguntarse por el ámbito esencial y fundamental de todo lo que le circundaba pues así las interrogantes cosmológicas trascendieron hasta tener un sentido metafísico y ontológico “pues el tema de los primeros principios o elementos roza los fundamentos del ser en general; se trata de aclarar la esencia del ser como tal, y no de una simple comprobación de últimos constitutivos materiales de los cuerpos”<sup>6</sup>.

Las interrogantes sobre lo *categorial* llevaron después a buscar el fundamento último y la razón absoluta de todo al que es misteriosamente identificado como aquello divino, *inefable* o *Absoluto* que explica y fundamenta la realidad del cosmos y esta explicación se realizó mediante el mito que fue considerada por los griegos como una “visión cuasi – racionalista del mundo”<sup>7</sup> y que tenía como finalidad dar una explicación a un hecho o fenómeno.

El mito era un relato tradicional que sugería lo que se ha de pensar al enfrentarse con las grandes cuestiones entorno al mundo, a la vida, a la divinidad y a los hombres.

Estas visiones cuasi – racionalistas del mundo se interesan, en general, por su primera historia, partiendo de su real nacimiento o creación. Era incidental para su modo de pensar el intento (hecho sobre todo por Hesíodo en la *Teogonía*) de sistematizar las múltiples divinidades de la leyenda, haciéndolas derivar de un antepasado común o par de antepasados al principio del mundo. Sólo unos pocos debieron dedicarse a la activa investigación de la ascendencia del mudo, tanto si era principalmente mítica como en Hesíodo o fundamentalmente racional como en los pensadores milesios.<sup>8</sup>

Los interrogantes fundamentales sobre el cosmos y lo *inefable* conjuntamente estuvieron también vinculados inseparablemente a la pregunta sobre el hombre ya que “el interrogador en exclusiva es el hombre que pregunta a todo y hasta sí mismo por su propia

---

<sup>5</sup> HIRSCHBERG, J., *Historia de la filosofía. Tomo primero: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*. Barcelona: Herder, 2011, 50.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 50 – 51.

<sup>7</sup> KRIK, G. S. – RAVEN, J. – SCHOFIELD, M., *Los filósofos presocráticos*. Barcelona: Gredos, 2017, 27.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

esencia; con lo cual trasciende la inmediatez de la realidad dada buscando su fundamento”<sup>9</sup>.

Sólo el hombre es capaz de preguntar. (...) Ni siquiera el animal, que percibe su entorno, es capaz de preguntar. Permanece ligado al dato concreto de un determinado fenómeno, sin poder alzarse sobre el mismo ni preguntarse por sus razones ocultas. Lo que se le muestra es para él algo absoluto. El animal queda por debajo de la posibilidad de interrogar. Sólo el hombre se encuentra inmerso en la posibilidad y necesidad de preguntar.<sup>10</sup>

Las tres fundamentales preguntas sobre lo *categorial*, lo *inefable* y el *sujeto humano* estuvieron conjuntamente presentes en el razonamiento del hombre, pero las respuestas acertadas a estas interrogantes radicales fueron de manera progresiva y unitaria como se comprueba a lo largo de la historia del pensamiento ya que el ser humano tiende a interrogar y conocer primero aquello que está de manera externa e inmediata y luego se pregunta sobre las cuestiones más radicales que le excede y no puede explicar con facilidad.

El hombre empleó un camino de solución e investigación reflexiva o método eficaz, bueno y útil para explicar aquellas tres radicales interrogantes ya que “un método es bueno si sirve para obtener un conocimiento nuevo, si ayuda a descubrir algo, por consiguiente, si de lo que se trata es averiguar o de resolver enigmas (...). Y una vez después de haber resultado los enigmas, puede contarse a los demás el camino (*el método*) que se siguió para conseguirlo”<sup>11</sup>.

Ese camino nuevo descubierto es máximamente útil para resolver problemas pertenecientes al mismo género: ahorra mucho tiempo porque puede evitar extravíos, y hace aumentar el rendimiento del trabajo intelectual, aunque se aprenda mucho extraviándose, y se aprenda mucho precisamente acerca de los caminos.<sup>12</sup>

---

<sup>9</sup> CORETH, E., *¿Qué es el hombre?* Barcelona: Herder, 1978, 30.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 29 – 30.

<sup>11</sup> CHOZA J., *Manual de antropología filosófica*. Sevilla: Thémata, 2016, 38.

<sup>12</sup> *Ibidem.*

Las respuestas a las tres interrogantes fundamentales fueron elaboradas a lo largo de la historia del pensamiento empleando diversos métodos de investigación de acuerdo al modo de plantear una solución certera. La primera interrogante sobre la constitución del cosmos fue explicada partiendo del contacto directo e inmediato con la realidad concreta, investigando y comprobando lo particular para luego llegar a elaborar explicaciones coherentes y razonables, aplicables a todas las cosas que constituyen la realidad *categorial*. Este modo de conocer recibió el nombre de “método inductivo”, empleado fundamentalmente como vía de investigación científica.

La *inducción*, en cambio, es el proceso de razonamiento que va de lo particular a lo general, de los entes singulares (nivel sensible) a lo universal (nivel inteligible), de la experiencia al conocimiento, de los hechos a las leyes. El proceso inductivo no se sirve del silogismo. La inducción es siempre incompleta, puesto que no parte de la observación de todos los individuos sino sólo de una porción de ellos. En tanto que enumeración incompleta, la inducción no pasa de algunos a todos, sino de algunos a todo.<sup>13</sup>

La respuesta a la segunda interrogante radical sobre el *misterio absoluto* tiene dos caminos de esclarecimiento: la deducción y la inducción. La primera vía de la deducción entiende y justifica aquella realidad *Absoluta* como causa y fundamento último de lo *categorial*, este camino de investigación recibió el nombre de “método deductivo”, que parte de lo universal para explicar lo particular, y ha sido empleado por el saber religioso para explicar y fundamentar la realidad *inefable* y a la vez este método deductivo ha sido utilizado también por las ciencias particulares con la finalidad de llegar a conclusiones válidas.

La *deducción* es un proceso discursivo o razonamiento en el que se pasa de lo general a lo particular – de una proposición a otra, sirviéndose del silogismo –, de acuerdo con las leyes de la lógica, hasta llegar a una conclusión. (...), el hecho es que el método deductivo es el que constituye hoy el fundamento de la mayoría de las ciencias y, en consecuencia, el más empleado por ellas (biología, psicología, economía, ciencias sociales y CCHH). Cuanto más formalizada sea las ciencias (matemáticas, lógica, física teórica, etc.), tanto más apropiado será este método y la validez formal de las conclusiones a las que se llegue.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> POLAINO – LORENTE, A., *Antropología e investigación en las ciencias humanas*. Madrid: Unión Editorial, 2011, 27 – 28.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 27.

El segundo modo de explicación sobre aquello *Absoluto* es la vía de la inducción en tanto que analiza los datos de la Revelación divina, tanto oral, transmitida por la Tradición viva, como escrita, fundamentada en las Sagradas Escrituras. Esta investigación, apoyada en el “método inductivo”, es elaborada por la teología para justificar aquella realidad *inefable*.

Las diversas aproximaciones para responder a la gran pregunta sobre la persona humana partieron desde diversos puntos: desde el análisis de la constitución corporal del hombre, la identificación de un principio de vida vinculado al ámbito cognoscitivo y espiritual referido a lo *inefable*, y hasta el análisis del aspecto social, político, ético y moral. “En la actualidad existe un gran número de *ciencias particulares* de carácter empírico al servicio de la investigación antropológica, tales como la biología y la fisiología, el análisis del desarrollo y de la conducta, la psicología y la sociología empíricas, la etnología, la ciencia de la cultura y la religión”<sup>15</sup>.

Y hasta se puede hablar de una “antropología médica, psicológica, sociológica, de una antropología cultural y religiosa”<sup>16</sup>. Pero estas ciencias particulares están limitadas por su método y sólo aportan aspectos parciales, aunque importantes en vistas a comprender al *sujeto humano* en su totalidad.

El nombre de <<antropología>> hace ya mucho tiempo ha dejado de ser exclusivo del quehacer filosófico. Mas, como todas las ciencias particulares están limitadas en su contenido y método, aunque ciertamente que pueden aportar aspectos parciales muy interesantes del hombre, hay que integrarlas en la totalidad para que puedan resultar fecundas de cara a la comprensión general del hombre.<sup>17</sup>

Frente a las ciencias está conjuntamente la AF que “parte de los resultados de las investigaciones de las ciencias humanas, y tiene como tarea propia elaborarlos y

---

<sup>15</sup> CORETH, o. c. 32.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Ibid., 33.

unificarlos llevándolos al nivel propiamente filosófico a fin de responder a la pregunta por la esencia del hombre. No se trata sólo de una labor de síntesis, sino también de elevación a conceptos, al nivel de la globalidad y unidad que es el de la pregunta por la esencia, por el ser del hombre”<sup>18</sup>. Pero aquellas ciencias particulares “no pueden suplir a una *antropología filosófica*, cuya tarea es la de abarcar y analizar la totalidad del ser humano”<sup>19</sup>. Es preciso resaltar también el esfuerzo y mérito de toda antropología, como señala Karl Rahner:

Toda antropología pretende decir algo sobre el hombre en cuanto totalidad y no puede renunciar de antemano al deseo de formular una afirmación sobre todo lo que hay en él, que a fin de cuentas es <<uno>>. El propósito de toda antropología – aunque sea regional – de explicar el hombre en su totalidad es legítimo.<sup>20</sup>

El esfuerzo de toda antropología por analizar, comprender y elaborar una aproximación sobre la persona humana, siempre quedará como un alcance a “la pregunta sin respuesta”<sup>21</sup>, referida al *sujeto humano*. La respuesta sobre el hombre es compleja, pues al estar relacionado con lo *categorial*, y más aún al comprenderse como un ser asombroso, con sed de infinito, y referido hacia el *misterio absoluto e inefable*. Todo intento de explicación sobre el ser humano quedará como una aproximación, por eso afirmaba Weger al analizar el pensamiento teológico y filosófico de Rahner:

El hombre, por consiguiente, jamás puede definirse o decir “quién es” de modo categórico, a menos *que incluya en tal definición* la apertura básica de su propio ser, una apertura hacia lo siempre nuevo y hacia la plenitud que nunca llegará a consumarse. Así lo hace Rahner, al fundar esa apertura primordial en una referencia del hombre a algo inefable e indescriptible.<sup>22</sup>

En resumidas cuentas, las preguntas y sus respectivas respuestas sobre lo *categorial*, el *misterio absoluto* y sobre el *sujeto humano*, siempre han estado latentes en el hombre y que a lo largo de la reflexión se ha visto patentes en la historia del

---

<sup>18</sup> AMENGUAL, G., *Antropología filosófica*. Madrid: BAC, 2007, 26.

<sup>19</sup> CORETH, o. c. 33.

<sup>20</sup> RAHNER, K., *Antropología y teología*. Madrid: Ediciones SM, 1987, 22.

<sup>21</sup> WEGER, K., *Karl Rahner: introducción a su pensamiento teológico*. Barcelona: Herder, 1982, 50.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 51-52.

pensamiento. Este itinerario de reflexión, desde el inicio del pensamiento, estaba en conjunto; pero se fue desunido con la finalidad de entender mejor las partes del todo: la realidad *categorial* se analizó mediante las ciencias particulares guiadas por el método científico inductivo. El *misterio absoluto* se justificó tanto por el saber religioso apoyado en el método deductivo, como por la teología fundamentada por el método inductivo. La reflexión sobre el *sujeto humano* se realizó mediante la antropología, apoyada en el análisis integral de la persona humana.

Se analizó y explicó no siempre la realidad *categorial*, *inefable* y humana de manera conjunta, sino que a lo largo de la historia del pensamiento se dio muchas desuniones radicales y antagónicas, hasta se formó muchas dificultades en la comprensión de toda la realidad. El hombre, capacitado de sabiduría, se asombró del mundo concreto y de aquello *Absoluto* e incomprensible que le sobrepasaba. Luego, dotado de razón, voluntad y libertad, se centró en sí mismo convirtiéndose en la medida de todas las cosas, en destructor, agnóstico e indiferente frente a lo *Absoluto*. El *mundo concreto* fue visto después sólo como una cosa material, dominada mediante la técnica y la ciencia, hasta llegar a ser comprendida como medio de producción de uso y descarte. La realidad *inefable*, finalmente, que era considerada como el fundamento y la justificación de toda la realidad, fue analizada por la duda, y después fue considerada como un postulado de la razón práctica, hasta llegar a ser finalmente negada e ignorada.

Las consecuencias de este camino de reflexión de desunión entre lo *categorial*, aquello *Absoluto*, y el análisis sobre el hombre, son funestas. Para dar solución a este problema, he acudido al método antropológico – trascendental de Karl Rahner, que propone un camino de análisis, comprensión y aproximación, para dar una explicación integral de todo. Por eso Rahner insistía en la misión de conocer integralmente al *sujeto humano* mediante la *auto experiencia*, para después comprender lo *categorial*, y luego entender que el hombre, en su constitución profunda, está referido hacia el *misterio absoluto*, hasta llegar a contemplar la realidad *numinosa*.

El referente fundamental, aunque no excluyente y radical, de esta reflexión, es el *sujeto humano*, del cual decía Karl Rahner: “el hombre es y será siempre el ser de la trascendencia al que la indomeñable y silente infinitud de la realidad interpela siempre como un misterio”<sup>23</sup>. El punto de partida del análisis metodológico es el *sujeto trascendente* quien asombrado de sí mismos, del cosmos y del *misterio absoluto* debe responder a muchas interrogantes y dentro de las cuales es necesario buscar en primera instancia la respuesta a la pregunta primigenia y fundante sobre sí mismo o su esencia puesto que “preguntar por su propia esencia sólo el hombre puede hacerlo. (...) Todos los demás seres tienen una existencia o presencia inconsciente y, por ende, ajena a cualquier problemática”<sup>24</sup>, pues el ser humano es capaz de interrogarse sobre su propia esencia y tiene un deber vinculante consigo mismo de buscar la verdad sobre sí mismo.

¿Qué es el hombre? Es ésta una pregunta, (...) que se nos impone, tanto en la vida cotidiana como en la investigación científica. (...) Es ésta una pregunta como tantas otras, y sin embargo presenta unas características especialísimas, porque afecta directamente al hombre que interroga, porque le pone sobre el tapete de la discusión. El hombre se pregunta por su esencia. Y tiene que formularse esa pregunta porque personalmente es problemático para sí mismo. (...) De esta forma se plantea con nueva gravedad y urgencia nueva la pregunta acerca del ser del hombre, de su posición en el mundo y del sentido que tiene su propia existencia. (...) El hombre es el que interroga; es el mismo que puede y debe preguntar.<sup>25</sup>

Este primer análisis fundamental de ir más allá mediante la reflexión es tarea de la AF que “es un saber filosófico, un estudio filosófico, que en términos generales podemos definir como reflexión filosófica sobre el ser del hombre, considerado en su unidad y globalidad”<sup>26</sup>. E intenta “descubrir los diversos hechos de la experiencia humana que configuran esta disciplina especial de tal modo que se consiga un proyecto total e integrado del fenómeno hombre”<sup>27</sup>. Pues toda reflexión antropológica “surge como intento de responder a la cuestión sobre la esencia de la condición humana”<sup>28</sup>.

---

<sup>23</sup> RAHNER, K., *Antropología y teología*, 27.

<sup>24</sup> CORETH, o. c. 30.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>26</sup> AMENGUAL, o. c. 15.

<sup>27</sup> CASTELLOTE CUBELES, S., *Compendio de antropología*. Valencia: EDICEP, 1999, 16.

<sup>28</sup> BEORLEGUI, C., *Antropología filosófica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1999, 25.

La AF encuentra su pleno desarrollo cuando establece una relación con la metafísica y la ontología ya que “una antropología filosófica, plenamente desarrollada, es ya una metafísica. Ésta, entendida como ontología metafísica, es sólo posible desde el hombre que se entiende siempre en el ser y desde el ser”<sup>29</sup>.

En consecuencia, una concepción filosófica del hombre que pretenda alcanzar el fundamento de su ser, sólo es posible cuando apunta de forma ontológica y explícita al horizonte general en que el hombre como tal se realiza y entiende. La autocomprensión del hombre es – en unidad dialéctica – no sólo una comprensión del mundo, sino que trascendiéndola y dándole un fundamento, es también una inteligencia del ser. Una comprensión plena de lo que significa el ser humano exige, por lo mismo, que el horizonte del ser de la autorrealización humana se desarrolle sistemáticamente. Antropología y ontología, entendidas en su esencia metafísica, son por lo mismo dos aspectos de un mismo propósito filosófico: entender al hombre desde el fundamento de su ser en la totalidad del ser.<sup>30</sup>

Es preciso iniciar este camino de análisis desde el *sujeto humano* ya que “el hombre es así el péndulo medio entre Dios y el mundo, entre tiempo y eternidad, y esta frontera es el lugar de su determinación y de su destino”<sup>31</sup>. La persona humana es en sus orígenes y composición un ser inderivable y original.

Pues lo que nos interesa es explorar los orígenes del ser uno y total llamado hombre. Si se admite una respuesta dialéctica a esta cuestión, diremos que el hombre es, por un lado, “inderivable” y “original” y, por otro, un momento en la historia del mundo y procedente del universo. Con esto, no se puede ya considerar al espíritu y a la materia como entidades dispares por el mero hecho de ser distintas. De lo contrario, esa respuesta dialéctica o no sería más que un barato compromiso verbal (en definitiva, falso) o supondría que el hombre no es verdaderamente uno, sino un encuentro ulterior de realidades independientes que, sin más problemas pueden tener un origen enteramente diverso.<sup>32</sup>

El hombre debería analizar a todos los seres y cosas en un segundo paso de ir más allá para comprender. El ser humano debe emprender el camino de reflexión sobre los seres y las cosas que le rodean para comprender el *mundo concreto* que le causa admiración y

---

<sup>29</sup> CORETH, o. c. 43.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> RAHNER, K., *Espíritu en el mundo*. Barcelona: Herder, 1963, 387.

<sup>32</sup> RAHNER K. – OVERHAGE P., *El problema de la hominización. Sobre el origen biológico del hombre*. Madrid: Ediciones Cristiandad. 1973, 52.

al cual está unido de manera vinculante y complementario ya que “el mundo como conocido es siempre el mundo del hombre, es esencialmente un concepto complementario del hombre”<sup>33</sup>. Y está siempre remitido conjuntamente a lo *categorial* “por esto es el hombre esencialmente dual. Siempre referido al mundo y ya siempre por encima de él y fuera de él”<sup>34</sup>. Y el conocimiento de sí mismo y del mundo remiten al hombre al *misterio absoluto* que es el fundamento de todo cuanto existe.

Al preguntarnos por el mundo conocido por el hombre, el mundo y el mismo hombre cuestionante se torna problemáticos en su fundamento absoluto, en un fundamento que yace más allá de los límites transitables por el hombre, más allá del mundo. Y así el derrame sobre el mundo se revela comportado por el apetito último del espíritu con que éste codicia el ser en absoluto; y el sumirse en la sensibilidad, en el mundo y su destino se revela solamente devenir del espíritu que aspira al absoluto.<sup>35</sup>

La persona humana debe aproximarse hacia el fundamento radical de todo cuanto existe denominado como el *Absoluto* en un tercer paso de ir más allá mediante la reflexión, pues el hombre busca conocerse y tiende conocer últimamente aquello *inefable* y “así se presenta el hombre ante sus propios ojos al encontrarse a sí mismo en el mundo y al preguntar por Dios, y cuando él pregunta su propio ser, siempre se encuentra a sí mismo en el mundo y en camino hacia Dios”<sup>36</sup>.

Y lo últimamente conocido, Dios, se ilumina tan sólo en la envergadura sin frontera de la anticipación, en el aptito del ser en absoluto que comporta toda acción del hombre, y que no únicamente se hace valer en sus últimos conocimientos y en sus definitivas decisiones, sino también en el hacerse y tenerse que hacer sensibilidad del espíritu libre para poder ser precisamente espíritu, en el exponerse así a todos los destinos de esta tierra.<sup>37</sup>

El método antropológico – trascendental queda así estructurado con los tres pasos metodológicos de investigación, comprensión y aproximación y estos tres pasos reflexivos se utilizarán sobre el sujeto humano, lo *categorial* y el misterio *Absoluto*; se

---

<sup>33</sup> RAHNER, K., *Espíritu en el mundo*, 386.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 387.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 386.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

debe iniciar de manera fundamental con el análisis para luego comprender y finalmente elaborar una aproximación sobre el *sujeto humano*, el *mundo concreto* y Dios aunque lo impidan las diversas interrogantes y los distintos afanes de la existencia pues “el hombre, ocupado por los granos de arena de la playa, mora de continuo a orillas del mar infinito del misterio”<sup>38</sup>.

El hombre, que está en el mundo y es capaz de escuchar a Dios, es de suma importancia para Karl Rahner quien analizando la reflexión del Aquinate sobre el conocimiento y la metafísica comentaba que el ser humano “puede escuchar si por si acaso Dios habla, porque sabe que Dios es; puede hablar Dios, porque Él es el desconocido (...) la metafísica de santo Tomás será cristiana, si revoca al hombre hacia el aquí y ahora de su mundo finito, pues también el Eterno penetró en él, para que el hombre <<le>> encontrara y en <<Él>> se encontrara una vez más a sí mismo”<sup>39</sup>.

El hombre interesa a santo Tomás como el lugar en el que Dios se muestra de manera que puede ser oído en su revelación: *ex parte animae*. Para que podamos oír, si Dios habla, tenemos que saber que Él es; para que su palabra no encuentre a uno que ya sabe, tiene Él que permanecemos oculto; para que Él hable al hombre, tiene que encontrarnos su palabra allí donde ya siempre estamos, en nuestra situación terrestre, en la hora terrestre.<sup>40</sup>

El *misterio absoluto* se hace cercano al hombre inmerso en el mundo concreto pues “este contacto con Dios como misterio absoluto y permanente mediante el conocimiento y el amor directo no debe concebirse como un fenómeno extraño (...), sino como la verdadera esencia de lo que constituye la relación ontológica entre Dios y la criatura”<sup>41</sup>. La relación entre lo *inefable* y *sujeto humano* se establece mediante “la *auto comunicación* de Dios a la criatura ha de entenderse como un acto de suprema libertad personal de Dios, como un acto de descubrimiento de su suprema intimidad, realizado como un amor libre y absoluto”<sup>42</sup>.

---

<sup>38</sup> WEGER, o. c. 30.

<sup>39</sup> RAHNER, K., *Espíritu en el mundo*, 388.

<sup>40</sup> Ibid., 386.

<sup>41</sup> RAHNER, K., *Antropología y teología*, 47.

<sup>42</sup> Ibidem.

El *sujeto humano* es denominado por Karl Rahner como el ser de la trascendencia ya que “el hombre es inevitablemente el <<ser de la trascendencia>> por el conocimiento y la libertad”<sup>43</sup>.

Esta expresión puede sonar pomposa, puede fastidiar e incluso puede ser sospechosa de ideología. Pero es difícil evitarla junto con lo que ella expresa, que es la última estructura del hombre de la que no puede prescindir, aunque el hombre de la calle o el científico se inclinen a no tenerla en cuenta.<sup>44</sup>

La aproximación sobre la comprensión de la persona humana hecha por Rahner fue un gran avance para entender la integración entre el *sujeto humano*, lo *categorial* y el *misterio absoluto* y tuvo como resultado la invención de un nuevo camino metodológico de reflexión mediante el análisis, la comprensión y la aproximación. Este nuevo método tiene su base y trasfondo filosófico en muchas corrientes de pensamiento: los términos de este método fueron utilizados por Immanuel Kant y luego ampliados en su contenido por Joseph Maréchal.

Karl Rahner sumó la filosofía existencial de Martín Heidegger, la doctrina metafísica del conocimiento de Santo Tomás de Aquino, el sistema filosófico de Immanuel Kant y la reflexión filosófica y teológica de Joseph Maréchal. Esta unión de reflexión ayudó a dar origen al método antropológico – trascendental que desarrollaré a lo largo de este trabajo filosófico.

### **1. La dimensión horizontal del término trascendental en Immanuel Kant.**

Comprenderemos mejor los términos filosóficos si entendemos bien el contexto de origen: primero, conociendo bien al autor, segundo, analizando su manera de reflexionar plasmada en sus obras, y finalmente, descubriendo el significado preciso que le atribuyó. Luego de haber entendido bien el contexto de origen de un término filosófico, se le puede atribuir nuevos horizontes de significados.

---

<sup>43</sup> RAHNER, K., *Experiencia del Espíritu*. Madrid: Narcea, 1977, 34.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

Este camino reflexivo de invención, proyección y desarrollo, sucedió con el término filosófico “*transcendental*”. Immanuel Kant elaboró el término *transcendental*; Joseph Maréchal analizó y proyectó un nuevo significado a la palabra *transcendental*, y Karl Rahner desarrolló y amplió mucho más el término *transcendental* en su reflexión filosófica y teológica. Esta vía de inicio, proyección y desarrollo, la presentaré en estos tres apartados del primer capítulo.

El término filosófico *transcendental* fue inventado por el ilustre filósofo de Königsberg que “nació el 22 de abril de 1724, en la capital de Prusia Oriental (...), de una familia modesta y numerosa. Su padre, Johann Georg Kant, guarnicionero de oficio, se había casado con Anna María Reuter. (...) Immanuel fue el cuarto de los nueve hijos de ese matrimonio”<sup>45</sup>. “El medio ambiente en que se movió su vida, de un estrecho luteranismo y acusado tono pietista, ejerció muy significativo influjo en la constitución espiritual de Kant, si bien más tarde, sobre todo al final de su vida se distanció más y más de su Iglesia”<sup>46</sup>.

“En 1740 empezó Kant los estudios universitarios en su ciudad natal, y asistió a cursos sobre materias varias. Al terminar sus estudios Kant tuvo que aceptar, por razones económicas, una plaza de preceptor en una familia de la Prusia Oriental”<sup>47</sup>. El padre de Kant murió el año 1746 y esta lamentable situación le provocó dejar temporalmente la carrera académica.

En 1755 regresa a su ciudad natal (...) comienza a enseñar como *Privatdozent* (catedrático no numerario) en la Universidad. Kant fue profesor auxiliar durante 15 años. (...) En marzo de 1770 Kant fue nombrado oficialmente profesor ordinario de lógica y metafísica. Tenía entonces 46 años de edad. (...) En 1797 Kant hubo de abandonar la enseñanza a causa de sus achaques. El calendario de la Universidad daba constancia de este hecho con estas elogiosas

---

<sup>45</sup> COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo primero: la filosofía trascendental: Kant*. Barcelona: Herder, 2016, 30.

<sup>46</sup> HIRSCHBERG J., *Historia de la filosofía. Tomo segundo: Edad Moderna, Edad Contemporánea*. Barcelona: Herder, 2011, 193.

<sup>47</sup> COPLESTON, o. c. VI-149 – VI-150.

palabras: <<Por debilidad senil cesa en sus lecciones el venerable anciano de la facultad de filosofía>>. <sup>48</sup>

Immanuel Kant fue un gran amante del saber y del orden; vivió impulsado siempre por dos cosas que le llenaban el ánimo de admiración y respeto originados por el cielo estrellado y la ley moral como mencionó en su obra de la *Crítica de la razón práctica*. Pasó su vida respetando la ley moral y acabó sus días con admiración por el cielo estrellado. “Falleció el domingo día 12 de febrero de 1804, murmurando estas palabras: <<Está bien>> (*Es ist gut*)”<sup>49</sup>. Con su muerte, “dejaba tras de sí una obra que le coloca entre los primeros pensadores de la humanidad”<sup>50</sup>.

La profundidad reflexiva de Kant fue evolutiva. La constancia de este proceso de desarrollo se refleja en sus obras divididas en dos grupos: “<<los precríticos>> y (...) los llamados <<críticos>>, es decir, aquellos en los que Kant expone su filosofía <<crítica>>, ya estructurada y madura”<sup>51</sup>. Los escritos precríticos iniciaron a partir del año 1746 hasta el año 1770, de los cuales tenemos 17 libros, y el segundo período, denominado también como criticismo filosófico, puede identificarse entre los años 1781 hasta el año 1803. De estos años tenemos conocimiento de 14 obras.

En el conjunto global de sus obras, podemos ver claramente su interés por la ciencia y luego por filosofía, como se puede constatar en la evolución progresiva de su pensamiento filosófico; la primera etapa se denominó como la aceptación convencional de los sistemas de reflexión; el segundo período se identificó como el despertar del <<sueño dogmático>> y, finalmente, la tercera etapa se designó como la invención del criticismo filosófico.

---

<sup>48</sup> COLOMER, o. c. 31 – 33.

<sup>49</sup> Ibid., 33.

<sup>50</sup> HIRSCHBERG J., *Historia de la filosofía. Tomo segundo: Edad Moderna, Edad Contemporánea*, 194.

<sup>51</sup> REALE, G. – ANTISERI, D., *Historia de la filosofía*. Barcelona: Herder, 2010, 352.

La motivación inicial por la ciencia y luego por la filosofía dentro de la época de la Ilustración y de los grandes avances de la técnica y la ciencia, es justificada por Anthony Kenny de la siguiente manera:

De joven (*Kant*) estaba más interesado por la ciencia que por la filosofía, y cuando empezó a escribir de ésta, lo hizo de manera cauta y convencional. No fue hasta la edad de 57 años cuando redactó la obra que le hizo inmortal, la *Crítica de la razón pura*. Ésta apareció en 1781, al comienzo de uno de los más espectaculares decenios en la historia de la cultura humana, el mismo en que fueron compuestas las óperas *Las bodas de Fígaro* y *Don Giovanni*, de Mozart, en que Gibbon publicó su *Historia de la decadencia y ruina del Imperio Romano*, en que Boswell escribía *La vida del doctor Samuel Johnson* y en que el joven Turner presentó su primera exposición en la Royal Academy. Al principio del decenio se redactó la constitución de los Estados Unidos y al final del mismo estalló la Revolución Francesa.<sup>52</sup>

El iniciador del criticismo filosófico escribió el término *trascendental* en su obra “*Crítica de la razón pura*”, editada en la ciudad de Riga en el año 1781, “en la que estuvo ocupado durante (...) 11 años”<sup>53</sup>. Kant pasó por un periodo largo de evolución reflexiva para dejar el sistema filosófico antiguo planteado por Christian Wolff y Gottfried Leibniz, y construir un nuevo sistema filosófico afianzado en la crítica de la razón, con la finalidad de establecer los límites de conocimiento, fijando las condiciones de posibilidad sobre aquello que se puede conocer, lo que se debe hacer y esperar; este cambio de horizonte filosófico está planteado desde el inicio de su famosa obra: *Crítica de la razón pura*.

Una obra, de la que su autor espera que constituya <<el fin y el término legítimo de errores sin cuento>>. Kant, como buen filósofo, no quiere hablar de sí mismo, sino del asunto de la filosofía de su época. Y este asunto de la filosofía a fines del siglo XVIII consiste, para él, en una crítica de la razón, es decir de la facultad humana de conocer.<sup>54</sup>

La obra *Crítica de la razón pura* es una investigación sobre la facultad humana de conocer en general, y tiene como finalidad identificar los principios que rigen nuestro conocimiento. “En la *Crítica de la razón pura*, Kant mira a la razón en su uso teórico, o

---

<sup>52</sup> KENNY, A., *Breve historia de la filosofía occidental*. Barcelona: Espasa Libros, 2018, 350.

<sup>53</sup> COLOMER, o. c. 32.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 67.

lo que es lo mismo, en cuanto facultad humana de conocer en general, que comprende, concretamente, la sensibilidad, el entendimiento y la razón. Como escribe Kant: <<Nuestro conocimiento empieza por los sentidos, de allí pasa al entendimiento y termina en la razón>><sup>55</sup>.

Kant, en su *Crítica de la razón pura*, se interroga expresamente sobre las condiciones de posibilidad que deben darse en el *sujeto cognoscente* para que el hombre pueda conocer y juzgar en general, sobre todo cuando un conocimiento o un juicio contiene *algo más* que lo que simplemente percibo por los sentidos.<sup>56</sup>

Para entender mejor el término *trascendental*, debemos comprender el significado preciso que Kant le otorgó en su obra *Crítica de la razón pura* en la cual “Kant ha definido con exactitud lo que entiende por conocimiento trascendental en una formulación que se ha hecho clásica”<sup>57</sup>: “llamo *trascendental* a todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestra manera de conocer los objetos, en la medida en que ella ha de ser posible *a priori*. Un *sistema* de tales conceptos se llamaría *filosofía trascendental*”<sup>58</sup>.

En este sentido debe entenderse el término <<trascendental>>, el cual se refiere a las *estructuras a priori de la sensibilidad y del entendimiento humanos*, estructuras que representan las condiciones sin las cuales no es posible ninguna experiencia de ningún objeto: <<trascendental>> es, pues, la *condición de cognoscibilidad* (de la *intuitividad y pensabilidad*) de los objetos; aquello que el sujeto pone en las cosas en el acto mismo de conocerlas.<sup>59</sup>

En el nuevo planteamiento filosófico sobre el conocimiento humano, Kant empleó las expresiones *a priori* y *a posteriori* “utilizadas por primera vez en siglo XIV por Alberto de Sajonia”<sup>60</sup>.

---

<sup>55</sup> COLOMER, o. c. 71.

<sup>56</sup> WEGER, o. c. 34.

<sup>57</sup> COLOMER, o. c. 72.

<sup>58</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2011, 66.

<sup>59</sup> REALE - ANTISERI, o. c. 354.

<sup>60</sup> FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía de bolsillo*. Madrid: Alianza Editorial, 2018, 15.

El sentido específico del término *trascendental* utilizado por Kant en su obra *Crítica de la razón pura* fue el término “*a priori*, independiente de la experiencia”<sup>61</sup> ya que “el conocimiento *a posteriori* que tiene su origen en los hechos de la experiencia”<sup>62</sup>; se emplearon estas expresiones con la finalidad de fijar la validez del conocimiento y buscar el fundamento y la estructura del saber.

(Kant) creía que hay conceptos y principios que la razón forma por sí misma con ocasión de la experiencia. El niño no nace, por ejemplo, con la idea de causalidad. Pero con ocasión de la experiencia su razón forma ese concepto por sí misma. Es un concepto *a priori* en el sentido de que no procede de la experiencia, sino que se aplica a ella y la gobierna en cierto sentido. Hay, pues, conceptos y principios *a priori* fundados en la estructura del espíritu mismo. Estos conceptos son <<puros>> en el sentido de que por sí mismos están vacíos de todo contenido empírico o material empírico.<sup>63</sup>

La palabra *trascendental* en definitiva “se refiere a la estructura *a priori* de la facultad de conocer”<sup>64</sup>; es “la condición de cognoscibilidad (de la intuitividad y de la pensabilidad) de los objetos y lo que el sujeto pone en las cosas en el acto mismo de conocerlas”<sup>65</sup> ya que Kant “se interesa por las condiciones puras presentes en el sujeto humano como tal para posibilitar el conocimiento de los objetos. Una investigación así se llama, según su terminología, <<*trascendental*>>”<sup>66</sup>, la cual tiene una <<*dimensión horizontal*>> ya que está presente universalmente en todas las personas, por eso “Kant insistía en postular el *a priori* del conocimiento humano como igual en todos los hombres. Únicamente así se explica que todos los hombres consideren correctas, por ejemplo, las matemáticas y la física o las ciencias empíricas. Si las estructuras subjetivas *a priori* del conocimiento fuesen diversas en cada uno de nosotros, aquel hecho sería inexplicable”<sup>67</sup>.

Lo que interesa son las condiciones no-empíricas, o condiciones puras del conocimiento humano como tal. Dicho de otro modo: Kant estudia los elementos formales de la conciencia pura. Juan, Pedro, Luis, individuos concretos, no se consideran siquiera en esta investigación, o sólo quedan

---

<sup>61</sup> FERRATER MORA, o. c. 16.

<sup>62</sup> Ibidem.

<sup>63</sup> COPLESTON, o. c. VI-173.

<sup>64</sup> COLOMER, o. c. 72.

<sup>65</sup> REALE – ANTISERI, o. c. 361.

<sup>66</sup> COPLESTON, o. c. VI-174.

<sup>67</sup> WEGER, o. c. 34 – 35.

incluidos en ella en cuanto ejemplificaciones del sujeto humano como tal. Las condiciones del conocimiento que valen para el sujeto humano como tal valdrán también, como es obvio, para Juan, Pero y Luis.<sup>68</sup>

Expongo reiteradamente que el término *trascendental* para Kant es específicamente “la estructura *a priori* de la facultad de conocer”<sup>69</sup> presente en todo hombre y a la vez comprendida como las estructuras previas de la facultad cognoscitiva. Este término filosófico se hizo inseparable de la filosofía y quedó plasmada en la historia del pensamiento.

Todo cuanto el hombre percibe, lo relaciona automáticamente con ciertas “categorías”, con determinadas estructuras previas de su facultad cognoscitiva. Sólo así son posibles el conocimiento y los juicios (“juicios sintéticos *a priori*”). En este contexto introduce Kant la palabra “trascendental”: “Entiendo por trascendental todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos como de nuestra manera de conocer tales objetos, en cuanto que esa manera debe ser posible *a priori*”. A partir de aquí, el término “trascendental” es ya inseparable de la filosofía.<sup>70</sup>

El nuevo planteamiento epistemológico referente a la relación entre el sujeto que conoce y el objeto conocido tuvo dos consecuencias: la primera consecuencia fue una ruptura con la metafísica tradicional.

El término <<trascendental>>, aunque tiene connotaciones clásicas, toma, pues en Kant un sentido nuevo. En la metafísica tradicional designaba las condiciones universales del ente en cuanto ente. (...) En Kant significa, en cambio las condiciones o estructuras *a priori* del sujeto cognoscente en cuanto sujeto cognoscente. Estas estructuras son las que hacen posible el conocimiento científico con carácter de universalidad y necesidad.<sup>71</sup>

La segunda consecuencia de “la aplicación de este método *a priori* a la problemática del conocimiento conduce a la famosa <<revolución copernicana>>”<sup>72</sup>.

---

<sup>68</sup> COPLESTON, o. c. VI-174.

<sup>69</sup> Vid nota 64.

<sup>70</sup> WEGER, o. c. 34.

<sup>71</sup> COLOMER, o. c. 72.

<sup>72</sup> Ibid., 69.

Hasta Kant, se había intentado explicar el conocimiento suponiendo que el sujeto debía girar en torno al objeto; pero de este modo muchas cosas quedaban sin explicar, y Kant *supuso* entonces *que era el objeto lo que debía girar en torno al sujeto*, igual que Copérnico había supuesto que era la Tierra la que giraba en torno al Sol, y no a la inversa.<sup>73</sup>

La revolución copernicana fue la denominación introducida por Kant para justificar la nueva hipótesis crítica de base sobre el conocimiento humano análogamente como Copérnico cambió la hipótesis de base sobre la concepción de nuestro sistema solar.

El nombre procede del hecho que, para exponer su nueva hipótesis crítica, Kant toma como punto de comparación el cambio introducido por Copérnico en la concepción de nuestro sistema solar. (...) Kant piensa análogamente que hay que cambiar la hipótesis de base con la que la filosofía ha explicado hasta ahora el conocimiento. La nueva hipótesis consiste en suponer que no se rige el conocimiento por los objetos, sino al revés, los objetos por el conocimiento.<sup>74</sup>

## **2. La dimensión vertical del término trascendental en Joseph Maréchal.**

El segundo punto de este primer capítulo tiene como finalidad explicar el significado de la *dimensión vertical* del vocablo *trascendental*, es decir, el análisis de las condiciones *a priori* en el dinamismo intelectual humano en cuanto orientado al *misterio absoluto*.

Maréchal, adaptando el procedimiento kantiano, inquiriere las condiciones *a priori del conocimiento* o de la posibilidad de objetivación. A su modo de ver, la más importante condición *a priori*, que a Kant se le pasó por alto, es el dinamismo intelectual del sujeto cuanto orientado al Ser absoluto.<sup>75</sup>

Comprenderemos mejor el análisis y la proyección del nuevo significado del término *trascendental*, realizado por Maréchal, si comprendemos bien el contexto de proyección del nuevo significado del término *trascendental*. El camino de análisis será: primero, el

---

<sup>73</sup> REALE – ANTISERI, o. c. 354.

<sup>74</sup> COLOMER, o. c. 69.

<sup>75</sup> COPLESTON, o. c. IX-217.

conocimiento del autor, segundo, el análisis de su pensamiento plasmado en sus obras y, finalmente, la comprensión del nuevo significado preciso del término.

Sobre el fundador de la corriente de pensamiento denominado *tomismo trascendental*, podemos decir: Joseph Maréchal nació el 1 de julio de 1878 en Bélgica e ingresó a la orden de los jesuitas en 1895. Estudió biología en la Universidad Católica de Lovaina, y luego se especializó en psicología experimental.

Joseph Maréchal (1878 – 1944), jesuita belga que enseñó filosofía en la casa de estudios de los jesuitas de Lovaina de 1919 a 1935. Doctor en ciencias por la Universidad de Lovaina, había estudiado también psicología experimental y psicoterapia en Alemania.<sup>76</sup>

Enseñó filosofía y psicología experimental en la Facultad de Filosofía y Teología de San Alberto de Lovaina. Murió el 11 de diciembre de 1944.

Escribió sobre filosofía, metafísica y psicología. En sus obras, desarrolló una nueva concepción filosófica llamada *tomismo trascendental*, uniendo y superando la antinomia entre el pensamiento de Santo Tomás de Aquino y la filosofía crítica desarrollada por Immanuel Kant. Tres elementos culturales, históricos e intelectuales influenciaron en el *tomismo trascendental*. El primer factor cultural fue el movimiento intelectual de “retorno a Santo Tomás”.

El movimiento de <<retorno a Santo Tomás>> pudo obviamente estimular a las inteligencias más capaces para que intentaran hacerse de nuevo con el espíritu del Aquinate y crear una síntesis apropiada en vista de la situación cultural.<sup>77</sup>

El segundo factor histórico fue la publicación de la encíclica *Aeterni Patris* del Romano Pontífice León XIII en el año 1879.

---

<sup>76</sup> COPLESTON, o. c. IX-216.

<sup>77</sup> Ibid., IX-206.

El hecho de que el pontífice en su encíclica afirmara el valor permanente del tomismo y exhortara a los filósofos católicos a inspirarse en el Aquinate a la hora de desarrollar su pensamiento de un modo adecuado a las necesidades intelectuales modernas dio ciertamente un poderoso impulso a un movimiento que ya existía.<sup>78</sup>

El tercer elemento intelectual fue el análisis del pensamiento crítico del filósofo idealista alemán Immanuel Kant.

Maréchal no confronta simplemente la filosofía kantiana, tal como es en sí misma, con el tomismo tradicional para argüir después que éste es superior, sino que, utilizando una idea que cree ser básica en el pensamiento de Santo Tomás desarrolla la filosofía crítica de tal modo que queda superada la antinomia entre el entendimiento y la razón pura y se trasciende el agnosticismo kantiano.<sup>79</sup>

Conociendo el trayecto histórico de Joseph Maréchal y su manera de reflexionar expuesto en sus escritos comprendemos mejor el nuevo significado del término *transcendental*. La justificación de la dimensión vertical del término *transcendental* entendido como orientación del sujeto al Ser absoluto está en la comprensión correcta del pensamiento sobre el *tomismo transcendental*.

No es que Maréchal postule, como tampoco lo hizo Kant, una intuición intelectual del Absoluto o de Dios en sí. Pero considera el acto del juicio, que pone al sujeto frente al objeto y por encima de éste, como una realización parcial de la orientación dinámica del entendimiento y como un apuntar el espíritu más allá de sí mismo. (...) Todo juicio afirma implícitamente el Absoluto, que se revela no como el objeto directo de una intuición intelectual sino como la condición *a priori* de toda objetivación y la meta última del movimiento de nuestra inteligencia.<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> COPLESTON, o. c. IX-205.

<sup>79</sup> Ibid., IX-217.

<sup>80</sup> Ibid., IX-217.

### 3. El sujeto trascendental en Karl Rahner.

Explicaré en este tercer punto del primer capítulo el desarrollo del término *trascendental* realizado por el filósofo y teólogo alemán Karl Rahner, quien entendió el término *trascendental* como referido específicamente al *sujeto humano*, por eso decía que “el hombre es y será siempre el ser de la trascendencia, al que la indomeñable y silente infinitud de la realidad interpela siempre como un misterio”<sup>81</sup>.

Analizaremos el contexto de desarrollo específico del término *trascendental* aplicado al *sujeto humano*, planteado en las obras de Rahner, con la finalidad de comprender mejor el desarrollo del término *trascendental*. El camino de análisis será de la siguiente manera: primero, analizaremos el término *sujeto trascendental* expuesto en los escritos de Rahner, segundo, señalaremos las obras del autor y, tercero, realizaremos un recorrido histórico sobre la vida de Karl Rahner.

El término *trascendental* tuvo una progresiva evolución en el significado. Originariamente, fue planteado por Kant como una estructura *a priori* del conocimiento humano, presente en todo hombre, a la que hemos identificado con la *dimensión horizontal*. El término *trascendental* fue ampliado luego en el significado por Maréchal refiriéndose a la relación del ser humano con el *misterio absoluto*, a la que hemos calificado como la *dimensión vertical*. Finalmente, dicho término ha sido aplicado por Rahner al *sujeto humano*, identificándolo como el ser de la trascendencia, o *sujeto trascendental*.

Explicaré cómo está presente el término *sujeto trascendental* en los escritos de Rahner, particularmente en la obra *OP*, donde explicó la relación entre teología fundamental y filosofía de la religión, y luego estableció los fundamentos para una filosofía de la religión, comprendida como “el saber que *partiendo del hombre* se puede alcanzar acerca de la debida relación del *sujeto humano* con Dios, con el Absoluto”<sup>82</sup>,

---

<sup>81</sup> Vid nota 23.

<sup>82</sup> RAHNER, K., *Oyente de la palabra*. Barcelona: Herder, 1967, 20.

para justificar esta relación entre el hombre y el *misterio absoluto* partió explicando la esencia del ser desde el ámbito del conocimiento, por ello decía: “la esencia del ser es conocer y ser conocido en una unidad primigenia que nosotros designamos como el estar consigo (conociendo) del ser. (...) El ser de los entes se halla iluminado en sí mismo. El ser <<es>> por sí mismo luminosidad”<sup>83</sup>.

Luego explicó que la esencia del ser del ente es el estado de luminosidad o *subjetividad*, por eso escribió: “la esencia del ser del ente es conocer y ser conocido en una unidad primigenia a la que hemos designado como el estar consigo, el estado de luminosidad del ser para consigo mismo como <<subjetividad>>”<sup>84</sup>.

Karl Rahner, después de haber explicado la cuestión sobre el ser, pasó a mostrar la capacidad de relación del *sujeto humano* con el *Absoluto*. Por eso escribió: “el hombre ha de poseer una apertura para la autoexpresión de la absoluta posesión del ser por medio de la palabra clara”<sup>85</sup>. Rahner fundamentó la estructural y esencial relación entre lo *inefable* y la ser humano, partiendo desde *la absoluta apertura al ser del sujeto humano*, y luego denominó al sujeto humano como *espíritu*: “el hombre es la absoluta apertura al ser, o, para decirlo con una sola palabra: el hombre es espíritu. La trascendencia hacia el ser en general es la estructura fundamental del hombre”<sup>86</sup>.

El hombre es espíritu, es decir el hombre vive su vida en continuo tender hacia lo absoluto, en una apertura hacia Dios. Y esta apertura hacia Dios no es una mera incidencia que pueda, por decirlo así, darse o no darse en el hombre a discreción, que pueda darse aquí y allá, o no darse, sino que es la condición de posibilidad de lo que es y ha de ser el hombre y lo es efectivamente siempre, aun en la más oscura vida de todos los días. Sólo el hombre por cuanto está siempre en camino hacia Dios, sépalo expresamente o no lo sepa, quiéralo o no lo quiera, puesto que siempre será la infinita apertura de lo finito hacia Dios. (...) El hombre es espíritu (nota en que se basa todo su ser humano) y tiene por ello una capacidad de oír, un órgano auditivo abierto a toda palabra que pueda salir de la boca del Eterno.<sup>87</sup>

---

<sup>83</sup> RAHNER, K., *Oyente de la palabra*, 58.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 73.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 89 – 91.

Karl Rahner calificó al hombre, en su obra *CFF*, como el ser que trasciende hacia el *misterio sagrado*, y esta esencial relación de la persona humana con el *Absoluto* constituye la esencia originaria del hombre, como *persona y sujeto*.

El hombre (...) es el ser que trasciende hacia el misterio sagrado, absolutamente real, si el hacia dónde y el de dónde de la trascendencia, por la 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: el misterio en su carácter inabarcable es lo *obvio* (evidente).<sup>88</sup>

Rahner denominó al hombre como *persona y sujeto* con el fin de buscar un término aproximado para alguien *indeducible* y que está siempre confiado a sí mismo.

Decir que “el hombre es persona y sujeto” significa en primer lugar: el hombre es el indecucible, el que no puede producirse adecuadamente desde otros elementos disponibles, él es el que está ya siempre confiado así mismo. Y cuando el hombre se explica, se desmembra, se devuelve a la pluralidad de sus orígenes, vuelve a ponerse una vez más como el sujeto que hace esto y en tal hacer se experimenta como el insuprimiblemente anterior y más originario.<sup>89</sup>

Rahner explicó en su obra *AT*, cómo se da el movimiento de trascendencia dentro de la relación esencial comprendida en clave de recepción del ser y de gracia que se entabla entre el *sujeto humano* y el *misterio absoluto*.

El movimiento de la trascendencia no consiste en la pujante construcción del ámbito infinito del sujeto desde el sujeto mismo, sino en la emergencia del horizonte infinito del ser a partir de él mismo. Si el hombre se experimenta en su trascendencia como el que interroga como el que se halla inquieto por esta emergencia del ser y arrojado a lo inefable, no puede concebirse en clave de sujeto absoluto sino en clave de recepción del ser, en clave de gracia.<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder, 2007, 39 – 40.

<sup>89</sup> Id., *Curso fundamental sobre la fe*, 50.

<sup>90</sup> Id., *Antropología y teología*, 26.

Entendemos por eso que, en la experiencia trascendental, “el hombre descubre que es un existente finito, categorial, un existente que, a diferencia de Dios, ha recibido su constitución del ser absoluto, procede del ser absoluto y está fundado en el misterio absoluto”<sup>91</sup>. La denominación para comprender el contacto entre lo *inefable* y el hombre fue calificar al *sujeto humano* como el acontecimiento de la *autocomunicación* absoluta de Dios.

La frase “el hombre es el acontecimiento de la autocomunicación absoluta de Dios” quiere decir en síntesis que, en su trascendencia absoluta, Dios no sólo es para el hombre el “hacia donde” y “de donde” absoluto – pero siempre huidizo y radicalmente lejano – de su trascendencia, sino que se da tal como es. El “hacia donde” trascendental de la trascendencia y su objeto, su “en sí misma”, coinciden de tal forma que ambos y su diferencia quedan absorbidos en una unidad más originaria y definitiva, ya no diferenciable conceptualmente. La autocomunicación divina significa que Dios puede comunicarse como tal a lo no divino sin dejar de ser la realidad infinita y el misterio absoluto, y sin que el hombre deje de ser el existente finito distinto de Dios.<sup>92</sup>

En definitiva el *sujeto humano* es y será siempre el ser de la trascendencia por tres razones: primero, por la constitución misma de *sujeto humano*, ya que la trascendencia hace referencia “a esa apertura *apriórica* del sujeto al ser como tal que se da cuando la persona humana tiene vivencia de estar expuesto a la pluralidad de su mundo cotidiano por el cuidado y la preocupación, el temor y la esperanza”<sup>93</sup>; segundo, puesto que el ser humano está en contacto con lo *inefable*, se puede decir que “este contacto con Dios como misterio absoluto y permanente mediante el conocimiento y el amor directo (es) la verdadera esencia de lo que constituye la relación ontológica entre Dios y la criatura”<sup>94</sup>.

La tercera razón por lo que la persona humana es un ser de la trascendencia es porque entre lo *inefable* y el hombre se da un acto de *autocomunicación* por parte de Dios que “ha de entenderse como un acto de suprema libertad personal de Dios, como un acto de descubrimiento en su suprema identidad, realizado con un amor libre y absoluto”<sup>95</sup>.

---

<sup>91</sup> RAHNER, K., *Antropología y teología*, 44.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 27.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>95</sup> *Ibidem.*

Continuando con la exposición del contexto de desarrollo específico del término *trascendental* en el pensamiento de Rahner, mencionaré detalladamente algunos datos históricos sobre nuestro teólogo y filósofo tomando como fuente de base una obra denominada “*Vida y obra de Karl Rahner*” escrita por Herbert Vorgrimler, quien fue un amigo y colaborador muy cercano a Rahner.

Karl Rahner “es un alemán. Nacido el 5 de marzo de 1904 en Friburgo de Brisgovia; sus padres, el profesor Karl Rahner (1868 – 1934) y su esposa Luisa, de soltera Trescher, (...) fueron originarios de esta región”<sup>96</sup>. Rahner pasó su niñez y juventud en la ciudad de Friburgo, “allí asistió a la escuela comunal de niños de 1910 a 1913 y al Realgymnasium de 1913 a 1922, en el que rindió su examen de abitur el 29 de marzo de 1922 (este examen de abitur es el correspondiente al nuestro actual de fin de preuniversitario)”<sup>97</sup>.

Emprendió el camino de seguimiento a Jesucristo a los 20 años de edad en la Compañía de Jesús en una fecha muy importante “el 27 de abril de 1924 puso en manos de sus superiores el voto de escolar, que liga al religioso a la Compañía de Jesús, pero que a ésta no la liga a aquél. Siguió, según el uso de la Orden, el primer año 1924 – 1925 de estudio de filosofía en Feldkirch; el segundo y el tercero trascurrieron de 1925 a 1927 en Pullach, junto a Munch”<sup>98</sup>. Luego de concluir sus estudios de filosofía, “tuvo que enseñar lengua latina en el juniorado de Feldkirch de 1927 a 1929”<sup>99</sup>. Posteriormente, “comenzó su estudio de la teología en Valkenburg (Holanda) en 1929”<sup>100</sup>. Fue ungido sacerdote a los 28 años de edad el día “26 de julio de 1932 recibió Karl Rahner de manos del Cardenal Michael Faulhaber, en la maniquesa iglesia de San Miguel”<sup>101</sup>. Rahner retomó sus estudios de teología y los cuales concluyó en el año 1933.

---

<sup>96</sup> VORGRIMLER, H., *Vida y obra de Karl Rahner*. Madrid: Taurus, 1965, 25.

<sup>97</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>98</sup> *Ibid.*, 29.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>101</sup> *Ibidem*.

Karl Rahner fue enviado luego a doctorarse en Filosofía a su ciudad natal “en 1934 fue enviado (...) a Friburgo, para doctorarse allí en Filosofía. Aquella Facultad filosófica era a la sazón, para un talento tan originalmente filosófico a su vez, un lugar muy interesante, muy incitante”<sup>102</sup>. Eligió como tema el conocimiento finito en Santo Tomás de Aquino para su tesis doctoral, aunque se presentaron algunas dificultades ya que “en la cátedra concordataria de Filosofía enseñaba aún Martín Honecker, un representante de aquella neoescolástica racionalista”<sup>103</sup>.

Rahner quería escribir un trabajo filosófico, no histórico. Por eso la elección del tema, ya que la metafísica del conocimiento finito en Tomás es el primer punto de arranque de su filosofar, arranque que, desde luego – Tomás quiere ser teólogo – (...) Rahner comprueba que dicho punto de arranque contiene en sí la doctrina entera de Tomás acerca del conocimiento humano al que da a la par unidad originaria: el conocer humano está por de pronto en el mundo de la experiencia, puesto que el espíritu humano siempre se convierte a la manifestación.<sup>104</sup>

Rahner inició con las publicaciones de sus escritos en el año 1939 pues “uno de sus primeros escritos apareció en 1939 en la Editorial Felizian Rauch de Innsbruck con el título *Geist in Welt* (Espíritu en el mundo). (...) La palabra “espíritu” se usa como título de una facultad que, desbordando el mundo, conoce lo metafísico. “Mundo” es el nombre de la realidad accesible a la inmediata experiencia del hombre”<sup>105</sup>.

Rahner fue trasladado de Friburgo a Innsbruck en el año 1936 para doctorarse en Teología. “Por deseo de los Superiores de la Orden comenzó con la preparación de un doctorado teológico y escribió una tesis, aún inédita, sobre la doctrina acerca del origen de la Iglesia de la herida del costado de Cristo según las declaraciones de los Padres.”<sup>106</sup> Fue promovido a doctor en Teología con la elaboración de aquella tesis el día “19 de diciembre de 1936, en Innsbruck. Inmediatamente después debía llegar a cabo su habilitación. Esto no era difícil según las leyes generalmente vigentes antes en Austria, si

---

<sup>102</sup> VORGRIMLER, o. c. 30 – 31.

<sup>103</sup> Ibid., 31.

<sup>104</sup> Ibid., 32.

<sup>105</sup> Ibid., 37.

<sup>106</sup> Ibid., 39.

es que se había ya publicado alguna investigación científica”<sup>107</sup>. Fue habilitado para la docencia en el año 1937 ya que había publicado algunos escritos anteriormente.

De Rahner había aparecido ya en los años 1932 y 1934 aquellos 10 trabajos sobre teología espiritual escritos para la revista del Noviciado; (...) otros trabajos: “La doctrina espiritual de Evagrio Pontico” (1933) y “El concepto de éxtasis en Buenaventura” (1934). Por razón de estos estudios fue habilitado por la Facultad Teológica de Innsbruck el 1 de julio de 1937, aunque ya desde abril había comenzado con las clases de teología dogmática.<sup>108</sup>

Rahner inició a los 33 años su infatigable labor de docencia “en varano de 1937, pronunció en la Semana de Escuelas Superiores en Salzburg 15 lecciones “sobre la fundamentación de una Filosofía de la Religión”. De ellas surgió más tarde el libro *Hören des Wortes* (Oyente de la Palabra) que pudo aparecer en Kösel de Munich”<sup>109</sup>. Rahner elaboró en este trabajo dos conceptos fundamentales para la Teología: el hombre como ente de espiritualidad receptiva y la autocomunicación de Dios al hombre.

Rahner intenta una definición del hombre: “el hombre es el ente de espiritualidad receptiva, que está en libertad ante el Dios libre de una posible revelación, la cual, se llega, acontecer en su historia por la palabra”. “Autocomunicación de Dios al hombre” se ha convertido el término usual de la doctrina de la gracia, que, desde el semestre de invierno de 1937 en Innsbruck, ha ido exponiendo Rahner. Este fragmento medular de la dogmática cristiana está caracterizado en Rahner por su reflexión fundamental sobre el hombre siempre abierto y a la escucha, y sobre el Dios que se comunica a sí mismo al hombre libre e indebidamente; dicho capítulo está caracterizado, pues, desde esta antropología.<sup>110</sup>

Karl Rahner tuvo al inicio de sus escritos una gran preocupación sobre la teología de la gracia como se puede ver en sus publicaciones: “en el ámbito de la historia de la teología los tratados sobre el concepto de “sobrenatural” en Clemente de Alejandría (1937), sobre Agustín y el semipelagianismo (1938), y sobre el ámbito escolástico de

---

<sup>107</sup> VORGRIMLER, o. c. 39.

<sup>108</sup> Ibid., 40.

<sup>109</sup> Ibid., 40 – 41.

<sup>110</sup> Ibid., 42.

conceptos acerca de la gracia increada (1939); y en el sistema del mismo terreno el trabajo sobre el concepto de concupiscencia (1941)”<sup>111</sup>.

Rahner vivió el inicio de su labor docente y de su ministerio sacerdotal dentro de un período históricamente convulsionado marcado por la segunda guerra mundial (1939 – 1945), pero también “sería necesario decir algo sobre la situación de la teología en general en aquellos años poco antes del estallido de la guerra”<sup>112</sup> ya que la Iglesia pasó en aquel entonces por una etapa de cambio y actualización de cara al mundo actual.

Gentes de aquella generación de teólogos, entonces entre los 30 y los 40 años de edad, intentaban con todo el esfuerzo del espíritu y del corazón liberarse de la situación de indigencia en que había caído la teología católica. Por un lado, del entumecimiento causado por las duras reacciones romanas en contra primero del modernismo herético, pero también en contra del joven movimiento bíblico, en contra de Herman Schell, en contra de la renovación litúrgica y las conversaciones interconfesionales (el destierro de Dom Lambert Beauduin OSB en Bélgica). (...) Pero por otro lado había gentes que querían, desde luego, ser católicas, pero que se apartaban de la Iglesia y de su ministerio docente y publicaban bajo pseudónimo y sin licencia eclesiástica no pocos libros en los que atacaban la situación contemporánea. En medio de estos frentes había en Alemania un grupo de jóvenes teólogos y docentes en la Iglesia buscaban de nuevo el diálogo, la discusión, querían el final de las acusaciones de herejía y del cambalacheo político-eclesiástico detrás de bastidores.<sup>113</sup>

Nuestro teólogo y filósofo conoció en aquellos tiempos difíciles a ilustres teólogos pertenecientes a “un círculo de teólogos de Munich: A. Delp, P. Bolkovac, H. Urs von Balthasar, A. Lieske (todos ellos jesuitas) y el Dr. Robert Scherer, de la Editorial Herder de Friburgo. A este círculo pertenecía también, en 1938, Karl Rahner.”<sup>114</sup> Entabló amistad con aquellos teólogos con los cuales trabajó arduamente y “sobre todo, junto con Hans Urs von Balthasar dispuso un nuevo esquema de la Dogmática, que más tarde fue publicado en el primer volumen de los *Escritos de Teología*”<sup>115</sup>.

---

<sup>111</sup> VORGRIMLER, o. c. 43.

<sup>112</sup> Ibidem.

<sup>113</sup> Ibid., 44.

<sup>114</sup> Ibid., 45.

<sup>115</sup> Ibidem.

Mencionaré algunos acontecimientos relevantes de estos primeros sucesos de la guerra que marcaron en la vida de Rahner. “En marzo de 1938 entraban en Austria los nazis alemanes. Aprovechando éstos rápidamente el entusiasmo inicial de los austriacos (...), se permitieron muchos más abusos contra la Iglesia que en Alemania. El 20 de julio de 1938 suspendieron la Facultad de Teología de la Universidad de Innsbruck”<sup>116</sup>. Una fecha memorable fue el día de su profesión definitiva a la Compañía de Jesús el día “15 de agosto del mismo año (1939) hizo nuestro teólogo en el Noviciado de los jesuitas austriacos en St. Andrä en Lavanttal la promesa definitiva a la Orden, el voto de profeso”<sup>117</sup>.

Se recrudeció la situación social en Europa con el estallido de la segunda guerra mundial “en octubre de 1939 suspendieron también los nazis el Colegio jesuítico de la Sillgasse en Innsbruck. Era la guerra y se predicaba en Alemania fidelidad al “Führer, al pueblo y a la patria””<sup>118</sup>. En este periodo inicial de la guerra, “Karl Rahner fue expulsado de Turol al recibir una orden de “destierro cantonal”. El prelado vienés Karl Rudolf (+ 1964), (...), le ofreció asilo en esta ciudad y le acogió en la administración diocesana (con el título de consejero curial) y en el Instituto de Pastoral”<sup>119</sup>.

Rahner afrontó con esperanza y fortaleza el duro periodo de la guerra ya que “en verano de 1944 hubo de terminar con la actividad pública en Viena. (...) Rahner tuvo que abandonar Viena; en julio del mismo año llegó a una pequeña aldea en la baja Baviera, en donde se encargó de la cura de almas de los habitantes y de muchos refugiados”<sup>120</sup>.

Vivió el desenlace de la guerra con optimismo sirviendo a la Iglesia “después de la entrada de las tropas americanas fue llamado en agosto de 1945 al Colegio Berchmans de los jesuitas en Pullach, en el que el estudio de teología había sido de nuevo abierto. Rahner enseñó dogmática y tuvo además que tomar a su cargo una extendida actividad

---

<sup>116</sup> VORGRIMLER, o. c. 45 – 46.

<sup>117</sup> Ibid., 46.

<sup>118</sup> Ibidem.

<sup>119</sup> Ibidem.

<sup>120</sup> Ibid., 61.

en aquel Munich bombardeado”<sup>121</sup>. Su incansable amor a Jesucristo y al prójimo le llevaron a seguir ejerciendo su ministerio “en el año de hambre de 1946 predicó en la Iglesia de San Miguel por la cuaresma sobre la indigencia y bendición de la oración”<sup>122</sup>.

Resaltaré algunas fechas y acontecimientos de la post guerra en los cuales Rahner intervino activamente “de 1945 a 1948 dio en Munich cursos para los interesados en teología”<sup>123</sup>. Continuó también con su ardua labor educativa “en agosto de 1948 regresó a la Facultad teológica de Innsbruck, de nuevo instituida, y reemplazó a su profesor F. Mitzka en los cursos dogmáticos que le estaban adjudicados. (...) El 30 de junio de 1949 fue nombrado profesor ordinario y poco después miembro de la sociedad de Filosofía de Lovaina”<sup>124</sup>.

La infatigable labor de Rahner está plasmada en su trabajo como difusor de la fe y la investigación en favor de la humanidad esto se ve reflejada en “las muchas conferencias, que desde la normalización de las circunstancias ha pronunciado Karl Rahner en Europa y en E.E. U.U.”<sup>125</sup>. Viajó a muchas ciudades del mundo motivado por el afán de renovar la reflexión teológica y filosófica para la cual empleó diversos medios que estaban a su alcance como las conferencias, la imprenta, la radio y la televisión.

Rahner ha hablado en estos años ante maestros de Ejercicios, superiores de Ordenes y abades, médicos y psiquiatras, consiliarios de juventudes, publicistas y sociólogos, pedagogos y académicos de toda índole, en conferencias pastorales, en obras familiares y de educación, ante sociedades filosóficas en Innsbruck y en Berna, ante la Comisión Litúrgica alemana, ante el grupo de estudios de “Lumen Vitae” (Bruselas), en Merano, Bolzano, Zürich, Maastricht, en la abadía de Mont – César en Lovaina, en Basilea, en Haarlem, Nimega, Berlín oriental y occidental, Comillas, Granada, Barcelona, Salzburgo, Hannover... Como huésped ha pronunciado lecciones en las Universidades de Bonn, Würzburg, Nimega, Heidelberg, en la Universidad Pontificia Gregoriana, en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, en el Georgetown University de Washington, en muchos seminarios eclesiásticos. A todo lo cual se añade, desde

---

<sup>121</sup> VORGRIMLER, o. c. 61.

<sup>122</sup> Ibid., 62.

<sup>123</sup> Ibidem.

<sup>124</sup> Ibidem.

<sup>125</sup> Ibid., 63.

1948, más de cien conferencias radiofónicas en más de una decena de emisoras y algunas apariciones en televisión.<sup>126</sup>

Señalaré también el arduo trabajo de publicación de sus escritos e iniciativas de investigación por medio de la imprenta “los primeros proyectos de esta índole después de la guerra exigían una enorme cantidad de pequeño y aplicado trabajo, que nunca ha sido honrado suficientemente. Desde su 28 hasta su 31 edición (Herder, en Barcelona; 1952 – 1958), ha procurado Rahner las correcciones y ampliaciones del Denzinger”<sup>127</sup>.

Rahner acogió de buen grado la motivación para continuar con su labor intelectual ya que “tras la guerra se dirigió Robert Scherer repetidas veces a Karl Rahner para dejarse aconsejar por él acerca de grandes proyectos de producción teológica. (...) Una de ellas es un manual de la historia de los dogmas, (...); la obra, un comentario científico al Nuevo Testamento, del que desde 1953 han aparecido tres tomos”<sup>128</sup>. Signo de esta gran tarea de investigación y renovación teológica y filosófica es la publicación de un voluminoso diccionario sobre temas de Teología e Iglesia.

El Lexicom für Theologie und Kirch, publicado (1930 – 1938) en diez abultados volúmenes, estaba ya naturalmente anticuado en no pocas cosas. (...) El proyecto total del diccionario presentado por Rahner (...) era tan prometedor que se le rogó a éste que, junto al Prelado Josef Höfer (Roma), aceptase la dirección. En 1957 comenzó a publicarse la obra bajo el protectorado del arzobispo de Friburgo en Brisgovia y del obispo de Ratisbona. El diccionario trata en sus 30 000 artículos todos los terrenos de la teología y de la Iglesia, así como todo lo que con ellas entra en contacto, desde Aristóteles hasta la logística, desde la naturaleza de la bolsa hasta la inseminación artificial. Entre sus 1 900 colaboradores se cuentan cardenales, obispos, abades y todos los eruditos católicos de renombre, y también protestantes y anglicanos.<sup>129</sup>

Se puede nombrar dentro de sus diversas obras no sólo trabajos colectivos sino también publicaciones personales como en el caso sus trabajos monográficos ya que “empezó Rahner a realizar en Herder la antigua idea de las *Quaestiones disputatae*, una

---

<sup>126</sup> VORGRIMLER, o. c. 64.

<sup>127</sup> Ibid., 67.

<sup>128</sup> Ibidem.

<sup>129</sup> Ibid., 68.

colección de monografías teológicas, cuyos temas se ponen a discusión e impulsan hacia adelante a la teología”<sup>130</sup>. También “en 1953 el Dr. Oscar Bettschart, (...), movió a Rahner a recoger en volúmenes sus importantes trabajos desparramados en muchas revistas. Así surgieron los Escritos de teología, que, en cinco tomos (1954 – 1963) contienen 82 artículos”<sup>131</sup>.

El trabajo intelectual de Rahner no sólo se redujo a la utilización de la imprenta sino también al uso de la tecnología de su tiempo ya que “en 1960 grabó Rahner los primeros discos con meditaciones sobre el adviento, sobre la navidad, sobre el viernes y sábado santos”<sup>132</sup>.

Esta labor activa en favor de la fe no le encerró en sí mismo, sino que fue compartida con otros como en el caso de su amigo Herbert Vorgrimler quien escribió: “En 1961 aprovechamos Rahner y yo mismo las vacaciones de verano para escribir un pequeño diccionario teológico, (...). Queríamos con más de 635 artículos abordar en lo posible muchos problemas de la teología y de la vida religiosa y, (...) para que llegase a muchos, se publicó como libro de bolsillo”<sup>133</sup>. El trabajo conjunto entre Rahner y Vorgrimler fue muy provechoso para la Iglesia ya que ellos escribieron un libro sobre la renovación del diaconado en vistas al Concilio Vaticano II.

En 1962 y cerca de la importante cuestión de la renovación del diaconado, editamos un volumen (*Diaconia in Christo*, 696 páginas), para el que pudimos conseguir 33 colaboradores del mundo entero. Emprendimos este trabajo con miras explícitas al Concilio y a su propuesta “pastoral” de fines – el diaconado permanente y casado se muestra en muchas regiones del mundo como único medio perceptible de ayuda frente a una catastrófica deficiencia de sacerdotes. (...) Con gran alegría hemos vivido ya un primer furto de esta obra, cuando el Concilio, en otoño de 1964, determinó hacer posible la restauración del diaconado permanente y la admisión al mismo de hombres casados.<sup>134</sup>

---

<sup>130</sup> VORGRIMLER, o. c. 69.

<sup>131</sup> Ibid., 70.

<sup>132</sup> Ibidem.

<sup>133</sup> Ibidem.

<sup>134</sup> Ibid., 71.

El trabajo intelectual en conjunto no tuvo límites para Rahner como se puede notar en diversas publicaciones de obras “en 1964 comenzó a publicarse en Herder un manual, (...), para el cual Rahner había entregado el proyecto base. Es una obra en equipo de cuatro directores: F. X. Arnold (Tubinga), V. Schurr (Roma), L. M. Weber (Solothurn) y Rahner. Igualmente está muy adelantado el diccionario Kerigmático en Herder, el cual ha de llamarse *Sacramentum mundi*”<sup>135</sup>. El esfuerzo en conjunto llevó a la publicación de una revista católica internacional denominada *Concilium*.

En verano de 1963 se fundó una revista católica internacional, por título *Concilium*. Aparece desde enero de 1965 con 10 números por año. (...) La idea de esta revista, nacida primero en el círculo del Cardenal J. B. Alfrink de Utrech, fue luego elaborada por Rahner y E. H. Schillebeeck. Rahner se ha encargado de su sección de teología pastoral.<sup>136</sup>

El pensamiento de renovación teológica y filosófica influenció mucho en la Iglesia y muchos teólogos siguieron su ejemplo como se refleja en el caso de “los dos conocidos teólogos suizos J. Feiner y M. Löhrer OSB planearon, por último, en Benzinger, un manual teológico, que se apoya en el esquema rahneriano de la dogmática (incluidas la teología bíblica y la moral). Se llamará *Mysterium Salutis* y se publicará también al mismo tiempo en varias lenguas”<sup>137</sup>.

Por todo este magnífico trabajo intelectual Karl Rahner es considerado como uno de los teólogos católicos más influyentes del siglo XX, quien vivió en un contexto cultural europeo de conflicto bélico y a la vez en medio de una etapa de renovación y cambio en la Iglesia y el mundo.

En un escenario de conceptos y de categorías o de lenguaje posterior a la Ilustración, en una fuerte secularización del pensamiento y de la razón frente a la fe y a la revelación en lo que ya conocemos como la nueva teología. Ese sería la aproximación y acceso al comportamiento del teólogo alemán Karl Rahner (1904 – 1984). Una nueva antropología en medio de una nueva síntesis teológica.<sup>138</sup>

---

<sup>135</sup> VORGRIMLER, o. c. 71.

<sup>136</sup> Ibid., 72

<sup>137</sup> Ibidem.

<sup>138</sup> FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, J. *Historia de la antropología cristiana*. Barcelona: CLIE, 2016, 523.

El pensamiento renovador de Rahner es fruto de una apropiación creativa de diversas fuentes teológicas y filosóficas que llevó a elaborar un innovador marco de referencia para el entendimiento moderno de la fe católica y las antiguas teologías neo - escolásticas.

Resaltaré también que Karl Rahner fue un teólogo innovador intelectualmente que trabajó eficazmente en la Iglesia ya que fue teólogo consultor del Concilio ecuménico Vaticano II. “En 1960 fue nombrado Rahner consultor de la Comisión De Sacramentis para la preparación del II Concilio Vaticano; en 1962 acompañó al Cardenal Köning, de Viena, como consejero teológico en el primer período de este Concilio”<sup>139</sup>. Rahner trabajó activamente en dicho Concilio junto a Yves Marie-Joseph Congar O.P., Henri-Marie Joseph Sonier de Lubac, S.J., y Marie Dominique Chenu O.P. “Fue elegido por el Papa Juan en el primer grupo de los 195 peritos conciliares y pudo así tomar parte, en 1963 y 1964, en las sesiones de las comisiones romanas”<sup>140</sup>.

Es oportuno desde luego mostrar un merecido reconocimiento al monumental trabajo intelectual de uno de los personajes más influyentes e incansables en la renovación de la Iglesia por ello “se pueden mencionar algunos reconocimientos recibidos por Karl Rahner. El volumen de homenaje, con su “tabula congratulatoria”, aparecido con ocasión del cumplimiento de los sesenta años de Rahner el 5 de marzo de 1964. En él se muestra cómo la obra de Rahner no puede ser hoy ya excluida del mundo y de la Iglesia”<sup>141</sup>.

Rahner recibió también un merecido reconocimiento de parte de la Santa Sede cuando “el 7 y el 25 de noviembre de 1963 el Papa Pablo VI recibió en audiencia especial a Rahner. (...) El Santo Padre expresó a nuestro teólogo gratitud y reconocimiento por su trabajo, regándole que continuase llevándolo a acabo valerosamente en los libros y en el Concilio”<sup>142</sup>. Nuestro gran teólogo recibió no sólo un merecido agradecimiento de parte de la Iglesia sino también recibió muchos otros reconocimientos de índole científica e

---

<sup>139</sup> VORGRIMLER, o. c. 72 – 73.

<sup>140</sup> Ibid., 73.

<sup>141</sup> Ibidem.

<sup>142</sup> Ibidem.

intelectual pues “en 1964 fue nombrado Rahner “doctor honoris causa” por las facultades católicas de Münster en Westfalia y de Estrasburgo”<sup>143</sup>.

Concluiré este primer capítulo reconociendo el infatigable trabajo intelectual de renovación emprendido por Rahner en favor de la Iglesia y de la humanidad. El peregrinar fructífero de Karl Rahner quien pasó por la tierra haciendo el bien terminó el día 30 de marzo de 1984 pues murió en su apreciada ciudad de Innsbruck ubicada al oeste de Austria.

---

<sup>143</sup> VORGRIMLER, o. c. 73.

## CAPÍTULO 2º: EL ANÁLISIS DEL MÉTODO ANTROPOLÓGICO – TRASCENDENTAL

Desarrollé en este segundo capítulo un análisis descriptivo del método utilizado por Karl Rahner, puntualizando los elementos filosóficos y teológicos esenciales del instrumental del pensamiento utilizado por Rahner en la elaboración del método antropológico - trascendental.

### 1. Los elementos esenciales del método antropológico – trascendental.

Rahner utilizó para la elaboración del método antropológico – trascendental los siguientes presupuestos filosóficos y teológicos: la constitución *a priori* del *sujeto humano*, la realidad *categorial*, y el *misterio absoluto*.

Los presupuestos esenciales del instrumental del pensamiento de Rahner son los pilares fundamentales con los cuales Rahner elaboró su nuevo método de análisis, comprensión y aproximación para explicar la realidad integral. Estos elementos filosóficos y teológicos esenciales tienen como origen común el asombro reflexivo racional sobre tres elementos centrales que siempre han inquietado a la inteligencia humana: la pregunta por el cosmos, la interrogante por aquella realidad *inefable* y la interpelación sobre sí mismo.

La radicalización de las dimensiones de la antropología y del propio hombre centrándose exclusivamente en él mismo y que su conocimiento implica la experiencia de su propia incomprendibilidad y de la incomprendibilidad del mundo y, por tanto, de la experiencia de lo que nosotros llamamos “Dios”.<sup>144</sup>

Estos tres elementos esenciales del instrumental del pensamiento de Rahner tienen como punto de partida siempre al *sujeto humano*, ya que es el hombre el que se interroga sobre sí mismo y se pregunta sobre la incomprendibilidad de lo *categorial* y del *misterio absoluto*. Por esta razón el método empleado por Rahner tiene como denominación

---

<sup>144</sup> RAHNER, K., *Antropología y teología*, 62.

método antropológico – trascendental, pues partiendo del *sujeto humano* se trasciende a realizar una aproximación para comprender la constitución *a priori* del propio hombre, se llega a analizar la incomprendibilidad de lo *categorial* y, finalmente, se vislumbra la relación entre el *sujeto humano* y el *misterio absoluto*.

### **1.1. La estructura apriorística o la constitución *a priori* del hombre.**

El primer elemento esencial del instrumental del pensamiento de Rahner es la *constitución a priori* del *sujeto humano*. El punto de inicio de la reflexión es el análisis y la comprensión radical de la estructura esencial de la persona humana. “Rahner ve en el hombre, básica y primordialmente, un todo indivisible, una unidad absoluta e inseparable”<sup>145</sup>. Por eso sostenía una certera aproximación sobre el ser humano mencionando que el *sujeto humano* es “fundamentalmente y de suyo la pura apertura para todo en absoluto, para el ser en general”<sup>146</sup>, más aún, el hombre es “siempre materia y espíritu, cuerpo y alma, sujeto y objeto, individuo y realidad social, a la vez libre y sometido a coacciones”<sup>147</sup>.

Rahner presupone en el hombre unas estructuras apriorísticas o, si se quiere, una “construcción *a priori*”, y aunque esta expresión (esencialmente en la terminología filosófica) no significa otra cosa que lo que el hombre es o tiene ya “ante todo”, es decir, *lo no adquirido a partir de la experiencia*, sino recibido desde un primer momento como propio, es para Rahner igualmente obvia y de importancia básica la estrechísima vinculación del hombre con el mundo en que vive y de donde extrae su experiencia.<sup>148</sup>

El ámbito específico para la comprensión integral del *sujeto humano* en el pensamiento de Rahner fueron la antropología y la ontología metafísicas. La antropología metafísica ayuda en “el sentido que intenta aprehender al hombre en su metafísica esencial, en su referencia al ser, en su apertura hacia el ser en general y en su

---

<sup>145</sup> WEGER, o. c. 22 - 23.

<sup>146</sup> RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, 37.

<sup>147</sup> WEGER, o. c. 23.

<sup>148</sup> *Ibidem*.

<<anticipación>> del fundamento incondicionado del ser”<sup>149</sup>. La ontología metafísica es la segunda referencia para comprender la AF de Karl Rahner.

La Antropología filosófica de K. RAHNER ha de ser entendida, además, arrancando de una Ontología metafísica, lo que sólo es posible a partir del hombre que se aprehende siempre a sí mismo en el ser y desde el ser. De este modo, Antropología y Ontología representan en RAHNER dos aspectos de un mismo esfuerzo filosófico: aprehender al hombre desde el fundamento de su ser en la totalidad de su ser.<sup>150</sup>

La idea fundamental clara y distinta sobre el *sujeto humano* comprendido desde la antropología y ontología metafísicas en el pensamiento de Rahner es que “el hombre es y será siempre el ser de la trascendencia, al que la indomeñable y silente infinitud de la realidad interpela siempre como un misterio”<sup>151</sup>.

## **1.2. La realidad *categorial*.**

El segundo elemento fundamental del método planteado por Rahner es la realidad *categorial*, ya que, para Rahner, al igual que es obvia la constitución *a priori* del *sujeto humano*, es obvia la realidad *categorial* por eso decía: “el hombre es un ser cuyo origen está dentro del mundo, es decir, en las realidades experimentables. Y ese origen particular intramundano le afecta siempre en su unidad y totalidad”<sup>152</sup>. Podemos decir que es “de importancia básica la estrechísima vinculación del *sujeto humano* con el mundo en que vive y de donde extrae su experiencia”<sup>153</sup>.

El hombre actúa siempre en su contexto experimental y – lo que es aquí, más importante – no posee ningún conocimiento que le venga de uno u otro modo, a través de sus sentidos, o sea, que no proceda de ese mundo experimentable donde se halla inmerso. Así todo saber, conocimiento y experiencia adquiridos por el hombre en su mundo con un saber, conocimiento y experiencia *a posteriori*. A todo ese universo experimental concreto donde el hombre piensa, vive y actúa,

---

<sup>149</sup> RODRIGUEZ MOLINERO, J. L. *La antropología filosófica de Karl Rahner*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1979, 20 – 21.

<sup>150</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>151</sup> Vid nota 23.

<sup>152</sup> RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, 47.

<sup>153</sup> WEGER, o. c. 23.

a los hombres y cosas que nos rodean y están con nosotros, incluidos nuestros propios pensamientos más íntimos y todos los conocimientos o experiencias que nos llegan en ese mundo y de ese mundo, a todo ello aplica Rahner el nombre de “categorial”.<sup>154</sup>

El término *categorial* expresa “la realidad concreta, empírica, espacio – temporal del hombre, es decir, el mundo tal como de ordinario lo concebimos”<sup>155</sup> y abarca todo el universo experimental concreto y los hechos históricos.

De esta realidad categorial forma también parte, naturalmente, la historia del hombre y de la humanidad, de suerte que el vocablo “categorial” no sólo se refiere a lo que el hombre encuentra en su propio ámbito experimental, sino que abarca todas sus acciones pasadas, las cuales, como hecho histórico, son una concretización u objetivación de lo que él libremente deseaba.<sup>156</sup>

### 1.3. El misterio absoluto.

El tercer eje fundamental del método antropológico - trascendental es la expresión *misterio absoluto*. El término teológico *misterio absoluto* utilizado por Rahner siempre está referido a Dios. La denominación de Dios como “*misterio absoluto*”<sup>157</sup> se encuentra de manera explícita en la obra *AT* de Karl Rahner, pero él también utilizó otros vocablos para referirse a Dios como: el “*misterio sagrado*”<sup>158</sup> y el “*Absoluto*”<sup>159</sup>.

La clave hermenéutica para comprender la relación entre el *misterio absoluto* y el *sujeto humano* es que “la *autoexperiencia* del hombre es siempre experiencia de Dios”<sup>160</sup>. La relación entre el *Absoluto* y el ser humano se da mediante la *experiencia trascendental* donde “el hombre descubre que es un ser existente finito, *categorial*, un existente que, a diferencia de Dios, ha recibido su constitución del ser Absoluto, pero procede del ser Absoluto y está fundado en el misterio absoluto”<sup>161</sup> y en “este contacto con Dios como

---

<sup>154</sup> WEGER, o. c. 23 – 24.

<sup>155</sup> Ibid., 24.

<sup>156</sup> Ibidem.

<sup>157</sup> RAHNER, K., *Antropología y teología*, 47.

<sup>158</sup> Id., *Curso fundamental sobre la fe*, 39.

<sup>159</sup> Id., *Oyente de la palabra*, 89.

<sup>160</sup> WEGER, o. c. 23.

<sup>161</sup> RAHNER, K., *Antropología y teología*, 44.

*misterio absoluto* y permanente mediante el conocimiento y el amor directo (se manifiesta) la verdadera esencia de lo que constituye la relación ontológica entre Dios y la criatura”<sup>162</sup>.

Las expresiones *misterio absoluto* y experiencia de Dios, en los escritos de Rahner, se deben comprender siempre distinguiendo dos aspectos: Dios es una realidad inseparable de la vida del *sujeto humano* y Dios es una realidad independiente del hombre.

El primer aspecto hacer referencia que Dios es una palabra no extraña a la persona humana ya que el hombre posee esencialmente “una apertura para la autoexpresión de la absoluta posesión del ser por medio de la palabra clara”<sup>163</sup> y más aún el *sujeto humano* que “es espíritu (nota en que se basa todo su ser humano) y tiene por ello una capacidad de oír, un órgano auditivo abierto a toda palabra que pueda salir de la boca del Eterno”<sup>164</sup>.

“Dios” no es una palabra extraña para el hombre, sino al contrario la noción de una realidad inseparable de su propia vida, una realidad que vale la pena descubrir, que recurre a la experiencia misma del hombre para que éste la llegue a reconocer en forma explícita.<sup>165</sup>

El segundo aspecto expresa la diferencia y relación que existe entre ente el *misterio absoluto* y el *sujeto humano* analizado desde la experiencia trascendental donde se identifica al *misterio sagrado* como el fundamento, “el absoluto e infinito por excelencia”<sup>166</sup>, pues “Dios es una realidad independiente del hombre, y en este sentido decimos que existe objetivamente. Es una realidad distinta cualitativa y esencialmente del hombre y su mundo”<sup>167</sup>.

---

<sup>162</sup> RAHNER, K., *Antropología y teología*, 47.

<sup>163</sup> Id., *Oyente de la palabra*, 73.

<sup>164</sup> Ibid., 91.

<sup>165</sup> WEGER, o. c. 69.

<sup>166</sup> RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, 102.

<sup>167</sup> WEGER, o. c. 70.

### CAPÍTULO 3º: LA RENOVACIÓN METODOLÓGICA DE KARL RAHNER

Este tercer capítulo contiene el planteamiento innovador propuesto por Rahner, aunque este planteamiento metodológico no se encuentre literalmente con los tres pasos: análisis, comprensión y aproximación trascendentales, como desarrollaré en este apartado del presente trabajo, pero sí estas tres vías de reflexión sí se encuentran presentes a lo largo de sus escritos. Este nuevo planteamiento del conocimiento tiene como finalidad la renovación en la reflexión filosófica y teológica ya que estas dos ramas del conocimiento se pueden entrelazar en continua cooperación.

Hacer teología sistemática en cuanto antropología trascendental significa, pues, preguntar en cada enunciado teológico por las condiciones necesarias de su conocimiento en el sujeto teológico, probar que se den tales condiciones aprióricas para el conocimiento de un objeto teológico, demostrar que esas condiciones implican y dicen ya algo sobre el objeto, el modo, el método y los límites de su conocimiento.<sup>168</sup>

El punto de unión entre filosofía y teología es la antropología ya que es el *sujeto humano* quien analiza, comprende e intenta explicar aproximadamente sobre su propio ser; después, sobre la realidad concreta que le circunda; y finalmente, sobre el misterio absoluto que da consistencia y fundamento a todo, por eso decía Karl Rahner: “la radicalización de todas las dimensiones de la antropología y del propio hombre centrándose exclusivamente en él mismo y que su conocimiento implica experiencia de su propia incomprendibilidad y de la incomprendibilidad del mundo y, por lo tanto la experiencia de lo que nosotros llamamos “Dios””<sup>169</sup>.

Ambas ramas del saber están en cooperación ya que “la teología misma implica una antropología filosófica, la cual descubre este mensaje transmitido en forma de gracia como algo que propiamente debe realizarse en manera filosófica y lo confía a la responsabilidad propia del hombre”<sup>170</sup>.

---

<sup>168</sup> RAHNER, K., *Antropología y teología*, 18.

<sup>169</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>170</sup> *Id.*, *Curso fundamental sobre la fe*, 43 – 44.

Luego de haber señalado las tres etapas de este planteamiento de reflexión entresacado de las obras de Karl Rahner y a la vez mencionado que este innovador camino de reflexión tiene como finalidad la renovación de la Filosofía y la Teología, que están en continua cooperación, como hemos podido comprobar; indicaré ahora el fundamento de esta vía metodológica centrada en la núcleo del término *transcendental* como aquello “que traspasa los límites”<sup>171</sup> y más aún en los escritos de Rahner “la expresión “transcendental” (deriva del latín *transcendere* = trascender, sobrepasar) designa ese dinamismo constitucional suprahistórico, apriorístico, necesario e inevitable en todo hombre, que orienta a éste hacia una realidad que desborda el mundo empírico e histórico”<sup>172</sup>.

Este movimiento de trascendencia es inherente al hombre se nota con claridad en la tendencia de la inteligencia humana de trascender su experiencia para analizar, comprender y dar una aproximación sobre aquello fundamental como en el caso de identificar el espíritu como la esencia auténtica del hombre ya que mediante “una experiencia trascendental, en que el hombre se experimenta a sí mismo como un existente corpóreo-espiritual, se presenta primordialmente el espíritu como esencia auténtica e irresoluble.”<sup>173</sup> Y podemos decir que el *sujeto humano* “tiene así un ser inderivable que sólo puede darse como totalidad y que, por consiguiente, o es necesario y eterno, o tiene un origen trascendente por creación de la causa absoluta; pero nunca puede provenir por combinación de partes elementales previas e independientes, sea cual fuere la manera de entenderlas”<sup>174</sup>.

Se puede finalmente mencionar que “la auténtica consecuencia ha de ser saber contemplar al espíritu y a la materia no como entidades extrañas y dispares en sí, cual si

---

<sup>171</sup> Club Internacional del Libro, *Nuevo Diccionario Práctico de Lengua Española*. Navarra: EDILIBRO, 1995, 528.

<sup>172</sup> WEGER, o. c. 33.

<sup>173</sup> RAHNER – OVERHAGE, o. c. 51.

<sup>174</sup> *Ibidem*.

fuesen dos objetos de nuestra experiencia individual que en su difuminada facticidad son percibidos como separados y distintos”<sup>175</sup>.

Así pues, desde el punto de vista cristiano, no se debe pensar que el espíritu (al menos el que es finito) se perfecciona apartándose de la materia, como si su plenitud coincidiera con su máximo alejamiento de la materia, como dirían los que sucumbiesen a la eterna tentación platónica de interpretar falsamente el cristianismo. Al contrario, el espíritu se busca y encuentra a sí mismo sólo a través del perfeccionamiento de lo material. Y esto es otra prueba más de que materia y espíritu, por su propia esencia, no pueden ser simplemente entendidas como entidades extrañas, yuxtapuestas y dispares. El espíritu finito, visto en su principio o en su fin, es “espíritu en el mundo” por lo menos tratándose del hombre.<sup>176</sup>

Otros autores están también de acuerdo con el planteamiento base de la trascendencia en la investigación como en el caso de Coreth quien afirmó la posibilidad de sobrepasar los límites de la reflexión conociendo las limitaciones del conocimiento por eso afirmó: “conocer las limitaciones del conocimiento significa ya un sobrepasar las limitaciones de lo inmediatamente dado y de lo que ya se conocía, en una anticipación hacia aquello que todavía no sé, pero que quiero saberlo y por ello pregunto”<sup>177</sup>. Coreth utilizó el camino de la interrogación para llegar a dicha postura ya que “interrogar sólo es posible en un horizonte explorado de antemano que trasciende el conocimiento concreto ya existente y que suscita el movimiento de la pregunta”<sup>178</sup>.

Cada pregunta tiene, sin embargo, unas *condiciones* de posibilidad. Sólo puedo preguntar cuando todavía desconozco aquello por lo que pregunto. De otro modo, la pregunta queda superada por el conocimiento, y deja de ser posible. Y, pese a todo, sólo puedo preguntar cuando ya conozco aquello sobre lo que interrogo; de lo contrario, la pregunta no tendría objeto ni sentido, sería una pregunta imposible de momento. Supone un cierto pre - conocimiento de lo que se pregunta. Un pre - conocimiento todavía vacío, todavía indeterminado. Es un saber por el que <<sé que no sé>>, como ya decía Sócrates; es decir, un saber que no lo sé todo y que no sé nada de un modo acabado.<sup>179</sup>

---

<sup>175</sup> RAHNER – OVERHAGE, o. c. 56.

<sup>176</sup> Ibid., 55.

<sup>177</sup> CORETH, o. c. 30 – 31.

<sup>178</sup> Ibid., 31.

<sup>179</sup> Ibid., 30.

Se puede afirmar también que existe la trascendencia de la inteligencia humana sobre el cuerpo puntualizando la capacidad cognitiva del hombre puesto que “con un salto abismal respecto a los animales, en el hombre encontramos una dimensión superior, constituida por la racionalidad y la libertad”<sup>180</sup>. El hombre experimenta la trascendencia cognitiva sobre la corporeidad ya que “la trascendencia de la inteligencia sobre el cuerpo (sin excluir nuestros condicionamientos físicos) se nota en nuestra capacidad de enfrentarnos ante toda realidad material y el mismo universo corpóreo, es más, de pensar sin límites en otras posibilidades cosmológicas”<sup>181</sup>; una de las consecuencias de este modo de reflexionar es la capacidad humana de elaborar una multiplicidad de ciencias.

Una consecuencia de este punto es la capacidad humana de crear ciencias, con la posibilidad de un desarrollo de suyo indefinido, siempre abiertos a nuevos horizontes. La existencia de una sola ciencia ya sería suficiente como signo de trascendencia de la mente humana sobre la materialidad. Pero el hombre es capaz de crear una multiplicidad indefinida de ciencias, como la filosofía, él puede plantearse las cuestiones universales y fundamentales sobre la realidad, sobre sí mismo y sobre el sentido de la materialidad.<sup>182</sup>

Se puede decir que el *sujeto humano* es un ser trascendental ya que la trascendencia es aquello inherente a su propia constitución, “es una de las cualidades que posee el hombre por el mero hecho de serlo, está escrita, va implícita en su misma categoría y concedida por ser el mismo. Al hablar de la dimensión trascendental del ser humano nos referimos a ir más allá de algún límite que en algunas ocasiones nos parece a simple vista inalcanzable”<sup>183</sup>.

Llamamos trascender a dar ese paso para romper con ese límite y superar el mismo con esfuerzo y dedicación hacia un futuro mejor. Esto es impensable en otras especies. Todos y cada uno de nosotros como seres humanos estamos llamados a trascender, que unos, muy pocos en comparación con otros, resalten más, es cosa rara a simple vista, pero viéndolo desde la dimensión trascendental es un éxito más del ser humano, puesto se atrevió a ir más allá de lo establecido y romper esas barreras que se le ponían en el camino para así poder triunfar en la vida.<sup>184</sup>

---

<sup>180</sup> SANGUINETI, J. J., *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*. Madrid: Palabra, 2007, 97.

<sup>181</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>182</sup> *Ibidem*.

<sup>183</sup> CORONA VELASCO, M., *Evolución humana*. Salamanca: UPSA, 2015, 69.

<sup>184</sup> *Ibidem*.

La dimensión trascendental del hombre no sólo se puede quedar reducido al ámbito del conocimiento para ir más allá de los límites considerados o conocidos, sino que busca hallar los fundamentos últimos, ontológicos y metafísicos sobre toda la realidad existente a los cuales sólo puede aproximarse en toda su comprensión integral, por esta razón la trascendencia es amplia y por eso como decíamos al inicio del trabajo en el primer capítulo tiene dos dimensiones: la *dimensión horizontal* referido a los demás y la *dimensión vertical* que lleva al encuentro con el *misterio absoluto* y para Karl Rahner estas dimensiones trascendentales se dan en el *sujeto humano* que es el punto de partida esencial para analizar, comprender y dar una aproximación como explicación de toda la realidad y por ello podemos decir que “el hombre se define desde conexiones internas, constitutivas de su ser, con otros, sean englobantes o revistan el carácter de totalidad, o entre individuos singulares, como son la naturaleza (externa e interna: lo otro), la sociedad (los otros), el tú personal (el otro) o Dios (el totalmente otro)”<sup>185</sup>.

A partir de estas relaciones el ser humano ya se nos manifiesta como un ser *trascendente*, es decir, un ser que no acaba en sí mismo, en su piel, sino que traspasa y rebasa y va más allá de sí mismo; dicho rebasamiento remite, en último término, al que es <<totalmente otro>>, Dios, cuya total alteridad implica a la vez la mayor intimidad: <<más íntimo a mí que mi propio interior>>.<sup>186</sup>

La amplitud de dimensiones del vocablo trascendental nos lleva a afirmar también que el ser humano “no es el ser único (*mónon*), ni siquiera por dentro, sino co-ser. Co-existir no es inferior a *mónon*, sino al revés: esta observación marca la orientación hacia la ampliación trascendental. (...) Uno de los errores de la antropología moderna reside en que su obsesiva preocupación por el hombre la hace caer en monismo, lo cual es incompatible con la ampliación de los trascendentales”<sup>187</sup>.

La persona humana se entiende como co-existencia, es decir como dualidad radical. Ser-con es radical respecto de cualquier distinción humana. No se trata de que el acto de ser personal resida en una pluralidad de “co-existentes”, sino de que persona humana – *cada quién* – significa co-existir, co-ser. La

---

<sup>185</sup> AMENGUAL, o. c. 13.

<sup>186</sup> Ibid., 13 -14.

<sup>187</sup> POLO, L., *Antropología trascendental. Tomo I. La persona humana*. Navarra: EUNSA, 1999, 33.

pluralidad de co-existentes se sigue de ello, sin agotar la co-existencia, pues, sobre todo, cada quién co-existe con Dios.<sup>188</sup>

Desarrollaré ahora las tres etapas del renovador método antropológico – trascendental de Rahner después de haber presentado ampliamente las distintas acepciones y dimensiones del vocablo trascendental.

### **1. El análisis trascendental.**

El punto inicial de esta renovación metodológica elaborada por Karl Rahner es el análisis trascendental de aquello que se puede conocer; luego, comprender en sus fundamentos; y finalmente, dar una explicación a modo de aproximación. Este punto de partida está vinculado fundamentalmente al *sujeto humano* que conoce *aquello que es* ya sea así mismo, la *realidad concreta* o el *misterio absoluto* por esta razón explicaré inicialmente que el análisis del conocimiento humano está unido al ser y mencionaré luego que este conocimiento se concretiza en el análisis del hombre de hoy. Partiremos de lo fundamental centrado en la metafísica y la ontología para luego concretizar en lo específico y práctico.

El conocimiento de aquello que existe es algo inherente al ser del hombre como menciona Rahner en sus primeros escritos referidos al ámbito del conocimiento “el íntegro preguntar metafísico de Tomás inquiera siempre desde el hombre e incluye al hombre en su pregunta. Pues si el plano sobre el cual Tomas de Aquino planta de antemano su filosofar es el mundo, este mundo es aquel dentro del cual el espíritu del hombre – *convertendo se ad phantasma* – se mueve”<sup>189</sup>.

Rahner precisa seguidamente que aquello “estrictamente entendido, lo primariamente conocido, lo primero que hace frente, no es el mundo en su <<en sí>>, sino el mundo – él mismo – como conformado por la luz del espíritu, el mundo dentro del cual se ve a sí

---

<sup>188</sup> POLO, o. c. 151.

<sup>189</sup> RAHNER, K., *Espíritu en el mundo*, 386.

mismo el hombre”<sup>190</sup>. El hombre es capaz del ser absoluto mediante la abstracción y empleando la conversión intelectualmente conoce el *mundo concreto*.

Al penetrar el hombre en el mundo *convertendo se ad phantasma*, se ha cumplido ya la revelación del ser absoluto y, en el hombre, el saber de la existencia de Dios; y, sin embargo, este Dios nos permanece oculto como el más allá del mundo. *Abstractio* es la apertura del ser en absoluto que coloca al hombre delante de Dios; *conversio* es sumirse en el aquí y ahora de este mundo finito, que hace de Dios el lejano desconocido. *Abstractio* y *conversio* son para santo Tomás lo mismo: el hombre.<sup>191</sup>

Karl Rahner comprendió al analizar la esencia del ser del ente que el ser primigeniamente está abierto al conocimiento en un estado de luminosidad y para profundizar en el campo del conocimiento referido al ser sostenía que “la esencia del ser es conocer y ser conocido en una unidad primigenia a la que nosotros nos place designar como un estar consigo (Bei-sich-sein), como estado de luminosidad (Gelichtetheit) <<subjetividad>>, <<comprensión del ser>> del ser de los entes”<sup>192</sup> y hasta mencionó reiteradamente que “la esencia del ser del ente es conocer y ser conocido en una unidad primigenia a la que hemos designado como el estar consigo, el estado de luminosidad del ser para consigo mismo como <<subjetividad>>”<sup>193</sup>.

La característica esencial del ser de conocer y ser conocido denominado como estado de luminosidad encuentra plena concordancia con el *sujeto humano* ya que “la esencia del hombre es apertura absoluta al ser en general, o, para decirlo con una palabra, el hombre es espíritu”<sup>194</sup>.

La cognoscibilidad, intrínsecamente y a priori, por parte del ente mismo pertenece a su constitución esencial. (...) El conocer que forma parte de la constitución esencial del ser, es el <<estar consigo>> del ser mismo. (...) La esencia del ser es conocer y ser conocido en una unidad primigenia que nosotros designamos como estar consigo (conociendo) del ser. (...) El ser de los entes se halla iluminado en sí mismo. El ser <<es>> por sí mismo luminosidad. (...) Así

---

<sup>190</sup> RAHNER, K., *Espíritu en el mundo*, 386.

<sup>191</sup> *Ibid.*, 388.

<sup>192</sup> *Id.*, *Oyente de la palabra*, 55.

<sup>193</sup> *Ibid.*, 62.

<sup>194</sup> *Ibid.*, 55.

pues, la cognoscibilidad, en cuanto ser del ente forma parte, según este axioma tomista, de la constitución fundamental de todo ente.<sup>195</sup>

Luego de haber analizado los fundamentos ontológicos partiendo desde el ser y el conocimiento; explicaré ahora cómo este planteamiento metodológico renovador se concretiza en el análisis del hombre de hoy “Rahner conoce la verdadera situación del hombre de hoy... no se refugia en las fórmulas de fe tradicionales que, habría que enseñar, aprender o creer. De allí nace su enfoque antropológico”<sup>196</sup>. El sujeto humano y sus experiencias fundamentales son de suma importancia para plantear una renovación ya que “el interés principal – y aquí se manifiesta la originalidad de su pensamiento y sobre todo por las consecuencias – se centra una y otra vez en las experiencias fundamentales del hombre (...) se ordenan necesariamente en un “índice temporal”, mas no por ello dejan de ser en todo tiempo y lugar, experiencias básicas del ser humano”<sup>197</sup>.

Este análisis integral del hombre es difícil ya que el *sujeto humano* es complejo en el ámbito interno; y también, inderivable y original en su composición biológica y a la vez se encuentra condicionado, pero no es un mero producto de determinaciones circunstanciales puesto que “el hombre actual (...) no es nunca solamente el hombre de hoy, ni puede serlo. Jamás puede el ser – hombre, reducirse al mero producto de una determinación histórica – condicionada, sociológica, psicológica, biológica, dialéctica u otra”<sup>198</sup>.

La primera etapa del análisis trascendental de este nuevo planteamiento metodológico tiene como finalidad desvelar los fundamentos esenciales de la persona humana tratando de comprender en toda su amplitud y para esta labor se necesita la ayuda de la AF ya que “toda antropología pretende decir algo sobre el hombre en cuanto totalidad y no puede renunciar de antemano al deseo de formular una afirmación sobre lo que hay

---

<sup>195</sup> RAHNER, K., *Oyente de la palabra*, 58.

<sup>196</sup> WEGER, o. c. 29.

<sup>197</sup> Ibidem.

<sup>198</sup> Ibidem.

en él, a fin de cuentas, es “uno”. El propósito de toda antropología – aunque sea regional – de explicar el hombre en su totalidad”<sup>199</sup>.

El análisis trascendental lleva a examinar a la *persona humana* en su totalidad mediante la AF y la metafísica para luego comprender al sujeto humano en su totalidad trascendental como un ser abierto y vinculado a Dios y al mundo, por esta razón se puede justificar que “en el pensamiento de K. Rahner hay identidad entre trascendental y antropológico. Al hablar de la <<oferta permanente que Dios hace de sí mismo a la libre persona humana en los momentos decisivos de la vida>>, añade: <<es decir, una oferta que va dirigida al ser trascendental del hombre>>”<sup>200</sup>. Este primer paso de análisis integral del hombre en todas sus dimensiones abre el camino a la segunda etapa de la comprensión trascendental.

## **2. La comprensión trascendental.**

La segunda etapa de este innovador método es la comprensión trascendental del *sujeto humano* en su totalidad apoyado en la ontología y la metafísica y a la vez en las demás ciencias ya que el hombre está inmediatamente “en íntimo contacto con las cosas concretas de nuestro mundo de experiencia, con la realidad categorial”<sup>201</sup> que a la vez nos lleva a comprender que existe en el ser humano algo ontológicamente trascendente y a la vez nos remite hacia un misterio indescriptible.

Realidad categorial (la cual no es otra cosa que el mundo concreto en que nos movemos y con el que tratamos a diario) nos permite comprobar, examinándola de cerca, que él contacta con ella no es lo único en la vida humana y que dichos conocer y actuar, nuestras experiencias, la consumación de nuestros destinos, serán cosas enteramente imposibles sin el supuesto, en el hombre, de un factor apriorístico que nos marca a todos por igual desde la cuna.<sup>202</sup>

---

<sup>199</sup> RAHNER, K., *Antropología y teología*, 22.

<sup>200</sup> GABORIAU, F., *El giro antropológico de la teología de hoy*. Barcelona: Herder, 1970, 11.

<sup>201</sup> WEGER, o. c. 29.

<sup>202</sup> *Ibid.*, 30.

El *sujeto humano* analiza y comprende el *mundo concreto* mediante su capacidad racional con la cual conoce las cosas y los objetos mediante la experiencia del mundo. Podemos afirmar que el hombre conoce verdaderamente pues el ámbito del conocimiento es el lugar de encuentro entre la experiencia del mundo y la metafísica donde se encuentran vinculados el conocimiento y la cosa, donde el saber llega a ser verdad y la cosa llega a ser objeto.

La verdad humana de la experiencia del mundo resulta así, cabe decir el lugar de encuentro entre la experiencia del mundo y la metafísica, en cuanto que, por una parte, esta verdad queda referida al mundo dado en la posibilidad y consiste siempre, por tanto, en una *consideratio rei* por una *conversio ad phantasma*; y contiene, por otra parte, una contraposición entre saber y cosa, en la que el saber llega a ser, por vez primera, verdad y la cosa llega a ser objeto. En esta contraposición se presenta la verdad frente al mundo, y es así sólo posible en un *excessus* por encima de mundo habido en la sensibilidad. Ésta es la razón por la que tal verdad pertenece al dominio de la metafísica. El *excessus* que la posibilita es, por tanto, condición de verdadera experiencia del mundo.<sup>203</sup>

El ser humano está en el *mundo concreto* rodeado de objetos a las cuales puede conocer y juzgar ya que “el hombre, al manejar las cosas que le rodean, las <<juzga>> (...) No sólo experimenta y vive su <<ambiente>>, sino que juzga sobre él y sólo así lo constituye en mundo”<sup>204</sup>. La persona humana se diferencia ontológicamente de las cosas por sus facultades internas de entender, amar y actuar. “El hombre está en un mundo de entes que se le presentan como sus objetos. No está meramente en un <<mundo ambiente>>, encontrándose en él como una pieza de tantas, como un objeto a la deriva, sino que él mismo posee un mundo, con el que se enfrenta y del que destaca o distancia pensando y obrando”<sup>205</sup>.

El hombre es un sujeto frente a un objeto. Su conocer no es simplemente ese hacerse uno con lo otro en una zona neutral intermedia entre lo interior y lo exterior, entre el sujeto y el objeto, que mostraremos todavía ser la esencia de la percepción sensible, sino que en esa salida aprehende hacia las cosas retorna el hombre tan plenamente así mismo como <<sujeto>> - como diferente del mundo,

---

<sup>203</sup> RAHNER, K., *Espíritu en el mundo*, 68.

<sup>204</sup> Id., *Oyente de la palabra*, 74.

<sup>205</sup> Ibidem.

de eso otro que ha aprehendido en su salida – que se halla en sí mismo como sujeto en contraposición con esa otra cosa conocida que está <<frente a él>>. <sup>206</sup>

El análisis y la comprensión del *sujeto humano* en su totalidad llevan a reflexionar sobre la constitución compleja del hombre en los ámbitos ontológico y gnoseológico. El conocimiento es algo inherente, pero no absoluto en la constitución de la persona humana por ello “la cognoscibilidad, intrínsecamente y a priori, por parte del ente mismo pertenece a su constitución esencial”<sup>207</sup>; pero el hombre no sólo se conoce así mismo, ni sólo analiza el mundo, sino comprende y en él emerge estructuralmente una apertura trascendente hacia el ser en general. El hombre está abierto hacia los demás seres de manera *horizontal* y es capaz de Dios de manera *vertical* ya que “el hombre es la absoluta apertura al ser en general, o, para decirlo, en una palabra: el hombre es espíritu. La trascendencia hacia el ser en general es la estructura fundamental del hombre.”<sup>208</sup> El movimiento de trascendencia emerge ontológicamente en el *sujeto humano*.

El movimiento de trascendencia no consiste en la pujante construcción del ámbito infinito del sujeto desde el sujeto mismo, sino en la emergencia del horizonte infinito del ser a partir de él mismo. Si el hombre se experimenta en su trascendencia como el que interroga, como el que se halla inquieto por esta emergencia del ser y arrojado a lo inefable, no puede concebirse en clave de sujeto absoluto, sino en clave de recepción del ser, en clave de gracia.<sup>209</sup>

Este aspecto de la trascendencia “hace referencia a esa apertura apriórica del sujeto al ser como tal que se da cuando el hombre tiene la vivencia de estar expuesto la pluralidad de su mundo cotidiano por el cuidado y la preocupación, el temor y la esperanza<sup>210</sup>. El sujeto humano es denominado por Karl Rahner como “el ser de la trascendencia”<sup>211</sup> que mediante la experiencia trascendental “descubre que es un existente finito, categorial, un existente que, a diferencia de Dios, ha recibido su constitución del ser absoluto, procede del ser absoluto y está fundado en el misterio absoluto”<sup>212</sup>.

---

<sup>206</sup> RAHNER, K., *Oyente de la palabra*, 74 – 75.

<sup>207</sup> Id., *Oyente de la palabra*, 58.

<sup>208</sup> Ibid., 73.

<sup>209</sup> Id., *Antropología y teología*, 26.

<sup>210</sup> Ibid., 27.

<sup>211</sup> Ibidem.

<sup>212</sup> Ibid., 44.

El *misterio absoluto* y el *sujeto humano* se encuentran vinculados de manera cercana por la experiencia trascendental y este acontecimiento lleva a identificar al hombre como el acontecimiento de la autocomunicación absoluta de Dios.

La “frase el hombre es el acontecimiento de la autocomunicación absoluta de Dios” quiere decir en síntesis que, en su trascendentalidad absoluta, Dios no sólo es para el hombre el “hacia donde” y “de donde” absoluto – pero siempre huidizo y radicalmente lejano – de su trascendencia, sino que se da tal como es. El “hacia donde” trascendental de la trascendencia y su objeto, su “en sí misma”, coinciden de tal forma que ambos y su diferencia quedan absorbidos en una unidad originaria y definitiva, ya no diferenciable conceptualmente. La autocomunicación divina significa que Dios puede comunicarse como tal a lo no divino sin dejar de ser la realidad infinita y el misterio absoluto, y sin que el hombre deje de ser el existente finito distinto de Dios.<sup>213</sup>

La experiencia trascendental justifica ontológicamente la apertura del ser humano al *misterio absoluto* y la autocomunicación de Dios al *sujeto humano* ya que “la experiencia trascendental de que todo existente finito estará referido al ser y al misterio absoluto de Dios implica una comprensión interna y una legitimación ontológica del concepto de la autocomunicación así entendido”<sup>214</sup>. Se puede entender que el contacto inmediato entre Dios y el hombre se da mediante la unión básica del amor y el conocimiento.

La esencia y el sentido de la autocomunicación de Dios al sujeto espiritual así entendida consiste en el contacto inmediato de Dios con el sujeto espiritual, es decir, en la unión básica del amar y el conocer. La autocomunicación entitativa ha de interpretarse de antemano como condición de posibilidad del conocimiento y el amor personal inmediato de Dios.<sup>215</sup>

El *sujeto humano* que vive en íntimo contacto con las cosas concretas también experimenta y comprende que emerge de él estructuralmente una realidad trascendente por eso cuando “Rahner postula en el hombre una “constitución apriorística” habla de realidad y experiencia “trascendental” y no sólo categorial”<sup>216</sup>.

---

<sup>213</sup> RAHNER, K., *Antropología y teología*, 45.

<sup>214</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>215</sup> *Ibidem*.

<sup>216</sup> WEGER, o. c. 29.

Entenderemos mejor el término filosófico “*a priori*” en los escritos de Karl Rahner si tenemos presente que “*a priori* significa lo que el hombre no aprende del mundo concreto con que se relaciona, si no que precede, es anterior a esta relación (no en sentido cronológico, es evidente) sin las experiencias humanas *a posteriori*, nunca llegaríamos a conocer nuestra estructura *a priori*; (...) tienen un condicionamiento mutuo”<sup>217</sup>.

La primera etapa de este método innovador nos permitió analizar al *sujeto humano* en su totalidad; y en esta segunda etapa, nos ayudó a comprender que el ser humano está ontológicamente abierto a Dios y a la vez está en contacto con la realidad concreta; este modo de comprensión de toda la realidad integral nos prepara a pasar a la siguiente fase de este método que es la aproximación como explicación de aquello que se analiza y se comprende.

### **3. La aproximación trascendental.**

Esta tercera parte del método antropológico – trascendental es la aproximación trascendental con la cual se culmina este innovador método y viene a ser una explicación certera de toda la realidad integrada por el *sujeto humano*, el *mundo concreto* y el *misterio absoluto* para llegar a esta conclusión de esta última etapa se necesitará la ayuda de la ontología y la AF en relación con el hombre, la metafísica y las ciencias particulares en referencia al *mundo concreto* y finalmente la ontología y la religión en relación con el *misterio absoluto*.

Esta respuesta a las fundamentales interrogantes será sólo una aproximación como forma de explicación sobre el *misterio absoluto* al cual sólo nos podemos aproximar; también, sobre el *sujeto humano* que está abierto a Dios y está vinculado al mundo concreto; y a la vez, sobre el mundo en el cual está el hombre y tiene su fundamento último en Dios.

---

<sup>217</sup> WEGER, o. c. 30.

Todas estas interrogantes esenciales parten del hombre comprendido desde toda su amplitud ya que está en contacto inmediato con los objetos diarios individuales a los cuales analiza y comprende, pero también se encuentra por encima de ellos ya que el *sujeto humano* se experimenta como un ser referido al *misterio absoluto* que es aquello inabarcable e *inefable*.

El hombre está siempre presente simultáneamente a los objetos diarios individuales y diferenciables de otros, también está siempre y al mismo tiempo por encima de ellos, aunque no preste atención ni nombre a ese <<estar siempre por encima>> que le es dado. El movimiento del espíritu humano se dirige siempre hacia el objeto individual del que se ocupa y a la vez lo supera. Lo sabido de modo individual, objetivo y con nombre, es abarcado siempre en un horizonte silenciosamente presente, más amplio e innominado, de un posible saber y de una posible libertad. Aunque alcance sólo difícilmente y con posteridad, el estadio suficiente de reflexión para verbalizar y objetivar hasta cierto punto los objetos individuales.<sup>218</sup>

Se pretende elaborar una respuesta certera a modo de aproximación y solución a estas cuestiones radicales empleando este método de análisis, comprensión y aproximación ya que una explicación integral es compleja y el entendimiento humano es limitado y por eso sólo puede darse una aproximación como explicación razonable ya que el *sujeto humano* “es un existente finito, categorial, un existente que a diferencia de Dios, ha recibido su constitución del ser absoluto, procede del ser absoluto y está fundado en el misterio absoluto”<sup>219</sup>.

El ser humano desvela su auténtica constitución ontológica trascendental de estar abierto al ser absoluto al reconocer su cualidad finita y vulnerable ya que el hombre es un “existente finito referido al ser y al misterio absoluto de Dios”<sup>220</sup> esta relación con Dios le permiten descubrir “el movimiento del conocimiento y de la libertad y sus horizontes no tienen fronteras. Cada objeto que se presenta a nuestra conciencia partiendo del mundo actual es sólo una etapa, un punto de partida siempre renovado para este movimiento que camina hacia lo ilimitado y hacia lo indefinible”<sup>221</sup>, por eso se puede decir que “el sujeto

---

<sup>218</sup> RAHNER, K., *Experiencia del Espíritu*, 34.

<sup>219</sup> Id., *Antropología y teología*, 44.

<sup>220</sup> Ibid., 46.

<sup>221</sup> Id., *Experiencia del Espíritu*, 34 – 35.

humano es fundamentalmente y de suyo la pura apertura para todo en absoluto, para el ser en general”<sup>222</sup>. Esta postura es apoyada por Leonardo Polo al reflexionar sobre el conocimiento humano.

De un modo directo se aprecia que el conocimiento humano es limitado. Esto quiere decir que el conocer no sea conocido, sino más bien al contrario: al conocer que se conoce, sabe también que el conocimiento no se acaba o no está completo; más aún, se cae en la cuenta de que el saber absoluto es inalcanzable, es decir, que siempre es posible saber más. Con otras palabras, al aceptar dicha limitación, se admite, asimismo, que más allá del límite debe existir “más” susceptible de ser conocido, incluso aunque el hombre no sea capaz de llegar a ello.<sup>223</sup>

Esta última etapa del método se presenta como una aproximación a modo de respuesta a las fundamentales preguntas, primero, porque se reconoce la constitución finita y trascendente del *sujeto humano* ya que “el horizonte ilimitado de la mente humana en lo que se refiere al conocimiento y a la libertad que se da siempre en cada conocimiento diario no tematizado, nos hace entrever lo que es Dios como fundamento inaugurador y plenificante del espacio del espíritu y su movimiento sin frontera”<sup>224</sup>, segundo, porque existen cuestiones desbordantes e innominables que siempre asombrarán al hombre como “el misterio de Dios no es un fragmento de la realidad que añadimos o intercalamos en las demás realidades de nuestra experiencia a las que damos nombre y ordenamos. Es un fundamento que lo abarca todo y al que no se puede abarcar, como la condición previa de nuestra experiencia y sus objetos”<sup>225</sup>.

Lo que se da en nuestra conciencia diaria y científica es sólo una pequeña isla en el mar sin fin del misterio que, aunque en sí mismo es grande, se ve acrecentado cada vez más por nuestro conocimiento objetivante y por nuestra acción. Esta isla crece y se hace más inteligible a medida que conocemos y queremos más exactamente y con más detalle. Si quisiéramos poner un límite a este horizonte de nuestra conciencia, que aparece como vacío, nos encontraríamos con que lo habíamos superado de nuevo a través de esa misma frontera.<sup>226</sup>

---

<sup>222</sup> RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*, 37.

<sup>223</sup> POLO, L., *Antropología trascendental. Tomo I. La persona humana*, 105.

<sup>224</sup> *Ibid.*, 38.

<sup>225</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>226</sup> RAHNER, K., *Experiencia del Espíritu*, 35.

Esta comprensión integral del *sujeto humano* y de aquello inabarcable nos llevan a entender que son dos cuestiones inseparables manifestadas en el *mundo concreto* en el vivir diario del hombre ya que “la experiencia de lo trascendente es siempre y en todas partes, experiencia de Dios en medio del vivir diario, aunque se dé a través de un objeto concreto”<sup>227</sup>.

Es necesario para explicar coherentemente una cuestión fundamental unir conocimientos con el fin de elaborar una mejor aproximación sobre aquello que nos desborda. Karl Rahner realizó una certera respuesta a modo de aproximación sobre estas grandes interrogantes, uniendo las preguntas en su amplitud, utilizando las diversas ciencias que estaban a su alcance y radicalizando las dimensiones de los planteamientos ya que “la radicalización de todas las dimensiones de la antropología y del propio hombre centrándose exclusivamente en él mismo y que su conocimiento implica la experiencia de su propia incomprendibilidad y de la incomprendibilidad del mundo y, por tanto la experiencia de lo que nosotros llamamos Dios”<sup>228</sup>.

Todo este planteamiento nos llevará analizar, luego comprender y finalmente elaborar una aproximación como respuesta integral. Esta postura de comprensión integral del *sujeto humano* es compartida por algunos autores que reflexionan en torno a la AF como Coreth que explica que “ser hombre significa una pluralidad esencial de dimensiones, en las que no sólo experimentamos el mundo, sino que nos experimentamos a nosotros mismos. Así y todo, el hombre es una totalidad concreta que fundamenta la pluralidad en una unidad estructural que contribuye a su comprensión”<sup>229</sup> y para comprender al hombre se necesita metodológicamente la reflexión trascendental y fenomenológica.

La reflexión *trascendental* requiere un apoyo fenomenológico, al igual que éste se remonta trascendentalmente por encima de sí mismo. El interrogante trascendental en busca del fundamento preexistente presupone el objeto de la pregunta, que se muestra como condicionado y reclama la pregunta acerca de su condicionamiento. En esa medida no

---

<sup>227</sup> RAHNER, K., *Experiencia del Espíritu*, 38.

<sup>228</sup> Id., *Antropología y teología*, 62.

<sup>229</sup> CORETH, o. c. 39.

son dos métodos que estén en mutua oposición. Bien entendido, se trata de dos elementos metodológicos que se completan necesariamente en un único proceso metodológico.<sup>230</sup>

Otro autor como Salvador Castellote Cubeles mencionó que la reflexión metodológica debe ser armónica, integral y lleno de sentido y debe evitar eclecticismos infructuosos y reduccionismos ya que “la metodología que emplea esta antropología filosófica se basa en superar las meras experiencias individuales, evitando un eclecticismo infructuoso y desintegrado, intentando un todo armónico y lleno de sentido, sin por ello renunciar a los nuevos adelantos científicos. Lo más importante es evitar reduccionismos: el hombre es *sólo esto*”<sup>231</sup> y por es preciso plantear la teoría de la totalidad en la AF.

La teoría de la totalidad en la antropología filosófica está contra <<las tendencias que buscan establecer un único elemento al cual se pueda reducir la naturaleza del hombre son insuficientes, por cuanto no tienen en cuenta la máxima de la totalidad u holista. La estructura holista tiene dos apartados a considerar: la estructura y la integración.<sup>232</sup>

Otro investigador como Gabriel Amengual fundamentó que una reflexión filosófica necesita un método propio y adecuado como en el caso del “método de la antropología filosófica <<si por el objeto, global y unitario, la AF se diferencia de las demás antropologías y ciencias humanas, este mismo objeto de estudio requiere también un método propio, adecuado a su objeto>>”<sup>233</sup>.

Esta labor es de *reflexión*, puesto que la AF no extrae los datos directamente, sino que los recibe de las ciencias o de la experiencia, pero ella vuelve sobre ellos, reflexionando sobre ellos, dando vueltas en torno a ellos, considerando su sentido y significado, su referencia al ser del hombre. Esta labor de reflexión tiene el doble aspecto de a) volver sobre los datos de las ciencias para ver su significado para el hombre, y b) ser un saber que atañe a uno mismo; desde la consideración del significado de los datos se vuelve sobre uno mismo. Es un saber segundo. Esta labor reflexiva es, por tanto, no de explicación de las causas y condicionamientos, como es el caso de las ciencias, sino de *comprensión* de su

---

<sup>230</sup> CORETH, o. c. 41.

<sup>231</sup> CASTELLOTE, o. c. 16.

<sup>232</sup> Ibid., 32.

<sup>233</sup> AMENGUAL, o. c. 25.

sentido dentro de la globalidad, <<el hombre>> y dentro de la globalidad del ser, del cosmos.<sup>234</sup>

Este método planteado puede denominarse como método hermenéutico puesto que “es una labor de interpretación de los datos y las experiencias a fin de ver su sentido humano, su sentido de verdad acerca del hombre; por ello es también método *hermenéutico*. En resumen, el método puede definirse como reflexivo, comprensivo, hermenéutico”<sup>235</sup>.

Otro estudioso como Carlos Beorlegui sostiene que el método adecuado para un estudio integral sobre el *sujeto humano* debe ser integral e integrador ya que “el método antropológico más adecuado parece que debiera ser un *método integral e integrador*, que tratara de aunar crítica y ordenadamente el conjunto de métodos utilizados por los diferentes saberes antropológicos”<sup>236</sup>. Este método debe estar relacionado con la reflexión trascendental.

Es, pues, fundamental para una correcta construcción del saber antropológico, advertir el *suelo trascendental* desde el que se configura la pregunta antropológica y el horizonte a partir del cual se trata de responder a la misma, explicitando el correspondiente modelo antropológico en el que se apoya cada postura. Frente a quienes configuran la definición de lo humano desde un horizonte individualista y desde preguntas meramente culturales y de sentido, se hallan otras antropologías que se configuran desde un horizonte de interpersonalidad y socialidad de lo humano, así como desde el interrogante sobre las condiciones económicas, sociales y políticas en las que se halla apoyada la realidad de lo humano. Cada antropología tiene, pues, sus aprioris y sus presupuestos, que no se deben olvidar en ningún momento, si tal disciplina quiere ser consciente y crítica, y mantener sus pretensiones de rigor y científicidad.<sup>237</sup>

---

<sup>234</sup> AMENGUAL, o. c. 26.

<sup>235</sup> Ibidem.

<sup>236</sup> BEORLEGUI, o. c. 32.

<sup>237</sup> Ibid., 26 – 27.

## CAPÍTULO 4º: LA ESTRUCTURA DEL MÉTODO ANTROPOLÓGICO - TRASCENDENTAL

Este cuarto capítulo contiene la estructura del método antropológico - trascendental. Este apartado estará dividido en cuatro partes: en el primer punto, expondré el análisis de la situación del *hombre actual*, en la segunda sección, explicaré el condicionamiento mutuo entre la “realidad *categorial*” y la “constitución apriorística” del hombre, en el tercer punto, presentaré la finalidad del método antropológico - trascendental y últimamente, en la cuarta sección, expondré los límites del método desarrollado por Karl Rahner.

### 4. El análisis de la situación del *hombre actual*.

El *sujeto humano* es el punto de partida del método antropológico – trascendental. El método consiste en interrogar “por la condición de posibilidad (fórmula que proviene de Kant) del conocer y actuar humanos”<sup>238</sup>. El término <<condición de posibilidad>> es la base para entender el término *trascendental*.

La expresión trascendental (deriva del latín *transcendere* = trascender sobrepasar) designa ese dinamismo constitucional suprahistórico, apriorístico, necesario e inevitable en todo hombre, que orienta a éste hacia una realidad que desborda el mundo empírico e histórico.<sup>239</sup>

El término *trascendental*, en el sentido que le confiere Rahner, es situarse y relacionarse en varios planos de la realidad integral, y por eso se entiende la relación entre el *sujeto humano*, la realidad *categorial* y el *misterio absoluto*. Por consiguiente, se puede expresar que en la *experiencia trascendental* “el hombre descubre que es un existente finito, un *existente categorial*, a diferencia de Dios, ha recibido su constitución del ser absoluto, precede del ser absoluto y está fundado en el misterio absoluto”<sup>240</sup>.

---

<sup>238</sup> WEGER, o. c. 33.

<sup>239</sup> Ibidem.

<sup>240</sup> RAHNER, K., *Antropología y teología*, 44.

Ciertamente, el punto de inicio del método de Rahner es el *sujeto humano*, pero especificado como el hombre actual analizado desde su verdadera situación presente y sus experiencias fundamentales.

El interés principal – y qué se manifiesta la originalidad de su pensamiento y sobre todo por las consecuencias – se centra una y otra vez en las experiencias fundamentales del hombre (...) se ordenan necesariamente en un “índice temporal”, mas no por ello dejan de ser, en todo tiempo y lugar, experiencias básicas del ser humano”.<sup>241</sup>

El análisis sobre el *sujeto humano* actual y de sus experiencias fundamentales se realiza mediante la *autoexperiencia*. Por eso, este interrogarse sobre el *hombre actual* mediante la *autoexperiencia*, se convirtió en el punto central de las reflexiones de Rahner, donde se concibe el carácter histórico de la persona humana.

La autoexperiencia es un frecuente punto de partida de las reflexiones teológica de Rahner. Y esa autoexperiencia, como es natural, no se concibe sin su carácter histórico. Ninguna época de la historia permite al hombre experimentarse como siempre el mismo”.<sup>242</sup>

La vía de la *autoexperiencia* tiene dos consecuencias claras y distintas: el *hombre actual* no es mero producto de ninguna determinación, y que el *sujeto humano* vive “en íntimo contacto con las cosas concretas de nuestro mundo de experiencia, con la realidad *categorial*”<sup>243</sup>.

El hombre actual (...) no es nunca solamente el hombre de hoy, ni puede serlo. Jamás puede el ser – hombre, reducirse al mero producto de una determinación histórica – condicionada, sociológica, psicológica, biológica, dialéctica u otra.<sup>244</sup>

---

<sup>241</sup> WEGER, o. c. 29.

<sup>242</sup> Ibid., 25.

<sup>243</sup> Ibid., 29.

<sup>244</sup> Ibidem.

## 5. El condicionamiento mutuo entre la *constitución a priori* del hombre y la realidad *categorial*.

Comentamos en el capítulo segundo de este trabajo sobre los elementos esenciales del método antropológico – trascendental. De aquellos tres términos fundamentales, los dos primeros elementos esenciales se relacionan y condicionan mutuamente, ya que el *sujeto humano*, desligado de la realidad concreta o “de las experiencias humanas a posteriori, nunca llegaríamos a conocer nuestra estructura a priori por esa razón tienen un condicionamiento mutuo”<sup>245</sup>.

Esa misma realidad categorial (la cual no es otra cosa que el mundo concreto en que nos movemos y con el que tratamos a diario) nos permite comprobar, examinándola de cerca que el contacto con ella no es lo único en la vida humana y que dichos conocer y actuar, nuestras experiencias, la consumación de nuestros destinos, serían cosas enteramente imposibles sin el supuesto, en el hombre, de un factor apriorístico que nos marca a todos por igual desde la cuna.<sup>246</sup>

La relación entre el *sujeto humano* y la realidad *categorial* se da mediante el acto de juzgar, que realiza el hombre, y mediante este acto la persona humana no sólo experimenta y vive su mundo, sino que juzga sobre él, y sólo así lo constituye en mundo.

El hombre está en un mundo de entes que se le presentan como sus objetos. No está meramente en un <<mundo ambiente>>, encontrándose en él como una pieza de tantas, como un objeto a la deriva, sino que él mismo posee un mundo, con el que se enfrenta y del que destaca o distancia pensando y obrando. El hombre, al manejar las cosas que le rodean, las <<juzga>> (...) No sólo experimenta y vive su <<ambiente>>, sino que juzga sobre él y sólo así lo constituye en mundo.<sup>247</sup>

---

<sup>245</sup> WEGER, o. c. 29.

<sup>246</sup> Ibid., 30.

<sup>247</sup> RAHNER, K., *Oyente de la palabra*, 74.

## 6. La finalidad del método de Karl Rahner.

El objetivo del método antropológico – trascendental es mostrar la constitución *a priori* del *sujeto humano*, “explicarlo que existe y por fuerza debe existir, responder a la pregunta sobre su auténtica naturaleza y procedencia”<sup>248</sup>, y comprender que el hombre es la absoluta apertura al *misterio absoluto*.

El hombre es la absoluta apertura al ser en general, o, para decirlo con una sola palabra: el hombre es espíritu. La trascendencia hacia el ser en general es la estructura fundamental del hombre.<sup>249</sup>

La finalidad del método planteado por Rahner se convierte en una aproximación a modo de explicación para responder a la realidad integrada por el *sujeto humano*, lo *categorial* y el *misterio absoluto*. El método antropológico – trascendental, al comprender la estructura apriorística del hombre, aclara la importancia de la realidad *categorial* como lugar donde el hombre experimenta sus vivencias fundamentales, y a partir de sus experiencias a posteriori, descubre su constitución *a priori*, y al entender la naturaleza del *sujeto humano* inmerso en lo *categorial*, se comprende la absoluta trascendencia del *misterio absoluto*, ya que la persona humana habita también a orillas del mar infinito del misterio.

El objetivo de dicho método consiste en mostrar que el hombre, en su vida, no sólo se entretiene con “los granos de arena de la playa”, sino que habita también “a orillas del mar infinito del misterio. Dicho de otra manera: se trata de poner en claro que el saber y el conocimiento, las experiencias y el actuar del hombre, tal como se dan en nosotros, no serían en absoluto posibles si *únicamente* poseyéramos “los granos de arena” de nuestra existencia de cada día. Hay en el hombre algo más, un *a priori* que le permite antes que otra cosa experimentarse a sí mismo como de hecho se experimenta.<sup>250</sup>

Para alcanzar este objetivo Rahner empleó el análisis integral del *sujeto humano* mediante la comprensión de la *experiencia trascendental* que vincula al hombre, al

---

<sup>248</sup> WEGER, o. c. 31.

<sup>249</sup> RAHNER, K., *Oyente de la palabra*, 73.

<sup>250</sup> WEGER, o. c. 30 - 31.

mundo y a Dios, y debe ser comprendida como “esa apertura *apriórica* del sujeto al ser como tal que se da cuando el hombre tiene la vivencia de estar expuesto a la pluralidad de su mundo cotidiano por el cuidado y la preocupación, el temor y la esperanza”<sup>251</sup>.

El movimiento de trascendencia no consiste en la pujante construcción del ámbito infinito del sujeto desde el sujeto mismo, sino en la emergencia del horizonte infinito del ser a partir de él mismo. Si el hombre se experimenta en su trascendencia como el que interroga, como el que se halla inquieto por esta emergencia del ser y arrojado a lo inefable, no puede concebirse en clave de sujeto absoluto, sino en clave de recepción del ser, en clave de gracia.<sup>252</sup>

## **7. Los límites del método antropológico – trascendental.**

El método de análisis, comprensión y aproximación planteado por Karl Rahner, no es desde luego una panacea que permita responder a todo, ni mucho menos tiene la pretensión de suplantarse y anular los demás métodos de investigación y reflexión que se han elaborado a lo largo de la historia del pensamiento. Este método de análisis que integra de la realidad sobre el hombre, el mundo y Dios, quiere ser un instrumento útil para elaborar una respuesta integral sobre el *sujeto humano*, la realidad *categorial* y el *misterio absoluto*, ya que cuando se radicalizan cualquiera de estas tres realidades, se elimina la posibilidad de elaborar una reflexión filosófica integral y objetiva sobre los fundamentos que rigen el conocimiento.

El método trascendental no es, desde luego, una panacea que permita responder a todo, y mucho menos que proporcione un saber positivo de cosas que sólo se aprenden mediante el trabajo científico o la experiencia de la vida.<sup>253</sup>

---

<sup>251</sup> RAHNER, K., *Antropología y teología*, 27.

<sup>252</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>253</sup> WEGER, o. c. 32.

## CONCLUSIONES

1. Los términos filosóficos desarrollados a lo largo de la historia del pensamiento sirven de fundamento para plantear nuevos horizontes de reflexión.
2. Karl Rahner impulsó la renovación en el pensamiento al desarrollar un nuevo significado del término trascendental.
3. Nuestro autor integró en su reflexión filosófica y teológica sistemas antagónicos en su tiempo, como se dio en la historia del pensamiento durante la época contemporánea, en el caso del criticismo de Kant y el pensamiento de Santo Tomás de Aquino.
4. El método antropológico – trascendental de Karl Rahner es un intento de integrar la reflexión filosófica y teológica mediante la AF.
5. El método antropológico – trascendental es un intento de plantear una aproximación integrada sobre los tres temas centrales de la reflexión filosófica: el *sujeto humano*, el *mundo* y el *Absoluto*.
6. El método innovador de Karl Rahner propone ser un camino de análisis, comprensión y aproximación razonable e integral sobre el *sujeto humano* mediante la ontología y la AF; sobre el *mundo concreto*, utilizando las ciencias particulares y la metafísica; y sobre el *misterio absoluto*, mediante la metafísica y la teología.
7. Esta investigación se presenta como un camino abierto de análisis, comprensión y aproximación de los fundamentos de la reflexión.
8. El presente trabajo se muestra como un impulso a buscar siempre una razón para trascender partiendo de la comprensión integral del *sujeto humano* finito, vulnerable e inmerso en el *mundo concreto* y siempre abierto hacia el *misterio absoluto*.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. AMENGUAL, G., *Antropología filosófica*. Madrid: BAC, 2017, 464.
2. BEORLEGUI, C., *Antropología filosófica. Urdimbre: solidaria y responsable*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1999, 512.
3. CASTELLOTE CUBELLS, S., *Compendio de antropología*. Valencia: EDICEP C. B., 1999, 289.
4. CHOZA J., *Manual de antropología filosófica*. 2ª edición, Sevilla: Thémata, 2016, 726.
5. Club Internacional del Libro, *Nuevo Diccionario Práctico de Lengua Española*. Navarra: EDILIBRO, 1995, 562.
6. COPLESTON, F., *Historia de la filosofía*. Volumen 1: De la Grecia antigua al mundo cristiano. 6ª impresión. (Trad., de Juan Manuel García de la Mora y Juan Carlos García Borrón). Barcelona: Editorial Planeta, 2017, II-481.
7. COPLESTON, F., *Historia de la filosofía*. Volumen 3: De la filosofía kantiana al idealismo. 4ª impresión. (Trad., de Manuel Sacristán y Ana Domènech). Barcelona: Editorial Planeta, 2017, VII-359.
8. COPLESTON, F., *Historia de la filosofía*. Volumen 4: Del utilitarismo al existencialismo. 3ª impresión. (Trad., de Victoria Camps y Juan Manuel García de la Mora). Barcelona: Editorial Planeta, 2017, IX-376.
9. CORETH, E., *¿Qué es el hombre?* 2ª edición. (Trad., de Claudio Gancho). Barcelona: Editorial Herder, 1978, 268.
10. COLOMER, E., *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo primero: La filosofía trascendental: Kant. 5ª impresión. Barcelona: Editorial Herder, 2016, 333.
11. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, J., *Historia de la antropología cristiana*. Barcelona: Editorial CLIE, 2016, 593.
12. FERRATER MORA, J., *Diccionario de Filosofía de bolsillo*. 3ª edición. (Copilado por Priscilla Cohn). Madrid: Alianza Editorial, 2018, 860.
13. GRACÍA MORENTE, M., *Lecciones de introducción a la filosofía*. Madrid: Ediciones 19, 2015, 467.
14. HIRSCHBERG J., *Historia de la filosofía*. Tomo primero: Antigüedad, Edad Media, Renacimiento. (Trad., de Luís Martínez Gómez). Barcelona: Editorial Herder, 2011, 691.

15. HIRSCHBERG J., *Historia de la filosofía. Tomo segundo: Edad Moderna, Edad Contemporánea*. (Trad., de Luís Martínez Gómez). Barcelona: Editorial Herder, 2011, 533.
16. KANT, I., *Crítica de la razón pura*. (Trad., de Mario Caimi). México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2011, 1078.
17. KENNY, A., *Breve historia de la filosofía occidental*. (Trad., de Miguel Candel). Barcelona: Editorial Espasa Libros, S.L.U., 2018, 485.
18. KRIK, G. S. – RAVEN, J. – SCHOFIELD, M., *Los filósofos presocráticos*. 2ª edición. (Trad., de Jesús García Fernández). Barcelona: Gredos, 2017, 638.
19. POLAINO-LORENTE, A., *Antropología e investigación en las ciencias humanas*. 1ª reimpresión. Madrid: Unión Editorial, 2011, 291.
20. POLO, L., *Antropología trascendental. Tomo I. La persona humana*. Pamplona: EUNSA, 1999, 245.
21. RAHNER, K., *Espíritu en el mundo*. 2ª edición. (Trad., de Alfonso Álvarez Bolado S. I.). Barcelona: Editorial Herder, 1963, 388.
22. RAHNER, K., *Oyente de la palabra*. (Trad., de Alejandro Esteban Lator Ros). Barcelona: Herder, 1967, 239.
23. RAHNER K. – OVERHAGE P., *El problema de la hominización. Sobre el origen biológico del hombre*. 3ª edición. (Trad., de V. Fernández Peregrina y J. María Bravo Navalpotro). Madrid: Ediciones Cristiandad, 1973, 358.
24. RAHNER, K., *Experiencia del Espíritu*. (Trad., de Pilar G. Garmendía). Madrid: Narcea, 1977, 75.
25. RAHNER, K., *Antropología y teología*. (Trad., y coordinada por Jesús Larriba). Madrid: Ediciones SM, 1987, 67.
26. RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe*. 2ª edición. (Trad., de Raúl Gabás). Barcelona: Editorial Herder, 2007, 535.
27. REALE, G. – ANTISERI, D., *Historia de la filosofía. Tomo primero: Antigüedad y Edad Media*. 1ª edición, 5ª impresión. (Trad., de Juan Andrés Iglesias). Barcelona: Editorial Herder, 2017, 618.
28. REALE, G. – ANTISERI, D., *Historia de la filosofía. II parte: Del humanismo a Kant, tomo 2: De Spinoza a Kant*. 2ª impresión. (Trad., de Juan Andrés Iglesias, María Pons Irazazábal y Antonio Martínez Riu). Barcelona: Editorial Herder, 2010, 450.
29. RODRIGUEZ MOLINERO, J. L., *La antropología filosófica de Karl Rahner*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1979, 194.

30. SANGUINETI, J. J., *Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico*. Madrid: Palabra, 2007, 393.
31. CORONA VELASCO, M., *Evolución humana. Proceso de hominización y humanización. ¿Dónde radica la singularidad del ser humano?* Salamanca: UPSA, 2015, 93.
32. VORGRIMLER, H., *Vida y obra de Karl Rahner*. (Trad., del P. Jesús Aguirre) Madrid: Taurus Ediciones, 1965.
33. WEGER, K., *Karl Rahner: introducción a su pensamiento teológico*. (Trad., de J. M. López de Castro). Barcelona, Editorial Herder, 1982, 226.