

# KARL RAHNER

---

Una lectura de su pensamiento  
en la proximidad del camino del pensar  
de Martín Heidegger





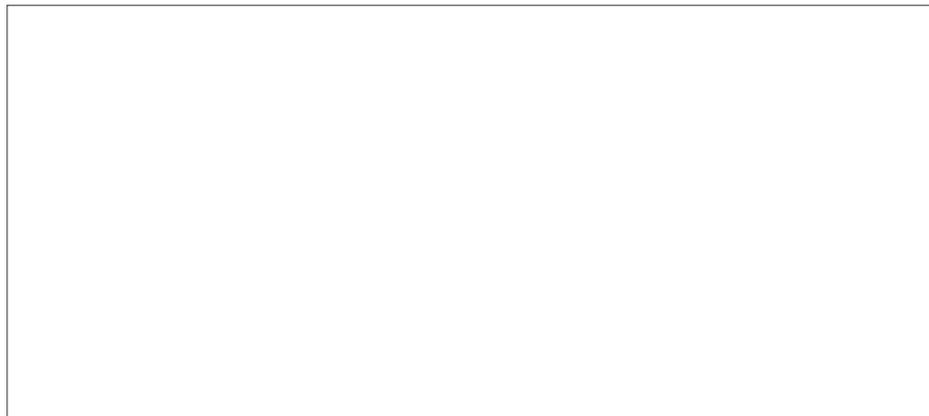
# KARL RAHNER

---

Una lectura de su pensamiento  
en la proximidad del camino del pensar  
de Martín Heidegger

José Alberto Castañeda Vargas  
– Autor –





**Karl Rahner:**

**una lectura de su pensamiento en la proximidad del camino del pensar de Martín Heidegger**

© Editorial Uniagustiniana, 2020

© José Alberto Castañeda Vargas

ISBN (digital): 978-958-5498-43-3

Primera edición: enero de 2020

Bogotá, Colombia

**Editorial Uniagustiniana**

Ruth Elena Cuasialpud Canchala, Coordinadora editorial y de difusión

Leonardo Andres Paipilla Pardo, Asistente editorial

Catalina Ramírez Ajiaco, Asistente editorial

**Proceso editorial**

Armando Arzuaga Murgas, Corrección de estilo

CMYK Diseño e Impresos s.A.s., Diseño y diagramación

[editorial@uniagustiniana.edu.co](mailto:editorial@uniagustiniana.edu.co)

Campus Tagaste Av. Ciudad de Cali N. 11B – 95

Impreso y hecho en Bogotá, D.C. Depósito legal según Decreto 460 de 1995.

La Editorial Uniagustiniana se adhiere a la iniciativa de acceso abierto y permite libremente la consulta, descarga o enlace para uso de sus contenidos resultado de procesos académicos, bajo la licencia Creative Commons: Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 internacional.



*Al profesor  
Carlos B. Gutiérrez,  
como homenaje de reconocimiento,  
gratitud y admiración.*



# Contenido

<b>Introducción</b>	<b>11</b>
<b>Primera parte</b>	
<b>Aperturidad de ser y del Dasein en Heidegger</b>	<b>22</b>
Formulación de la cuestión por el sentido del ser	22
Apertura ontológica, fenomenológica y hermenéutica	32
Apertura y ser en el mundo	37
<b>Des-encubrimiento y encubrimiento del ser</b>	<b>40</b>
<b>Ser, temporeidad e historicidad</b>	<b>48</b>
El fenómeno de la temporeidad	54
Comprensión ontológica de la historicidad	59
<b>Segunda parte</b>	
<b>La apertura del ser y del hombre en Rahner</b>	<b>66</b>
Analítica metafísica del ser humano	67
Conocimiento del ser en general	69
El hombre como apertura de ser en el mundo	72
<b>Estado de ocultamiento del ser en Rahner</b>	<b>76</b>
<b>Revelación e historicidad</b>	<b>88</b>
<b>Tercera parte</b>	
<b>Alcances y límites de la proximidad en el pensar de Heidegger y Rahner</b>	<b>98</b>
Una ontología fundamental	99
El existir humano y su ser	100
Ser en el mundo	101
La pregunta por el ser	102
Apertura de ser	103
La cuestión metafísica	106
Finitud – infinitud	107
Ocultación	111
Anticipación	112
Diferencia ontológica	115

Existencial	119
El influjo ontológico-existencial en la teología	124
<b>Conclusiones</b>	<b>131</b>
<b>Referencias</b>	<b>143</b>

*“¿Qué debería decir de Martín Heidegger...?  
... él nos ha enseñado muy bien esto único:  
que nosotros, en todas y en cada una de las cosas,  
podemos y debemos buscar aquel Misterio indecible,  
que dispone de nosotros - aun cuando nosotros  
apenas podamos nombrarlo con palabras.”*

*Karl Rahner*



## Introducción

No es un secreto que las elaboraciones teológicas de la historia del cristianismo se han realizado a partir de posturas y pensamientos filosóficos. Así, por ejemplo, la primitiva teología cristiana fue un esfuerzo por poner en diálogo la cultura helénica, con toda su tradición de pensamiento filosófico, y los datos de la fe provenientes de los textos del Nuevo Testamento y de la experiencia vital de las primeras comunidades cristinas.

Son clásicas, en este sentido, las relaciones que se establece, por ejemplo, entre Platón y el neo-platonismo y la filosofía de San Agustín de Hipona, o las relaciones existentes entre la filosofía aristotélica y la filosofía escolástica, particularmente con Santo Tomás de Aquino, entre otros ejemplos. La teología, en este sentido, ha pasado por un permanente *aggiornamento*, es decir, por un constante esfuerzo por actualizar sus posiciones en el diálogo y la lectura de los llamados *signos de los tiempos*, que se expresan, entre otras cosas, a través del pensamiento filosófico. Para su revitalización y actualización, pero sobre todo para hablar el lenguaje de los hombres de cada momento histórico, los teólogos han fundamentado sus posturas en los fuertes movimientos filosóficos de su época.

Ahora bien, uno de los teólogos católicos más importantes del siglo XX fue Karl Rahner<sup>1</sup>, que, a partir de su propuesta teológica, ha generado un giro transformador en la teología que se ha denominado como el giro antropológico, lo que significó un avance en la comprensión de la revelación de Dios y de lo que ella implica, así como la postulación de un nuevo método en teología conocido como el método antropológico – trascendental. Por demás, sus aportes a la consolidación de la doctrina del Concilio Vaticano II son bien conocidos dentro del ámbito de la teología contemporánea.

Karl Rahner fundamentó su cuerpo teológico a través de aportes filosóficos básicos que recibió en su formación filosófica, fundamentalmente de quien fue su maestro en Freiburg, Martín Heidegger. En efecto, en 1934 Rahner es enviado por sus superiores a realizar un doctorado en filosofía en la Universidad de Freiburg, el cual tenía gran renombre por la presencia allí de Husserl y de Heidegger. Rahner y Heidegger coincidieron ese año en esa universidad, lo que hace que Rahner se entusiasme por los cursos y el pensamiento de Heidegger y sea así posteriormente considerado como perteneciente a la denominada “Escuela

---

<sup>1</sup> Para acercarse a Rahner, su tiempo, su biografía, su formación, su obra y su pensamiento, puede consultarse Herbert Vorgrimler, *Vida y obra de Karl Rahner*, Madrid, 1965 y Herbert Vorgrimler, *Entender a Karl Rahner: Introducción a su vida y su pensamiento*, Barcelona, 1988.

Católica de Heidegger”. En concreto, el teólogo de Friburgo participó en el seminario especializado sobre Hegel, bajo la dirección de Heidegger.

Tanto Heidegger como Rahner se hicieron manifestaciones de admiración y reconocimiento mutuo. En un viaje de Heidegger a Innsbruck, visitó a Rahner, y en 1973, con ocasión del homenaje en los 70 años de Rahner, expresó: “yo guardo el mejor recuerdo de la colaboración del P. Rahner en los seminarios de los años 1934/1936” (citado en Vorgrimler 52). Por su parte, Rahner escribió en un texto en homenaje a Heidegger:

¿Qué debería decir de Martín Heidegger un discípulo que es teólogo, y tan teólogo que ni siquiera se plantea la pretensión de ser filósofo, en el octogésimo aniversario de aquel a quien él, a pesar de ser teólogo, venera como maestro? (citado en Vorgrimler 52).

En relación con la influencia que Heidegger pudo ejercer sobre Rahner, tema de este libro, hay que reconocer, en primera instancia, que, de parte de Rahner no hay casi ningún reconocimiento de esta influencia; en sus escritos no hay citas del filósofo, como sí las hay por ejemplo de Santo Tomás de Aquino; tampoco encontramos comentarios que permitan inferir la relación y el influjo de manera directa, ni contamos con comentarios suficientes que Rahner haya realizado concretamente sobre su inspiración en Heidegger.

Las explícitas influencias filosóficas sobre la teología de Rahner son bien conocidas; sin embargo, la evaluación detallada de esas influencias se hace difícil por el hecho de que no se conocen en detalle las lecturas habituales que Rahner realizaba, ni tampoco en sus escritos más importantes se ofrece un importante aparato que guíe al lector sobre sus fuentes. Sin embargo, es esclarecedor comparar la posición de Rahner con Heidegger a partir de las afirmaciones clásicas de *Ser y Tiempo*<sup>2</sup>. (Adams 196)

No obstante, a pesar de la dificultad a la hora de determinar los aspectos que influyen en su pensamiento, el influjo temático y lingüístico de Heidegger sobre Rahner es casi evidente, como intentaré probarlo en este escrito. Contamos con una referencia que hace Rahner de su relación con Heidegger en la que no se mencionan temas concretos de influencia, sino más bien un simple reconocimiento formal:

naturalmente he aprendido algo de él –refiriéndose a Heidegger–: a interpretar un texto, a ver conexiones que no están inmediatamente a la mano, a poner problemas modernos a la teología tradicional, etc. En ese sentido más formal, por así decirlo, estoy todavía agradecido a Martín Heidegger (Citado en Schickendantz 371-397).

<sup>2</sup> Traducción propia.

Una alusión un poco más diciente la encontramos en una entrevista hecha en 1980:

Estuve dos años en seminarios con Heidegger y, como todo estudiante, trabajé y algunas veces debí hacer los protocolos, como Heidegger los llamaba, de las últimas sesiones de seminarios; después, temblando, leerlos y uno era feliz si el gran maestro lo alababa... Este Heidegger, que yo recibí, fue el Heidegger de Ser y tiempo, el Heidegger del Kampftruf, quizás todavía el de la metafísica. Ese fue un Heidegger del que yo aprendí un poco a pensar; de ello estoy muy agradecido. Seguramente no hay en mi teología, hasta donde ella es filosófica, un influjo sistemático, en cuanto al contenido de Heidegger, sino el querer y poder pensar peculiar, que Heidegger propiamente comunicaba... Esto tiene poco que ver con las cuestiones y afirmaciones singulares de su teología y, por lo tanto, diría que mi filosofía, menos aún mi teología, tiene poco que ver con Heidegger, a pesar de que estoy realmente agradecido de corazón a él. (Citado en Schickendantz 371-397).

En otra entrevista de 1984 al preguntársele por Heidegger responde:

Naturalmente se puede distinguir el influjo que él ejercitaba sobre sus alumnos como mistagogo de la filosofía de la contribución aportada por él a la filosofía sistemática. En lo que a mí respecta, retengo como más importante la primera función. Enseñaba a leer los textos de una manera nueva, a detectar sentidos recónditos, a revelar vinculaciones entre los textos singulares y afirmaciones de un determinado filósofo que normalmente se escapan al pequeño burgués. Por otra parte, imprimió un fuerte desarrollo a la filosofía del ser que, pienso, puede tener y siempre tendrá una importancia fascinante para el teólogo católico, para el cual Dios es y permanecerá siempre el misterio indecible. (Citado en Schickendantz 371-397)

Y agrega, en relación con el tema específico de la influencia:

...es difícil decir en qué medida Heidegger influyó en nosotros y cómo tal influjo haya mudado posteriormente de manera rápida o haya retrocedido al nivel de una problemática filosófica más general, filosófico-trascendental. Como teólogo diría que de Heidegger no he podido recibir gran influjo en mi campo específico, porque sobre estos asuntos él no escribió ni siquiera una frase. Por el contrario, en cuando al modo de pensar, al coraje de poner en cuestión muchas cosas tradicionales consideradas obvias, en cuanto al esfuerzo de insertar en la teología cristiana de hoy también la filosofía moderna: aquí he tomado algo de Heidegger y de ello estaré siempre agradecido. (Citado en Schickendantz 371-397)

Estos textos citados despiertan sin duda el interés por reflexionar sobre el alcance de la influencia de Heidegger en Rahner y dejan en evidencia la dificultad de tal propósito, puesto que, como lo hemos visto, Rahner no reconoce

explícitamente una influencia temática. Con toda seguridad es consciente de los límites que se establecen entre un filósofo de la envergadura de Heidegger, que poco se ocupa de temas teológicos, y su propia postura teológica, que poco tiene de profundidad y de talante filosófico.

La falta de referencia a Heidegger por parte de Rahner sugiere, en parte, que Rahner no tiene intención de debatir directamente con Heidegger, y que su uso de Heidegger no es un criterio estricto de adaptación o de desarrollo. (Adams 210)<sup>3</sup>.

No obstante, al dejar indicado que la principal influencia va en la línea de una ontología, tal como se expresa en *Ser y tiempo*, ontología que, a su juicio, es relevante para la teología católica, no hace más que invitarnos a descubrir tales vínculos y a poner en evidencia los intereses que comparten.

Ahora bien, acerca de la influencia de la filosofía de Heidegger sobre Rahner se encuentra abierta una discusión que aún no se resuelve y ante la cual este texto pretende ser un punto de vista y una contribución para mantener abierta la pregunta y ahondar en el asunto. Encontramos básicamente dos posturas al respecto: la de quienes consideran que no es posible establecer un puente directo de influencia temática entre Heidegger y Rahner, y, por otro lado, la de aquellos que consideran, por el contrario, que la influencia del filósofo alemán es decisiva para comprender con profundidad la obra y el pensamiento de Rahner.

En relación con los primeros, el punto radical de su escepticismo, en cuanto a la relación de influencia entre Heidegger y Rahner, está dado a partir de las expresas manifestaciones de Heidegger en crítica a las posturas religiosas y teológicas, que tienen como trasfondo la crítica profunda que Heidegger emprende contra la tradición metafísica desde Platón hasta Hegel, perpetuada de alguna manera por su vínculo estrecho con posiciones teológicas. En efecto, Heidegger consideraba que los intentos de hacer una filosofía cristiana se equiparaban con el absurdo de concebir un “círculo cuadrado”. De esta manera, resultaría del todo extraño que un pensador católico se dejara influir por una filosofía contraria a posiciones metafísicas y teológicas, así como resultaría del todo extraño que un pensamiento con tal influencia tuviera éxito y relevancia dentro de los círculos católicos, convencionalmente conservadores y cerrados ante posiciones críticas. De hecho, lo que encontramos en Rahner es una especie de reivindicación de la metafísica y de la onto-teología que parecería más bien reaccionaria a partir de la crítica heideggeriana, más bien que en coherencia con las posturas y las líneas interpretativas de Heidegger.

Este aspecto se acentúa aún más cuando consideramos que, muy posiblemente, Rahner habría escuchado del mismo Heidegger sus críticas contra la metafísica, la religión y la teología, y su posición en relación con la imposibilidad de una

---

<sup>3</sup> Traducción propia.

filosofía cristiana. En tal sentido parecería más bien que *Oyente de la palabra*, obra central de Rahner, pudiera entenderse como un intento de demostrar contra Heidegger, las posibilidades de relación entre filosofía y teología a partir del propio lenguaje heideggeriano, lo que nos haría concluir que, si bien hay un uso lingüístico de Heidegger en la obra de Rahner, en el fondo su propósito iría más bien en la línea de contrarrestar la crítica heideggeriana contra las posibilidades de una filosofía cristiana, contra las posibilidades de una metafísica renovada y contra las posibilidades de una fundamentación racional y rigurosa de la teología.

Sin embargo, es un hecho que, por lo menos en la década de los treinta, en el período en que Heidegger se desempeñó como catedrático en la universidad de Friburgo, el filósofo influyó de una manera directa en un círculo católico que se formaba en esta universidad, si bien no con temas expresamente teológicos, sí con su novedosa pregunta por el sentido de ser. En efecto, Max Müller, Gustavo Siewarth, Johannes Lotz, y el mismo Rahner, recibieron como un gran aporte el pensamiento de Heidegger sobre la cuestión del ser, como respuesta a sus preguntas y sus preocupaciones religiosas y teológicas, hasta el punto de que a este grupo se le llegó a conocer con el nombre de “Escuela heideggeriana católica” (Vilanova 894).

Así, un buen grupo de los comentaristas que se han ocupado de las relaciones entre Heidegger y la teología, Heidegger y el cristianismo, o Heidegger y la religión, así como casi todos los comentaristas de Rahner, reconocen la influencia directa que Heidegger tuvo sobre la formación filosófica de Rahner, que se ve reflejada en sus obras *Espíritu en el mundo: metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, y *Oyente de la palabra*. Consideran además que estas dos obras de orientación filosófica repercuten en gran medida en toda su propuesta teológica. De esta manera, podemos afirmar que la influencia de Heidegger sobre Rahner se operó en un momento preciso de su formación filosófica y que los aportes que allí se hicieron fueron decisivos para su comprensión general de la revelación y de la relación de Dios con el hombre, de modo que estarán siempre en la base de todo su desarrollo teológico posterior. En este sentido no es tan preciso decir que Heidegger influyó en la teología de Rahner, sino más bien en los fundamentos filosóficos de su propuesta teológica.

A este aspecto se une el hecho de que ya desde los años veinte Heidegger empezaba a ejercer una influencia directa y profunda sobre la teología protestante, dado su paso por Marburgo, y su permanente diálogo con el teólogo alemán Rudolf Bultmann. En relación con el primer aspecto, Heidegger se había pronunciado ya desde el inicio de su presencia en Marburgo en torno a lo que a su juicio consideraba el desafío principal de la teología en el momento:

la verdadera tarea de la teología, a la que ésta tenía que volver, consistía en encontrar la palabra que fuera capaz de llamar a la fe y de hacer permanecer en la fe (Gadamer 39).

No obstante, esta provocación a la teología podía haber pasado desapercibida si no fuera por el pensamiento temprano heideggeriano que empezaba a florecer en Marburgo, y que insistía en una comprensión más originaria de la existencia a partir de un despojo de los conceptos tradicionales sobre el mundo, sobre el hombre y sobre la realidad, que se constituían en verdaderos prejuicios que era necesario desmontar para acceder al movimiento de la vida misma en su inminente facticidad. Entre estos prejuicios, susceptibles de *destrucción* interpretativa, sobresale el aspecto cristiano y teológico que imperaba en las interpretaciones tradicionales, y que encubrían esta aproximación práctica y fáctica de la experiencia existencial.

Un ejemplo de ello lo encontramos en las *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* en donde Heidegger afirma:

lo que realmente se echa de menos es una auténtica interpretación -en referencia a las interpretaciones sobre Aristóteles- que se centre y se funde en la problemática filosófica fundamental de la facticidad... Las investigaciones realizadas en el terreno de la filosofía medieval se mantienen, según las corrientes interpretativas dominantes, fieles a los esquemas de una teología neo-escolástica y dentro de los márgenes de un aristotelismo reelaborado por la escolástica." (Heidegger 53).

Ahora bien, esta llamada a una apropiación interpretativa de las posibilidades radicales y fundamentales de la experiencia existencial no cayeron en terreno infecundo dentro del ámbito de la teología protestante de Marburgo sino que fueron realmente apropiadas al contribuir a una nueva comprensión teológica bastante enriquecida.

Así, y pasando al segundo aspecto, es Bultmann quien, dentro del ámbito de la teología tanto protestante como católica, capta y se apropia de mejor manera de las intuiciones heideggerianas dándoles un giro teológico, fruto de su coincidencia con Heidegger entre 1923 y 1928 en la Universidad de Marburgo. Desde el punto de vista de Bultmann solamente desde el ámbito existencial es posible encontrar los fundamentos de la revelación de Dios al hombre, en tanto que aquella y sus posibilidades sólo pueden estar dadas desde el ámbito de la experiencia histórica humana de finitud y acontecer existencial.

Para Bultmann, la analítica trascendental de la existencia parecía describir una constitución antropológica básica desde la cual la llamada de la fe podía interpretarse como «existencial» dentro del movimiento fundamental de la existencia y con independencia de su contenido (Gadamer 47).

De allí que para Bultmann la fe ya no podía seguir fundamentándose en conceptos, en verdades o en puros raciocinios, sino que la fe tenía que ser asumida radicalmente como una experiencia y por lo tanto tenía que ser comprendida en términos de temporalidad, acontecer y finitud, dada su connotación primariamente existencial.

De esta manera Bultmann será consecuente con esta intuición heideggeriana empeñándose en realizar todo un proceso de *desmitologización* de la comprensión de los textos bíblicos de revelación, en el sentido en que la teología y la exégesis bíblica no podía seguir desconociendo que estos textos son fruto de una auto-comprensión del hombre en determinado contexto histórico, y que, por lo tanto, ellos nos dan noticia de una experiencia de fe interpretada y comprendida a la luz de todos los entramados culturales y de significación propios de cada época, de cada contexto, de cada situación histórica; de allí que no podían seguir imponiéndose cánones de interpretación fijos e inamovibles, a modo de dogmas de interpretación, desconociendo el sustrato existencial y auto-comprendedor que reposa en el núcleo de las manifestaciones de fe expresadas en las Sagradas Escrituras.

De este modo, lo radicalmente importante en el abordaje de las Sagradas Escrituras no consistía en un conocimiento objetivo y científico sobre ellas, por ejemplo, cuando se intentaba precisar el carácter, el contenido y la verificación histórica de los datos de la Sagrada Escritura, sino que, a lo cual podemos auténticamente acceder en ellas es al dato de fe, a la proclamación del *kerigma*, a la experiencia que el intérprete de las Sagradas Escrituras puede tener al interior de su propia vivencia histórica.

De acuerdo con este planteamiento, la misión del teólogo consiste, para Bultmann, en analizar los textos bíblicos y la predicación cristiana a fin de, trascendiendo lo irrelevante y accesorio -lo circunscrito a la época o coyuntura cultural en que unos y otros surgieron-, situar ante lo único decisivo: la llamada de Dios que invita a la decisión existencial” (Illanes y Saranyana 348).

Bultmann insiste así en que la relación entre el hombre y Dios es una relación eminentemente existencial que solamente puede ser descrita como una experiencia existencial de Dios en el hombre; por ello, hablar de Dios tiene que ser necesariamente hablar de una experiencia existencial y no enunciar verdades o demostraciones racionales. Así se concibe que, sólo en la existencia concreta y en la situación específica en cada caso del ser humano, se da una revelación y experiencia auténtica de Dios, de tal modo que hablar sobre Dios es necesariamente hablar sobre el hombre concreto.

De esta manera podemos ver cómo el pensamiento de Heidegger tiene una íntima conexión de influencia, de paralelos y de proximidades con la teología; podemos evidenciar también que, paralelamente al influjo que Heidegger pudo ejercer sobre Rahner, se mantenía un diálogo muy fecundo entre la teología protestante y Heidegger que nos puede hacer afirmar, incluso, que la supremacía teológica protestante sobre la teología católica se da gracias, entre otros aspectos, al diálogo y a la apertura de esta teología en relación con la filosofía, y en este caso particular, en relación con el pensamiento de Heidegger.

Este conjunto de elementos justifica que nos ubiquemos de alguna manera en esta discusión y que exploremos, a partir de una lectura atenta y comparativa de Heidegger y Rahner, las dimensiones de los vínculos temáticos que efectivamente se dan en los textos seleccionados para tal ejercicio comparativo en orden a argumentar nuestro punto de vista sobre la proximidad del pensamiento de Rahner con el camino del pensar heideggeriano.

Nuestro punto de partida es el hecho según el cual Rahner aborda la teología mediante su método antropológico – trascendental. Lo cual implica que su interpretación de la revelación y del ser de Dios se fundamenta a partir del hombre, su existencia y su praxis, aspectos desde los cuales se comprende y explica la revelación de Dios. De allí que Rahner aplica elementos de la filosofía heideggeriana a la teología cristiana, fundamentalmente cuando expone a la luz un nuevo elemento constitutivo ontológico del hombre que participa de su estructura formal, y que consiste en la orientación ontológica trascendental del ser humano hacia Dios.

Surge entonces la pregunta por la relación de la filosofía de Heidegger con respecto a la propuesta teológica de Karl Rahner. En concreto, resulta necesario realizar una lectura interpretativa de los dos autores para encontrar los puntos de encuentro y los puntos de distanciamiento temático, a la vez que preguntarse si puede inferirse de las concepciones heideggerianas de *Ser y Tiempo*, que asumimos aquí como texto para la indagación del pensamiento de Heidegger, los conceptos construidos por Rahner. Es entonces necesario examinar la posibilidad de un giro teológico a partir de la ontología de Heidegger expuesta en *Ser y Tiempo*, o la posibilidad de un giro hacia lo fenomenológico en la revelación del Dios cristiano.

En fin, me propongo explorar en este libro las posibilidades de que las propuestas filosóficas de Heidegger en *Ser y Tiempo*, se constituyan en fundamento para comprender la existencia humana orientada ontológicamente hacia la trascendencia como lo indica la propuesta teológica de Karl Rahner. Junto con ello, es necesario exponer los límites que la propia obra de Heidegger ofrecería para una interpretación teológica de su propuesta y el intento de superarlos a través de la obra de Rahner.

Por ello mismo nuestro escrito pretende centrarse en una interpretación de la obra de Heidegger en *Ser y Tiempo*, porque allí se ubican los elementos filosóficos que Rahner encuentra como fundamentales para la construcción de su apuesta filosófica, que se constituirá en punto neurálgico de su concepción teológica. En la interpretación de *Ser y Tiempo* pretendo exponer aquellas tesis fundamentales que se constituyen en el punto de partida para la interpretación que Rahner ha hecho de la obra de Heidegger. Posteriormente examino la obra *Oyente de la Palabra*, en la que Rahner, de una manera más evidente, asume filosóficamente el pensamiento heideggeriano para examinar luego la posibilidad del giro teológico que hace Rahner a partir de Heidegger. Presento, en primera

instancia, la filosofía de Heidegger en aquellos aspectos que en nuestra lectura influyen de gran manera en el pensamiento de Rahner; luego, en un segundo capítulo, expongo la interpretación que, desde la filosofía de la religión y desde la teología, hace Rahner a partir de los fundamentos filosóficos heideggerianos para, en un tercer momento, realizar un examen crítico de la posición de Rahner a la luz de Heidegger y viceversa, subrayando los alcances y límites de tal relación. Finalmente, llego a unas conclusiones sobre la influencia de la filosofía de Heidegger en la teología de Rahner.

Mi interés por este tema tiene sus raíces en mis estudios filosóficos y teológicos. Ya desde mi proceso de formación filosófica me apasioné en gran medida por las críticas surgidas desde la filosofía a la religión, particularmente al cristianismo. En coherencia, antecede a este estudio una reflexión sobre la crítica de Feuerbach a la religión en su texto *La esencia del cristianismo*. Es justamente a partir del ejercicio interpretativo del autor y de la tesis contundente de Feuerbach, según la cual la religión, la idea de Dios y la teología, no son más que una proyección y objetivación del espíritu humano, de donde me surge la pregunta acerca de cómo dar respuesta a esta crítica demoledora de la fe cristiana, teniendo en cuenta mis propias convicciones al respecto. La tesis de Feuerbach sin lugar a dudas me parece especialmente significativa dado que realiza una demostración de que, en la base de la teología, sólo hay una antropología, y que la idea de Dios no es más que una antropologización puesta como un sueño del espíritu humano.

Con estos interrogantes y otros más, por supuesto, complementé mi formación filosófica con la formación teológica. Ya desde los primeros cursos recibía, de alguna manera, respuesta a mis interrogantes. Para sorpresa mía, estas respuestas no se daban a partir de una dogmática apologista y cerrada que simplemente desautorizara las posiciones críticas sobre la religión y sobre la teología, y de esta manera cerrara la discusión. Las respuestas, por el contrario, a mi juicio resultaron razonables dado que se hablaba de una teología que parte de los contextos situacionales, de una revelación bíblica que se da como historia de un pueblo, de un hombre y de una comunidad, de una reflexión teológica que privilegia lo humano, las circunstancias históricas, las preguntas existenciales, las realidades más concretas, la praxis vital por encima de los dogmas, los catecismos, los tratados teológicos, los discursos abstractos y las verdades reveladas.

Se escuchaba en las clases que el sustento teórico de estas posiciones se encontraba en los teólogos contemporáneos, entre los que se mencionaba a Karl Rahner, y en el esfuerzo de aquellos por poner el lenguaje de la fe y de la experiencia cristiana en diálogo, en confrontación y en enriquecimiento a partir de las posturas filosóficas de más reciente factura y de gran impacto dentro del pensamiento occidental, entre las que sin duda se encontraba la filosofía de Martín Heidegger, de quien se hacía referencias vagas en aquellos cursos iniciales de formación teológica. Mi interés, por lo tanto, en estos pensadores, se iba paulatinamente acrecentando.

Así iniciaba mis lecturas de Heidegger y Rahner, en clave de encontrar justamente las respuestas que a nivel teórico requería para abordar mis preguntas. Al profundizar en estas cuestiones filosóficas, tuve la suerte de encontrar al profesor Carlos B. Gutiérrez, a quien dedico este texto, uno de los más importantes conocedores de Heidegger, sin lugar a dudas, dentro del ámbito de la lengua española, y en cuyos seminarios logré comprender con mayor profundidad el pensamiento de este filósofo. Además, recibí los aportes de Margarita Cepeda, a partir de intensos seminarios en los que abordábamos primordialmente las relaciones entre el Heidegger tardío con la mística y las experiencias religiosas de Oriente, todo lo cual me brindó un marco excepcional para proponer esta investigación sobre la proximidad del pensamiento de Karl Rahner con el camino de pensar heideggeriano.

En últimas, el pensamiento de Rahner, con todo y los aportes que mal o bien toma de Heidegger, brinda las posibilidades de comprensión de una “*teología encarnada*”, de una teología del hombre y para el hombre, de una teología práctica y practicada, que se ajusta mucho más a la dinámica histórica del hombre contemporáneo. En efecto, el gran aporte que, a mi juicio, hace Rahner a la teología y a la experiencia de fe cristiana es mostrar que la teología parte de una antropología, que la revelación de Dios, si tal revelación ocurre, acontece desde y al interior de la historia humana misma, que el cristianismo es un asunto de sentido de lo humano y de interpretación “espiritual” de mi acontecer situacional.

Con este escrito continúan presentes las preguntas sobre la relación entre filosofía y teología. La discusión permanece abierta, los interrogantes están aún por plantear y abordar, los caminos están por recorrer.

## Referencias

- Adams, Nicholas. “The Present Made Future: Karl Rahner’s Eschatological Debt to Heidegger”. *Faith and Philosophy*, vol. 17, no. 2, 2000.
- Evangelista Vilanova. *Historia de la teología cristiana. Tomo III*. Barcelona, Editorial Herder, 1992.
- Gadamer, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona, Herder, 2003.
- Heidegger, Martín. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. (Informe Natorp)*. Madrid, Editorial Trotta, 2002.
- Illanes, José Luis y Saranyana, Josep Ignasi. *Historia de la teología*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- Schickendantz, Carlos. “La relación entre Martín Heidegger y Karl Rahner: una recepción y diferenciación todavía por escribir”. *Teología y vida*, vol. 49, no. 3, 2008. doi: <http://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492008000200012>
- Vorgrimler, Herbert. *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Santander, Sal Terrae, 2004.

# PRIMERA PARTE

---

## Aperturidad de ser y del *dasein* en heidegger

El propósito del pensamiento y de la filosofía de Heidegger está enfocado permanentemente en lo que podemos denominar, en términos generales, *apertura del ser*. De esta manera *Ser y Tiempo* (Heidegger 2003) ocupa un papel de suma importancia para la cuestión, en tanto que allí se plantea, de modo temático, la pregunta por el ser; pregunta a través de la cual el hombre aborda ontológicamente la apertura permanente del ser, a la vez que éste, el hombre, se abre a la comprensión de ser.

La apertura del ser exige, entonces, en una primera instancia, el despliegue de la pregunta que interroga por el sentido del ser, de modo que tal cuestión vuelva a ser nuestra ocupación y nuestra preocupación, en tanto que nos incumbe de manera directa y necesaria.

### Formulación de la cuestión por el sentido del ser

Heidegger dedica la introducción de *Ser y tiempo* a la *exposición de la pregunta por el sentido del ser*, indicando los prejuicios que la ontología ha impuesto sobre el ser hasta convertirlo en el más obvio de los conceptos de toda la tradición filosófica, y, por lo tanto, dejando a un lado, evitando y pasando por alto la investigación sobre el sentido de ser.

La lectura que hace Heidegger de la tradición filosófica en relación con la ontología arroja una total frustración, dado que no se posee una respuesta sobre el sentido de ser, al considerar ser como algo ya comúnmente dado; pero, aún más, lo que al parecer de Heidegger es todavía más crítico, es el hecho según el cual ni siquiera la ontología antigua ha ofrecido un planteamiento suficiente de la pregunta que interroga por el sentido de ser. Por lo tanto, sus esfuerzos irán orientados en esta dirección: volver a plantear, no tanto respuestas en relación con ser sino, sobre todo, insistir en plantear repetidas veces el interrogante, la cuestión fundamental de la filosofía, la pregunta por el sentido de ser, aquello que ha sido no-pensado. Así lo formula al final del primer párrafo: “Por consiguiente, repetir la pregunta por el ser significa: elaborar de una vez por todas en forma suficiente el planteamiento mismo de la pregunta” (Heidegger 28). La pregunta ocupa aquí un lugar destacado; es mediante la pregunta que tendremos una apertura del ser, es mediante ella que volveremos a plantearnos el asunto del sentido de ser. A través de ella nos ocuparemos de aquello que ha resultado tan obvio para los esfuerzos ontológicos de los filósofos en la tradición. Es la pregunta la que nos posibilita dejar a un lado los prejuicios y emprender de manera renovada la investigación acerca del ser.

De allí que Heidegger proponga ahora una estructura de todo preguntar que, a su vez, pueda ser usada para plantear la pregunta fundamental por el sentido

de ser. La estructura implica: lo puesto en cuestión, lo que se interroga y lo indagado, es decir, aquello por lo que se pregunta, aquello a que se pregunta y aquello que se pregunta:

“Es decir: Una idea indeterminada de lo que se busca como objeto de un «dirigir la vista»; el objetivo buscado; y un medio para orientarse metódicamente en su desarrollo” (Peñalver 100).

En nuestro caso se pregunta por el *ser*, se pregunta el *sentido* de ser, y permanece aún indeterminado aquello que es interrogado. Lo puesto en cuestión, aquello por lo que se pregunta o aquello de lo que se pregunta es aquello que es traído al preguntar y que se convierte en su mira, es decir, la realidad por la que se indaga. En el preguntar permanece una cierta idea indeterminada de aquello que es puesto en cuestión; esta idea indeterminada es la que posibilita mentar como cuestión interrogada tal realidad y, por lo tanto, lo que posibilita preguntar por ella.

Así, en la pregunta por el ser, que es, en efecto, aquello por lo que se pregunta, ser no es solamente mencionado como cuestión por la que se interroga, sino que se da previamente alguna forma de comprensión aún imprecisa del asunto del que se trata, del asunto del ser. Este primer aspecto constitutivo de la pregunta es entonces el tema de la interrogación, el asunto sobre el que recae el preguntar, la realidad que nos termina cuestionando y que nos resulta aún imprecisa ante nuestra mirada, razón por la cual se convierte en realidad interrogada.

El segundo aspecto estructurante de la pregunta se refiere a aquello que se indaga en la pregunta, aquello que se pregunta, aquello que es preguntado y que puede ser identificado con la pregunta que estoy preguntando, por diferencia del primer aspecto que respondía a la pregunta acerca de qué estoy preguntando. Es en este sentido en el que la pregunta es por sí misma ya una orientación del mismo preguntar, pues en ella se indica qué es lo que se está indagando sobre la realidad cuestionada. Por ello el desarrollo de la pregunta será precisamente la posibilidad de interrogación de algo específico que se busca; en nuestro caso el sentido del ser. Preguntar por el sentido es ya fijar de algún modo una dirección del preguntar; no significa lo mismo, por ejemplo, preguntar por el sentido de algo o preguntar qué es algo, cómo se usa o cuál es su precedencia; cada pregunta marca una orientación y una perspectiva que determina el camino del desarrollo de la interrogación.

Heidegger lo entiende como el contenido de la mirada. Lo puesto en cuestión es aquello que se mira, pero lo que se indaga es el contenido que se busca, aquello que se pretende hallar. No obstante la importancia de esta perspectiva, Heidegger considera que la mayoría de las veces este respecto de la pregunta no es lo suficientemente reflexionado cuando se plantea la pregunta, ni en ocasiones cuando se responde. Qué es exactamente lo que se está preguntando marca en efecto una

dirección, un acerca de qué, un referente claro del propósito de la indagación, y por ello se hace tan relevante tanto a la hora del adecuado planteamiento de la pregunta como en su desarrollo mismo y en su intento de respuesta. Aquello que es preguntado queda igualmente formulado en la pregunta y se cuenta previamente con ese contenido de la pregunta en la enunciación de la cuestión. No obstante, este saber previo es solamente sobre aquello de lo que buscamos dar cuenta; se quiere dar cuenta del sentido de ser, pero es justamente ese sentido el que aún es indeterminado y, por lo tanto, es lo que impulsa el preguntar y lo que despliega la búsqueda; al desconocer o tener perplejidad frente al sentido del ser se hace necesario el planteamiento de la pregunta y su despliegue.

En tercera instancia, la pregunta se estructura a partir de aquello a lo que se interroga, aquello a lo cual se pregunta; por decirlo de alguna manera, la fuente de información en torno a lo que se pregunta. Este es un aspecto clave dado que, dependiendo de aquello a lo que se interroga, se obtendrá *x* o *y* perspectiva sobre lo indagado. No es, en efecto, lo mismo, cuestionar sobre el sentido de su ser a una realidad *x*, que exhibirá un sentido muy distinto de una realidad *y*. De allí que Heidegger subraye especialmente la relevancia de aquello a que se pregunta en su indagación sobre el sentido del ser. Aquello que es interrogado debe poder ser accesible en la búsqueda y debe poder contar con un sentido de ser expreso que pueda ser descubierto y que pueda salir a la luz.

A partir de la configuración de la estructura de la pregunta que Heidegger plantea resalta un marco de trabajo significativo. Tenemos lo puesto en cuestión o aquello por lo que se pregunta. Cuestionamos y preguntamos por ser, lo cual implica que, el que elabora la cuestión, posee ya una comprensión de ser, o, en los mismos términos heideggerianos, se mueva ya en una comprensión de ser. No se posee aún el sentido de ser, que es justamente lo que se cuestiona en la pregunta, pero la pregunta misma busca algo que, de antemano, nos es dado como algo disponible *y*, por lo tanto, algo a lo cual podemos acceder.

La pregunta se justifica entonces porque aquella comprensión en la que siempre nos movemos no es clara, no se presenta de modo explícito, permanece oscura y sombría. De allí que sea necesario determinar, aclarar, investigar, explicar y explicitar el sentido de ser. El carácter indeterminado de la comprensión de ser en la que siempre nos movemos radica en el hecho de que la pregunta que interroga por el sentido de aquello en lo que ya nos movemos y comprendemos vagamente no surge de manera nítida, pero también en el hecho de que nos movemos en una comprensión dominante de ser, que lo hace aparecer como algo obvio, no necesitado de cuestionamiento, ya dado como algo certísimo y conocidísimo. Esta falta de explicitación de la pregunta hace que aquello en lo que nos movemos sea real y paradójicamente lo desconocido.

Se justifica también la pregunta por el sentido de ser a partir de lo que Heidegger llama la primacía ontológica de la pregunta por el ser, que consiste básicamente en que, el hombre, al moverse en una comprensión de ser, tiene

una tendencia particular de captación del ser tal como se presenta en los entes, lo cual posibilita el conocimiento científico, es decir, el estudio de las regiones del ser o de objetos determinados que se ajustan a la investigación científica. No obstante, la ciencia descansa en su fundamento, que es el ser, y, por lo tanto, los conceptos que sostienen toda investigación científica se encuentran en la ontología o en la comprensión de los heterogéneos modos dables de ser. A su vez, Heidegger considera que aquello que funda cualquier ontología posible y, por lo tanto, todo el conocimiento científico, es justamente la indagación por aquello que se denomina ser, lo que se constituye en condición de posibilidad de cualquier conocimiento. De allí que la pregunta por el sentido de ser posea una primacía ontológica particular.

Es aquí donde Heidegger hace referencia a una ontología fundamental a diferencia de un conjunto de ontologías regionales. En efecto, la pregunta por el ser de las cosas acompaña a todas las ciencias y saberes que se ocupan de realizar la indagación de los entes particulares, que al particularizarlos conforman regiones específicas de lo ente, y también saberes y ciencias específicas y especializadas en el conocimiento de los diversos tipos de entes. Así, por ejemplo, podríamos hablar de la biología que se encarga de preguntar por el ser de los entes vivos, o la química que se ocupa de la indagación por los elementos de la naturaleza, o la matemática que investiga los entes numéricos y las figuras geométricas, etc. Pero más allá de estos saberes se requiere una indagación primera y fundamental, a la vez que más general, que se ocupe de preguntar por el sentido del ser en cuanto tal, sin detenerse en los entes particulares; ésta es, en efecto, la ontología fundamental de la que nos habla Heidegger:

“Toda ontología, por rico y sólidamente articulado que sea el sistema de categorías de que dispone, es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia si no ha aclarado primero suficientemente el sentido del ser, y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental” (Heidegger 21-22).

De allí que la ontología fundamental propuesta por Heidegger sea una dilucidación de la cuestión del ser que posibilite establecer las condiciones de posibilidad de las ontologías regionales o particulares. Así la ontología fundamental es anterior a cualquier ciencia, en el sentido en que la fundamenta y posibilita. La pregunta heideggeriana por el ser pregunta, no por el ser de los distintos sectores de lo ente, sino por el ser en general y su sentido, como aspecto previo de toda otra investigación ontológica:

“El preguntar ontológico es ciertamente más originario que el preguntar óptico de las ciencias positivas en la medida que determina las condiciones a priori de posibilidad de las ciencias positivas y de las ontologías regionales. Esto explica la primacía ontológica de la pregunta por el ser” (Escudero 96).

Ahora bien, lo que resulta más evidente es que nos movemos en una comprensión de ser en nuestro trato con los entes, es decir, que la atención que se presta a un ente particular, implica ya, de alguna manera una comprensión de ser. Por ello, el sentido de ser, tiene una directa relación con lo ente, sin que la pregunta por el sentido de ser sea la pregunta por el sentido de algún ente en particular al modo de la pregunta científica, dado que, por lo que preguntamos no es por aquel ente, sino por aquello en lo que nos movemos comprensivamente cuando prestamos atención, tenemos trato con un ente en particular o hacemos conocimiento científico de un objeto dado, es decir por ser. Por ello Heidegger afirma con claridad:

“lo puesto en cuestión en la pregunta que tenemos que elaborar es el ser, aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre” (Heidegger 29).

Sin embargo, a la inversa, la pregunta por el sentido de ser no puede hacerse en abstracto, vagamente y en el vacío. Preguntamos por el sentido de ser dirigiendo nuestra orientación y nuestra mirada hacia aquello que efectivamente es, a algo real, a algo que se nos presenta ahí existencialmente, algo que tiene ser y que por lo tanto es un ente. Teniendo en cuenta y recalcando de nuevo que aquella mirada no pretende alcanzar el sentido de ese ente, sino el sentido del ser leído a través de lo ente. Ser no es una realidad abstracta, no es una idea, no es algo indeterminado, ser es el movimiento de desocultación y mostración de algo que sale a relucir en los entes concretos y particulares. El ser es el ser de los entes, es decir, es la manera en la que éstos se despliegan en el tiempo, por lo cual no hay forma de tener una comprensión del ser sino es en y a través de los entes, que son la más clara mostración de lo que es, del ser en multiplicidad de expresiones y modos de fluidificación.

Teniendo en cuenta este aspecto y sin perderlo de vista como presupuesto fundamental, el camino heideggeriano es el de la indagación por el sentido del general, es decir, buscar volver a poner en interrogación y discusión aquello que la filosofía ha olvidado, esto es, el sentido del ser en general, aquello que decimos cuando sostenemos el darse del ser. De modo que aquí no se trata de identificar el ser con ningún ente en particular, sino de plantear la pregunta por el ser en general.

Han aparecido así, dos elementos importantes en relación con la apertura del ser. En primera instancia se trata de una apertura que se da a través de un interrogar, de un preguntar, de una búsqueda de comprensión del sentido del ser. En la medida en la que se busca, mediante la pregunta y el cuestionamiento, el ser se abre para su comprensión, a la vez que el hombre se abre para la comprensión del ser. Se trata de una búsqueda liberada de los prejuicios, de una disposición que aparta las ideas preconcebidas y dominantes y permite dejar

emerger la pregunta en un planteamiento nuevo. Tal apertura no es entonces la obtención de respuestas, de conocimientos o de informaciones ya dadas. El sentido abierto de ser no se obtiene por la mirada a los conceptos dados ayer en relación con el ser, sino que consiste en una nueva disponibilidad para plantear el interrogante y para reiniciar la búsqueda:

“En efecto, responder sería algo así como decir que hay un sentido y que ese sentido explica una cosa, a saber, el ser, etc...., cuando el presupuesto inicial es precisamente que se puede hablar de sentido desde el momento en que bajo este término no se entiende «algo», sino el horizonte o fondo a partir del cual algo en general puede ser comprendido” (Leyte 64).

Ahora bien, la apertura del ser arranca, desde un ente; no es algo que ocurra en abstracto; apertura no es sinónimo de lo inconcreto o impreciso, todo lo contrario, Heidegger considera que nos movemos ya en una comprensión de ser y que aquella comprensión tiene que ver con lo real y con lo existente, y que por tanto una genuina apertura de ser se da en y a través de lo ente y no fuera de ello como en algo vacío o inexistente.

Se llega entonces a la determinación de aquello a lo que se pregunta, es decir del ente al que se interroga por el sentido del ser, en cuanto el *ser-ahí* es una apertura de ser. El ente que pregunta se comporta, en el mismo preguntar, de tal modo que, mediante su comprensión, mediante su acceso a lo ente, mediante su capacidad de mirada, mediante su búsqueda, se constituye en el ente al que se le hace diáfano su ser, precisamente por su modo de ser. De esta manera coinciden el ente que pregunta y aquello a lo que se pregunta por el sentido del ser; de manera que, el que pregunta tiene las características fundamentales para aclarar su propio ser. Somos así, nosotros los que preguntamos, a los que se nos interroga en nuestro propio ser por el sentido del ser. “A este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es preguntar, lo designamos con el término Dasein” (Heidegger 30).

Que en cada caso tengamos la posibilidad de preguntar nos otorga una primacía ontológica, es decir, la disposición necesaria para indagar y cuestionar, para comprender y explicitar el sentido del ser. La pregunta por el ser es una posibilidad óptica del ser-ahí. El hombre tiene como modo de ser la comprensión de sí mismo, de su mundo, del darse del ser, y esta comprensión se manifiesta y se expresa como pregunta. El ser humano indaga, cuestiona, pregunta sobre su propia realidad y ello le posibilita una comprensión privilegiada del ser, de lo que hay. Preguntar es por ello un aspecto óptico del ser humano que le otorga una preeminencia sobre cualquier otro ente. Vale la pena aclarar que este preguntar no implica que todos los hombres y en cada momento formulemos la pregunta por el sentido del ser de modo formal, es más, es probable que nunca en nuestra vida expresemos explícitamente esta pregunta, que hace parte de

un ejercicio ontológico, por decirlo de algún modo, especializado; no se refiere este preguntar a una explicitación formal de la pregunta, sino a una actitud cuestionante y cuestionadora que caracteriza a la realidad humana y que nos abre las posibilidades de la comprensión. La realidad y nosotros mismos no son para el ser humano aspectos obvios o indiferentes, sino que nos conciernen y nos mueven a la indagación y a la cuestionabilidad sobre el sentido del ser que sale a la luz en cada realidad.

Nuestra manera de ser es preguntar, nuestro modo constitutivo de comportarnos es la pregunta; a la vez, estamos determinados esencialmente por el ser, como es lógico, en cuanto que existimos. Por ello, cuando preguntamos por el sentido del ser, ello nos incumbe directamente a nosotros que somos y que tenemos la pregunta como nuestro modo de ser. La comprensión de ser en la que nos movemos nos posibilita no sólo preguntar por el sentido del ser, sino que a la vez nos permite ser transparentes en nuestro propio ser en relación con aquello que se está preguntando, es decir, en relación con el sentido del ser:

“Si el Dasein es el ente señalado, «elegido», no es en virtud de alguna sublimidad propia sino porque puede llegar a hacerse transparente ontológicamente, porque debe poder dejar trasparecer el ser: en el caso de que una mirada o una interrogación lo sepa someter a la cuestión directiva” (Peñalver 115).

El *Dasein* (ser-ahí) no es que tenga ya una respuesta conceptual en relación con el sentido del ser, sino que su constitución, su misma condición, le permite moverse en una comprensión del ser que le posibilita plantear la pregunta y ser a la vez el ente al que se le interroga en su ser por el sentido del ser.

Sin embargo, ese moverse ya en comprensión de ser, que se realiza actuante y fácticamente y no primariamente conceptual o teóricamente, no sólo se refiere a la posibilidad de preguntar o de interrogarse a sí mismo por su ser, sino que tiene de fondo algo mucho más fundamental y constitutivo, se trata de lo que Heidegger llama la primacía óptica del *ser-ahí* en relación con la pregunta por el ser. Así lo enuncia:

“El Dasein no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes... es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein. La peculiaridad óptica del Dasein consiste en que el Dasein es ontológico” (Heidegger 35).

Valga la pena en este punto, aclarar la diferencia entre lo ontológico y lo óptico que Heidegger plantea. En un primer sentido puede decirse que lo óptico se refiere a los entes en su particularidad, es decir a las cosas y realidades consideradas en su especificidad, mientras que lo ontológico se refiere al ser y, por lo tanto, a aquello que, de común, tienen los entes y que les posibilita ser o

existir. Lo óntico se refiere así a las realidades concretas y existentes y a lo que es propio de cada una de ellas. Lo ontológico a una determinación más general y profunda de las estructuras y condiciones que posibilitan la existencia efectiva de los entes o de las diferentes realidades que se nos aparecen. Toda realidad es óntica, es decir, le corresponde de suyo el ser, es una expresión o manifestación del ser y por lo tanto posee un peso un carácter óntico que le da existencia efectiva y concreta. A su vez toda realidad es susceptible de una consideración ontológica, es decir, de intentar determinar los caracteres propios de su ser, las condiciones que la hacen posible y que determinan su existir.

En un segundo sentido y sin apartarnos del primer aspecto, pero desglosando lo que a ello conlleva, podemos decir que lo ontológico implica una explicitación mediante el lenguaje y la comprensión de las realidades en su nivel óntico. Es decir, lo ontológico busca sacar a la luz, evidenciar y aclarar los caracteres ónticos o propios de las realidades dadas. Hay ontología cuando se pretende dar cuenta del ser de un ente o de un conjunto de ellos y, por lo tanto, cuando hay un esfuerzo de ir más allá de lo que aparece de un ente en su presentación óntica y se procura reflexionar sobre la forma del ser que allí se expresa. Puede decirse en ese sentido que el esfuerzo heideggeriano es el de una ontología fundamental que pregunte por el sentido del ser, pero esta indagación ontológica toma como vía de acceso la indagación óntica que el propio ser humano es capaz de hacer sobre su propio ser y por ello se trata en el fondo de una indagación óntica del *ser-ahí*.

El ser-ahí posee en este sentido una primacía ontológica en relación con la pregunta por el ser porque él es el ente que tiene la forma existencial de preguntar y porque tiene la posibilidad de preguntar por su propio ser y por el ser de los entes con los que trata y se relaciona. El ser humano es un ser de ontologías. Pero a la base de esta posibilidad se encuentra una primacía óntica aún más determinante y posibilitadora de la ontología y que se refiere a que a nivel óntico, el ser del ser humano tiene la posibilidad de comprensión de su ser y de comprensión del ser en general, por lo cual el camino de acceso al ser encuentra como su camino más propio y legítimo la indagación sobre su propio ser como vía de comprensión del ser en general. La comprensión óntica del ser-ahí, el hecho de que en su ser le va su ser o de que su ser consiste en tener una relación de comprensión de su propio ser, son las condiciones ónticas del ser-ahí que hacen posible cualquier ontología que el ser humano despliegue o elabore.

La caracterización óntica del *ser-ahí*, es decir, aquello que lo identifica constitutiva y determinantemente en su ser, es la esencial apertura de su ser para él mismo, lo cual no ocurre en los demás entes. El *ser-ahí* ónticamente es; existe y vive, si lo podemos decir en otros términos; pero su modo de ser, su modo de existir, su peculiaridad y especificidad es que en su ser está abierto para sí mismo, queriendo indicar con esta apertura que este *ser-ahí* se comprende así mismo en su ser y se le abre su ser comprensivamente; en su ser se relaciona comprensivamente con su ser, es decir, alcanza una comprensión ontológica de

su ser; su primacía óptica radica en que a nivel de su propio ser, ópticamente, vuelve sobre su ser ontológicamente.

Este irle en su propio ser su mismo ser, como lo dice Heidegger, posibilita y abre la comprensión ontológica; en otras palabras, al *ser-ahí* le va en su ser su mismo ser y por ello se encuentra en condiciones de comprender el ser en general en su propio ser; dicho de otra manera, lo que determina al ente en cuanto que ente, es decir ser, y que a su vez determina su ser, el del *ser-ahí*, se comprende en su propio ser, en el ser del *ser-ahí*. El *ser-ahí*, en la posibilidad de comprensión de su propio ser, que es su posibilidad óptica, puede comprender a su vez ser en general, puede comprender ser como aquello que acontece en todo ente, configurándose así su apertura ontológica:

“Pero por tal cosa –aclara Leyte– no se entiende la capacidad de hacer ontologías, por ejemplo una del sujeto y otra del mundo, una del espíritu y otra de la naturaleza, sino más bien algo previo: que el ente Dasein está marcado por una ineludible comprensión del ser; que, siendo, el Dasein comprende el ser, lo que quiere decir que está abierto al ser, lo quiera o no” (Leyte 71).

La apertura del ser en el *ser-ahí* es entonces ontológica, pre-ontológica y óptica; siendo esta última la que fundamenta y sostiene las anteriores. El *ser-ahí* tiene un trato con los entes; éste es un trato comprensivo que se da en el mismo hecho de ser, aunque en ocasiones, se presenta de modo conceptualizante y teórico en relación con los entes, particularmente en su modo de hacer ciencia; esta posibilidad radica en su condición ontológica que no se queda en el trato con los entes, sino que se entiende como su capacidad de comprender el ser de lo ente para interrogar sobre su sentido (nivel ontológico); a su vez, esta posibilidad reside en la constitución óptica del *ser-ahí*, es decir, en su condición más propia como ente, que consiste en la capacidad de comprender el ser de su ser (nivel óptico), no ya en la perspectiva de nociones o de conocimiento y ni siquiera de interrogación y de pregunta, sino en la perspectiva práctica, fáctica y actuante de moverse siempre en comprensión de su ser (nivel pre-ontológico); estos aspectos nos permiten comprender el porqué de la búsqueda, de la inquietud, de la pregunta por el sentido del ser y la primacía de tal pregunta, en cuanto que no se trata de una pregunta cualquiera que se pueda formular en relación con los entes, sino que se trata de la pregunta más originaria y propia del *ser-ahí*, que es la pregunta que interroga por el sentido del ser en su propio ser.

Abrir el sentido del ser es entonces una peculiaridad del *ser-ahí*, que se refiere fundamentalmente a un modo característico de comportarse, a un trato o a una relación particular y propia con su misma existencia:

“En efecto, el ente al que en su ser le va su ser, se relaciona con el hecho de la existencia como con algo que pertenece a su ser, y no como la «circunstancia» o el factum de su posición absoluta en la realidad” (Peñalver 110).

Ónticamente, desde el fundamento y desde lo más propio de su ser, el *ser-ahí* tiene que vérselas, como ocupación primaria, con su misma existencia, es decir que le incumbe su ser que se despliega como existencia. De allí que la correspondiente vía de acceso al sentido del ser y a la apertura de ser sea necesariamente, como consecuencia de lo dicho hasta aquí, la existencia del *ser-ahí*. Por ello mismo Heidegger se propone como punto de arranque y partida para la indagación por el sentido del ser una analítica de la existencia humana, es decir, la indagación por aquello que es constitutivo del modo de existencia del *ser-ahí* como vía de acceso al sentido del ser.

Heidegger aborda aquí el sentido de existencia no en la dirección convencional de un algo que es o que tiene realidad; por el contrario, atribuye solo al ser humano el carácter de existencia para denotar que la existencia humana consiste precisamente en ese carácter óntico de comportarse de una u otra manera con el ser; se trata de una apertura de posibilidades comprensivas que se van dando como proyecto en el tiempo. La relación comprensiva del hombre con su propio ser y con su mundo circundante constituye su existencia que no se define esencialmente o conceptualmente, sino que consiste en un despliegue vital y temporal que se decide en cada momento y situación.

La exclusividad del carácter de existencia que Heidegger atribuye al ser humano le permite entonces distanciarse de una comprensión del hombre cerrada o acabada que apuntaría a la definición de lo humano en terminados fijos e inmutables. Existencia es aquí por el contrario posibilidad de ser, apertura de posibilidades de realización y a la vez la condición de tener que asumir el propio ser en cada caso en opciones y decisiones vitales que van configurando el ritmo, la orientación y el contenido mismo del existir. Por ello, como lo dice Galvín Redondo:

“no es por mero afán de enredar, ni por erudición lingüística por lo que Heidegger se vio abocado a la necesidad de acuñar un término anómalo para referirse en exclusiva al modo de ser del Dasein, a su esencia: Ex – sistencia (en alemán, Ek-sistenz. Con tal término técnico pretendía dejar establecido, de una vez por todas y con la suficiente claridad y distinción, el señalado carácter ontológico del Dasein. En efecto, si en este ente se da el factum de la comprensión de ser es porque su ser consiste en ex – sistir. Y ex – sistir es, como la etimología latina pone de relieve, estar puesto (sistere) por mor de algo, que posibilita dicha posición. Por eso, ésta es, en rigor, ex – posición, ya que recibe desde fuera su efectiva condición de posibilidad” (Galvín 130-131).

Así, el carácter de apertura o de ex - posición en el que consiste la existencia humana implica, por una parte, que el *ser-ahí* se constituye en relación hacia fuera de sí y no es una mismidad que se baste así misma para ser; su ser es ser en el mundo, donde mundo no es algo añadido o accidental sino donde mundo es parte constitutiva de su ser. Existir es ser en relación, ser en el mundo. Implica

a su vez que este carácter relacional de la existencia es a su vez comprensivo, lo cual significa que el ser humano existe en la forma de la comprensión y que, por lo tanto, cuando usa, por ejemplo, un objeto que le sirve para algo, este trato es intencional y comprensivo, lo que le otorga a esta relación y a la existencia misma un carácter especialmente propio y profundo. En tercera instancia la apertura de la existencia consiste en el ejercicio de constituir y configurar mundo que se da en el acontecer mismo del existir. La existencia humana es un hacerse, un irse configurando progresivamente en cada momento y situación vital, a la vez que, por el carácter relacional de esta apertura se da configuración y constitución de mundo.

Por ello, es claro acá, que la ontología fundamental, es decir, aquella que se dirige interrogativamente hacia la búsqueda del sentido del ser, no se lanza hacia la multiplicidad de entes, sino que sólo puede realizar su tarea cabalmente mediante una analítica existencial del *ser-ahí*. El acceso al sentido del ser, la apertura de ser se funda en la comprensión de la existencia del *ser-ahí* que se realiza constitutivamente en su ser. Lo interrogado por el sentido del ser, aquello en lo que se indaga tal sentido es la existencia del *ser-ahí*. La existencia del *ser-ahí* y su modo constitutivo de comprensión abre el sentido del ser y por tanto una radical ontología fundamental. Por ello Heidegger afirma contundentemente: “la pregunta por el ser no es otra cosa que la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al Dasein mismo, vale decir, de la comprensión preontológica del ser” (Heidegger 37).

La formulación de la pregunta por el sentido del ser abre entonces las posibilidades de comprensión de su sentido. La apertura de sentido del ser se da mediante un cuestionar existencial, es decir, por la vía del ser del *ser-ahí* existente. Por este camino se abre en primera instancia la comprensión de la misma existencia del que cuestiona, se abre primariamente el sentido de su *ser-ahí*, pero a su vez se encamina de manera apropiada la búsqueda ontológica en cuanto que, en tanto se abre el sentido de la comprensión del *ser-ahí*, se abre a su vez la comprensión del ser en general. Por ello mismo la pregunta por el sentido del ser se enfoca hacia la aclaración no sólo de ese sentido general, sino que a la vez y primariamente se da la aclaración y apertura del ser existente que cuestiona y pregunta por su propio ser.

## Apertura ontológica, fenomenológica y hermenéutica

La apertura de la que hablamos es el esclarecimiento del sentido del ser y por ello mismo es una apertura ontológica. Es la apertura del ser a través de la indagación por su sentido a partir de un ente ejemplar, con tal primacía que en su ser se comprenda y desvele el sentido del ser; tal ente es el *ser-ahí*. Ahora bien, la analítica existencial del *ser-ahí*, que es necesario emprender, no consiste en el

análisis descriptivo o estructural del ser humano, sino que consiste en una mostración del *ser-ahí* en sí mismo, en su dimensión fáctica, práctica y existencial, sin recurrir a conceptualizaciones artificiosas o a estructuras teóricas complejas totalmente lejanas de la realidad más propia del *ser-ahí*:

“Heidegger arranca de una vida fáctica que comprende los entes que comparecen en su trato cotidiano con el mundo por medio de una repetición comprensiva que debe permitir una verdadera apropiación de las vivencias de nuestro mundo circundante” (Escudero).

De allí que Heidegger recurra a la fenomenología como la vía de acceso más pertinente a la hora de asegurar la mostración del *ser-ahí* y el acceso al sentido del ser. Fenomenología se entiende aquí como la forma de mostración de un ente desde sí mismo; en este caso se trata de la mostración del *ser-ahí* en sí mismo, es decir, en su propio ser, dejando ver lo que es desde sí mismo y mostrándose a sí mismo para sacar a la luz su ser. Heidegger expone lo que entiende por fenomenología con estas palabras: “la significación del concepto formal y vulgar de fenómeno autoriza a llamar formalmente fenomenología a toda mostración del ente tal como se muestra en sí mismo” (Escudero).

A través de la puesta en marcha de la fenomenología del *ser-ahí*, se logra entonces la mostración en sí mismo de su ser, sin recurrir a algo accesorio o lejano o a meras construcciones teóricas ajenas totalmente al ahí del ser, buscando por este camino el acceso al sentido del ser desde el ser del *ser-ahí*. Esta fenomenología del *ser-ahí* no es un estudio observacional de las características o de las estructuras de la subjetividad humana, sino que su propósito es sacar a la luz lo que es el *ser-ahí* en su ser, no al modo de juicios proposicionales sino en el ejercicio práctico de la existencia humana y en el respectivo cuidado de sí, en la orientación actuante de la propia vida en donde se deja ver lo que se muestra desde sí mismo, es decir se muestra el ser desde el *ser-ahí*, en la facticidad de su existencia.

La apertura del ser acontece por consiguiente fenomenológicamente. De lo cual se sigue que la apertura consiste en la mostración del ser en sí mismo y que ella acontece a través del fenómeno, es decir de lo que se muestra en sí mismo de forma concreta y entitativa. La apertura del sentido del ser se da siempre a través del ser del ente, es decir, en la presentación del ente mismo y no de modo abstracto o indeterminado. El fenómeno por el que accedemos al sentido del ser es el ser del ente en cuyo ser *le va* su ser, el ente cuyo ser tiene una relación comprensora con su ser, es decir, el *ser-ahí*:

“Y así planteado, lo que aparece provisionalmente como fenómeno (el lugar del preguntar) es un ente que es peculiar porque comprende a los entes que no tienen su misma forma, además de comprenderse a sí mismo desde el momento en que puede preguntarse por todo ello” (Leyte 70).

La mostración y la apertura ocurren en consecuencia fenomenológicamente en la medida en que el *ser-ahí* se abre a sí mismo en la dinámica de comprensión del ser en la estructura de su propio ser, en su existencia.

La ontología heideggeriana, que tiene como tarea fundamental la apertura del horizonte del sentido del ser no discurre como un estudio sistémico, objetivo, neutral y puramente conceptual. La forma de hacer ontología, la forma de abordar la pregunta por el sentido del ser es la fenomenológica. Es en la mostración fáctica del *ser-ahí*, desde sí mismo, y no en la explicación, deducción o especulación de ideas y de conceptos, desde donde se da una auténtica apertura del ser y de su sentido. Es en y a través del fenómeno del existir del *ser-ahí*, es decir en su mostración en sí mismo, como accedemos a una ontología fundamental.

La apertura fenomenológica que consiste en una comprensión del ser desde sí mismo acontece en el *ser-ahí* que tiene una relación comprensiva con su propio ser. Por consiguiente, el acceso fenomenológico al sentido del ser acontece comprensiva e interpretativamente. El *ser-ahí* comprende su ser, el *ser-ahí* interpreta su ser; en comprensión e interpretación de su ser discurre la existencia humana; comprendiendo e interpretando su propio ser, el *ser-ahí* se mueve en la apertura de su ser en sí mismo y para sí mismo; existiendo comprendemos e interpretamos nuestro ser y así, nos abrimos al sentido del ser. Interpretación y comprensión son las claves fundamentales de la fenomenología del *Dasein* y por tanto de una ontología fundamental.

Apertura del ser es comprender su sentido en mi ser, apertura del ser es interpretar en mi propio ser el sentido del ser. Abrir el sentido del ser es comprender e interpretar fenoménica y ónticamente la existencia humana existiendo, es decir, en comprensión actuante y en interpretación desde la facticidad de la vida. En esto consiste justamente lo que Heidegger llama la tarea hermenéutica, entendiendo ésta como la comprensión e interpretación de la vida humana en su carácter práctico. Y aunque este carácter hermenéutico de la apertura del ser no aparezca reiteradamente tematizado en *Ser y tiempo*, ya el pensamiento temprano de Heidegger evidencia la importancia de este aspecto que permanece latente prácticamente en toda su obra. Así expresa Heidegger el profundo e importante sentido de la hermenéutica: “En la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a entenderse y de ser ese entender” (Heidegger 33).

El hombre existe comprendiendo; comprendiéndose, entendiendo, entendiéndose, interpretando, interpretándose, el hombre vive teniendo que ver consigo mismo, teniendo que ver con su propio ser, teniendo que ver con el sentido del ser; en suma, el hombre existe hermenéuticamente. Vale la pena aclarar que para Heidegger esta apertura hermenéutica no consiste en un acceso acabado, pleno o total del sentido del ser, puesto que por una parte permanece lo incomprensible, el misterio y lo que permanece oculto en la cotidianidad de la existencia, pero sobre todo y particularmente porque el acontecer del ser discurre en el tiempo y

por lo tanto nunca es una realidad plenamente asible, captable en plenitud o en totalidad, sino en el darse mismo del ser en el tiempo.

La hermenéutica heideggeriana tiene como finalidad, entonces, insistir en la necesidad de sacar a la luz la interpretación propia del *ser-ahí* desde su facticidad, no como una instancia interpretativa observacional, sino teniendo en cuenta que la vida humana en sí misma posee una disposición para existir comprendiendo e interpretando. La hermenéutica se concibe como la instancia esclarecedora en la que consiste la mostración del ser del *ser-ahí* y, por lo tanto, en la instancia fundamental de la analítica de la existencia humana. La fenomenología y la ontología fundamental devienen así en hermenéutica del *ser-ahí*, en comprensión, aclaración e interpretación de la vida humana desde sí misma y para sí misma, desde su ser y en la búsqueda del sentido de su ser. La apertura del ser se da hermenéuticamente; en efecto, se trata de captar un sentido, el sentido del ser, a partir de la limitada y finita posibilidad y habilidad comprensora e interpretativa del *ser-ahí*.

Podríamos en este punto distinguir dos niveles de la interpretación y de la hermenéutica; la primera y fundamental se refiere a ese carácter óntico de la existencia humana que consiste en comprender y que se explicita en interpretaciones normalmente articuladas en lenguaje; el segundo nivel es un desarrollo y despliegue del primero en el que se trata ya de una interpretación, por ejemplo, de carácter fenomenológico u ontológico en el que se desarrolla ya una comprensión más sistemática e intencional sobre el ser humano, sobre su realidad o sobre su propia facticidad, tal como lo hace Heidegger en *Ser y Tiempo* o en el conjunto de su reflexión filosófica, o tal como lo puede hacer cualquier otro filósofo que se interese por una interpretación de la existencia humana. Podríamos sin duda llamar al primer nivel óntico, mientras que el segundo sería más ontológico; no obstante, es difícil separar y distinguir estos dos movimientos interpretativos, porque sin duda el nivel óntico arroja ya alguna comprensión ontológica, de igual manera, un ejercicio ontológico más profundo y explícito solamente es posible sobre la base de una comprensión óntica del propio ser. Sin embargo, sin duda es posible distinguir entre la interpretación continua y cotidiana que hacemos de nuestro propio existir y una interpretación más detallada y metódica que realiza un hermeneuta o un filósofo acerca del fenómeno de la existencia humana o sobre la realidad tal como ella aparece.

Pero sin duda el punto en el que queremos insistir es en que la hermenéutica del *ser-ahí* es el punto de partida para la apertura del sentido del ser y, por lo tanto, para la indagación sobre ese mismo sentido. Se parte de la característica propia al *ser-ahí* que es la comprensión actuante, fáctica y existencial de su propio ser; a partir de esta particularidad y en desarrollo de ella se trata de aclarar, interpretar y sacar a la luz el sentido del ser desde el *ser-ahí* en perspectiva igualmente práctica, realizando así el ejercicio hermenéutico óntico y ontológico. Este ejercicio

hermenéutico abre el sentido del ser despertando, por así decirlo, el sentido del ser del *ser-ahí* desde su propio ser, con una dirección claramente ontológica, en cuanto esta hermenéutica fenomenológica tiende dinámicamente a la apertura del sentido del ser en general, volviendo siempre sobre el acto hermenéutico en el que radican las posibilidades de la fenomenología del *ser-ahí* y la ontología general. Por ello la apertura del ser es ontológica, fenomenológica y hermenéutica.

Podríamos agregar que la apertura del ser es trascendental. Siendo este un punto bastante delicado de nuestra exposición, pero a la vez clave para nuestros propósitos interpretativos de Heidegger en dirección teológica. Al final del párrafo 7 Heidegger afirma: “Toda apertura del ser como lo *transcendens* es conocimiento trascendental. La verdad fenomenológica (apertura del ser) es *veritas transcendentalis*” (61).

La apertura del ser es verdad trascendental. Ontología, fenomenología y hermenéutica tienen intencionalidad trascendental. Es necesario, al parecer, entender aquí trascendental en el sentido kantiano, es decir como condición de posibilidad, como posibilidad de determinación, como condición necesaria. Se trata de entender el ser como la condición de posibilidad de todo ente, como aquello que hace posible y que determina lo que es, como la condición necesaria óntica de todo ente. En este sentido el ser es trascendental, está “más allá” de todo ente; pero lo radicalmente importante es que, aunque no es un ente, atañe y fundamenta todo lo ente, y en ese sentido hay que entender su condición de “más allá”. Así con Heidegger podemos afirmar que “el ser... no es un género del ente, pero concierne a todo ente. Su “universalidad” debe buscarse más arriba. Ser y estructura de ser están allende todo ente y toda posible determinación óntica de un ente” (60).

Es esta una trascendentalidad en la facticidad. En efecto, no se trata de buscar el ser o su sentido en algo trascendente, en algo que sobrepasa o está más allá de lo ente. Como se ha mostrado reiteradamente, el sentido del ser se desentraña y se abre desde el ente que existe comprensivamente, desde el *ser-ahí*, y desde su más profunda e íntima facticidad, desde su mostración en sí mismo como fenómeno existente. No obstante, el camino de la analítica de la existencia es propedéutico para abordar el sentido del ser, es decir, el sentido trascendental que sostiene y condiciona toda posibilidad de ser; sin embargo, tal búsqueda nunca va, ni puede ir más allá del punto de donde surge y sobre el cual siempre vuelve, la finitud, temporalidad y facticidad del *ser-ahí*. El “más allá” del que hablábamos para referirnos al ser, que no se identifica con ningún ente, es también radicalmente “más acá”, el sentido del ser se descifra, se comprende y se abre fácticamente y desde la finitud del ser existente.

La apertura trascendental pertenece entonces al ser del *ser-ahí*, de modo que es allí en medio de su finitud y facticidad que se dan las condiciones, las posibilidades y las determinaciones necesarias para toda apertura del ser. En el *ser-ahí* se da un conocimiento trascendental, es conocimiento previo a cualquier

conocimiento, a cualquier conceptualización, a cualquier predicación, se trata de una pre-comprensión del propio ser y por lo tanto del sentido del ser, que se convierte en prenda de garantía, por decirlo así, o en condición de posibilidad de cualquier otra comprensión y de todo conocimiento. “Siendo, el ser-ahí ya se ha proyectado siempre hacia determinadas posibilidades de su existencia, y en esos proyectos existenciales ha comprometerse preontológicamente eso que llamamos existencia y ser” (Heidegger 333). El conocimiento del que hablamos no es entonces un concepto puro o idea trascendental, sino la comprensión previa que el ser-ahí tiene de su propio ser existente y que se constituye en condición de posibilidad de su proyectarse existencialmente.

Es importante aclarar en este punto que lo trascendental no lo entiende Heidegger, en coherencia con lo que hemos dicho, como un concepto o una serie de conceptos que se anticipan a toda experiencia; por el contrario, lo trascendental es el ser, y la aperturidad de ser no se da como concepto, sino como existencia, en la comprensión actuante, en el dinamismo vital. Trascendental tampoco es un supra-ente trascendente y absoluto, sino que lo trascendental es el ser-siendo que somos en cada caso nosotros mismos en la medida en que existimos comprensivamente ahí, en nuestra mundanidad, finitud y temporalidad. Trascendental tampoco es un yo, un sujeto, una conciencia que impone racional, ideal o teóricamente unas condiciones para la experiencia; trascendental sólo podría ser presuponerse, es decir comprenderse a sí mismo siendo, lo que es condición de posibilidad de toda subsiguiente comprensión ontológica: “los entes sólo pueden ser experimentados “de hecho” si el ser ya ha sido comprendido, aunque sea sin conceptos... El modo propio del poder-ser-sí-mismo garantiza la manera previa de ver en dirección a la existencialidad originaria” (Heidegger 334). Este presuponerse no es de ninguna manera un sujeto trascendental que acompañe toda representación y a todo acto, no tiene que ver con entendimiento o con conciencia, se inaugura más bien en el ámbito de la existencia y de la expresión de mi ser siendo, la evidencia de mi poder-ser como proyecto abierto.

## Apertura y ser en el mundo

El carácter trascendental de esta búsqueda de sentido del ser se evidencia también en el hecho de la existencia como vía de acceso a tal sentido. En efecto, el sentido etimológico de la palabra existencia, sentido en el cual Heidegger asume el término, indica ser fuera, exceder la realidad simplemente presente, “*Existenz* debe ser entendida como “ex-sistencia”, es decir, como salida afuera de sí mismo” (Heidegger 456). Salida en las condiciones propias de su finitud y temporalidad. Lo que indica este carácter de existencia es que el existir del *ser-ahí* no es algo ya dado y acabado, sino que se entiende en términos de posibilidad; la existencia del *ser-ahí* es permanente posibilidad de ser, no es existencia como algo presente

y ya terminado sino como permanente movimiento de ser, en un rebasamiento constante de sí mismo. El *ser-ahí* está relacionado esencialmente con su propio ser, lo cual no significa que algo ya dado, el ser, deba ser conocido o abordado como objeto estático; sino que su ser, su existir, es su tarea; su posibilidad de ser es existir, y en la medida en la que existe, como poder ser, el *ser-ahí* es sí mismo. El *ser-ahí* construye sus posibilidades de ser existiendo y por ello tiene que vérselas con su ser, con sus posibilidades, con su existencia. Así lo afirma Vattimo:

“Descubrir que el hombre es ese ente, que es en cuanto está referido a su propio ser como a su posibilidad propia, a saber, que es sólo en cuanto puede ser, significa descubrir que el carácter más general y específico del hombre, su ‘naturaleza’ o esencia’ es el existir” (Vattimo 25-26).

Estas posibilidades de ser, el poder ser de la existencia, no consiste en una introspección o en una relación cerrada a nivel de consciencia o algo parecido. Existencia implica salida de sí, vuelco hacia fuera, *ser en el mundo*. Con esta última expresión se indica a la vez que las posibilidades de ser están situadas en un ahí, en el mundo. Existencia es ser en el mundo, rebasarse así mismo en situación, poder ser siendo en el mundo.

Hay aquí una concepción bien particular de la existencia humana. La existencia es situada, lo cual quiere decir que existencia no es un yo o un sujeto en relación con su interioridad, sino que existencia se desarrolla y se posibilita en las circunstancias ‘externas’ en las que se despliega esa misma existencia. Esas posibilidades y esas circunstancias son el mundo, que no se entiende aquí como un conjunto de objetos que se encuentran al exterior, sino como el entorno en el que se existe y como el despliegue mismo de la existencia actuante. Así lo expresa Vattimo:

“El Dasein no es nunca algo cerrado de lo que se deba salir para ir al mundo; el Dasein es ya siempre y constitutivamente relación con el mundo, antes de toda artificiosa distinción entre sujeto y objeto” (35).

Mundo es un rasgo del ser humano mismo, el elemento más propio de ser del ser humano, que consiste básicamente en su apertura a un entorno amplio de posibilidades de ser. Mundo es el horizonte en el que somos, el horizonte factico en el que discurre la existencia. Mundo son las habitualidades y el entorno familiar en que consiste existir. Mundo es el entorno de apertura, es el salir fuera abierto en el que radica la existencia. Mundo es en definitiva lo que soy, mi *ser-ahí* existiendo. Mundo es mi tener que ver con la realidad, mi modo de actuar y de comportarme.

La comprensión de ser del *ser-ahí* que es fundamentalmente comprensión de su propio ser, pasa entonces ineludiblemente por el rasgo que le resulta más

característico y propio: su *ser en el mundo*. “La apertura del comprender concierne siempre a la constitución fundamental entera del estar (ser) -en-el-mundo” afirma Heidegger.<sup>4</sup> Siendo en el mundo, existiendo en un entorno de orientación actuante, el *ser-ahí* se abre como posibilidad de ser y por lo tanto se abre en la comprensión del sentido del ser en su ser. Existiendo, el *ser-ahí* se abre al mundo, no hacía algo exterior sino a sus propias posibilidades de ser, y en tal apertura se despliega su comprensión actuante de mundo, de su propio ser, de ser. El ser humano es entonces apertura, en ser apertura consiste su ser. Es apertura comprensiva de su ser en la medida en la que se abre a sus posibilidades de *ser en*; es apertura en cuanto su ser es totalmente descentrado y volcado hacia fuera, hacia el entorno y hacia el horizonte en el que se abren sus posibilidades de ser. La apertura en la que consiste el ser del ser humano es su mundo. *Ser-ahí* no se entiende sino como apertura y por lo tanto como ser en el mundo, porque *ser-ahí* es el entorno de posibilidades de ser dejando ser lo que se es, pura apertura.

La apertura de ser en mi propio ser, la comprensión de sentido del ser, se despliega en la apertura a mis habitualidades, a lo familiar, a mi cotidianidad, a lo que constituye mi mundo. Este mundo es esa misma apertura en la que ando, en la que me comporto, en la que existo fácticamente. La comprensión de ser consiste en el modo práctico de apertura mediante lo cual se desarrolla la existencia.

El *ser-ahí* tiene la tendencia de cerrarse a sí mismo en sí mismo y por lo tanto de cerrar su mundo y cerrar las posibilidades auténticas y propias de su ser. Ello ocurre cuando una suerte de interioridad humana pretende tener el control sobre el mundo exterior, distanciándose prácticamente de él mediante un artificio teórico, mediante una ilusión racional, mediante una interpretación impropia. El *ser-ahí* intenta manipular conceptual y representacionalmente su mundo, entendiendo éste como conjunto de objetos, y distanciándolo de él mismo como un factor y un objeto extraño y distinto. Sólo cuando la existencia se abre a su entorno de comprensión actuante factico y cuando comprende el existir mismo como mundo, se descubre el mundo en medio de su encubrimiento, y con ello se logra el modo propio de ser del *ser-ahí*. La tarea hermenéutica es justamente esta apertura aclaradora del ser del *ser-ahí*, abriendo su entorno de comprensión en la dinámica actuante de su existencia.

Mundo no es entonces un objeto con el que se relaciona un sujeto cognoscente. La relación epistemológica sujeto – objeto debe necesariamente ser superada para entender mundo como rasgo característico del ser del ser humano. Es necesario dar un salto cualitativo a una comprensión óptica. Mundo, más aún, *ser-en-el-mundo*, como lo afirma Heidegger, “es una constitución fundamental del *dasein* en que éste se mueve no sólo en general, sino especialmente en el modo de la cotidianidad, entonces ese estar (ser)-en-el-mundo deberá ser experimentado ya

<sup>4</sup> Heidegger, *Ser...* op. cit. Pág. 168.

desde siempre de una manera óptica” (86). El ser del ser humano es entonces apertura en un entorno de cotidianidad y de comprensión. El *ser-ahí* ya siempre está abierto para la comprensión del ser, de su ser en su mundo, a la vez que la apertura de sentido del ser consiste en el abrirse de la existencia en el modo cotidiano de *ser en el mundo* como constitución característica de su *ser-ahí*.

Jesús Adrián Escudero lo explica en los siguientes términos:

“Mientras que la filosofía de la conciencia toma el modelo de la relación sujeto-objeto, es decir, la de un observador extra-mundano situado frente a la totalidad de los entes contenidos en el mundo, la transformación hermenéutica de la fenomenología remite a la vida humana, a saber, a un Dasein que se encuentra en un mundo simbólico compartido con otros. Con ello, se consuma una destranscendentalización de los conceptos filosóficos heredados, quedando excluido todo recurso a un sujeto trascendental constituyente de mundo. Por ello, el punto de partida obligado de esta nueva perspectiva es la facticidad de un Dasein que ya no es sujeto constituyente del mundo, sino que participa en la constitución de sentido inherente al mundo en el que se encuentra ya siempre arrojado” (Escudero 562).

En dinámica de aperturidad y desde la condición humana de arrojamiento se comprende el sentido del ser del *ser-ahí*, el sentido del ser en el mundo y, por lo tanto, el sentido de la existencia. De igual manera esta apertura garantiza y posibilita que el mismo *ser-ahí* comprensor pueda desplegar ulteriores comprensiones e interpretaciones más complejas y específicas; así, es a través de esta apertura que se hace posible el sentido de la tarea ontológica, fenomenológica y hermenéutica, el sentido de la filosofía o de la ciencia y las más especializadas interpretaciones humanas acerca de los diversos horizontes de la realidad.

La apertura del ser y del hombre es el permanente movimiento en el que vivimos; apertura y movimiento que consiste a su vez en comprensión y en sentido, comprensión de *ser*, comprensión del *ser de mi ser*, comprensión del *ser-ahí*, comprensión de *ser en*, comprensión de *ser en el mundo*. Ser no se entiende aquí entonces como presencia, como fundamento, como verdad, como objeto, como esencia, ser se comprende como movimiento, como acción, como verbo, como acontecer, como desvelamiento, como apertura; a lo que se corresponde de la misma manera en apertura; apertura de sentido, de interpretación, de comprensión, de existencia y de ser, apertura hermenéutica.

## Des-encubrimiento y encubrimiento del ser

Heidegger hace referencia al movimiento de ocultamiento y des-ocultamiento sobre todo cuando se ocupa del problema de la verdad, siempre por supuesto, desde la perspectiva del ser. El filósofo se aleja de la concepción de verdad como

correspondencia según la cual una significación es verdadera si hay un hecho a que corresponda, “La esencia de la verdad consiste en la concordancia del juicio con su objeto” (Escudero 235), es decir, hay verdad si el juicio dice o habla concordantemente con lo que hay o con lo que sucede, es decir, con el objeto, lo cual implica que el ser de lo ente es entendido como presencia; lo que es, los objetos se hacen manifiestos como presencia, de modo que lo ente se entiende como una presencia; de esta manera la filosofía clásicamente considera que los juicios son verdaderos si corresponden con exactitud a esta supuesta presencia de lo ente.

Heidegger por su parte retoma el sentido griego de verdad y su expresión *ἀλήθεια*, entendiendo por ella el movimiento des-encubridor. La verdad se entiende así desde la perspectiva fenoménica, es decir, como la significación de lo que es o de lo que se muestra; el ente se muestra y una posible enunciación descubre al ente en la medida en la que hace ver al ente en lo que es; así, como lo dice Heidegger, “el ente mismo se muestra tal como él es en sí mismo, es decir que él es en mismidad tal como el enunciado lo muestra y descubre” (Escudero 238). Verdad en sentido más puro no tiene incluso para Heidegger que ver con un enunciado sino con la mostración misma, tiene que ver más bien con la sola percepción de lo que se muestra, “la mera percepción contemplativa de las más simples determinaciones del ser del ente en cuanto tal” (Escudero 56). Lo cual consiste auténticamente en des-encubrir. En la pura apertura del *Dasein* como ser en el mundo, en su estar zampado en el mundo fácticamente, en su ocupación y en su modo actuante de ser es como el *Dasein* des-encubre.

Verdad es así el puro hacer ver, descubrir, desocultar, mostrar sentido. Ello en plena coherencia con las intuiciones relativas al ser, que no indican algo así como una presencia dada y acabada, como hechos y sucesos, sino justamente como sentido y como interpretación;

“...la verdad, entendida como desocultamiento, siempre es esta oposición entre el desocultar y el ocultar. Hay una conexión necesaria entre ambas. Esto quiere decir claramente que la verdad no es la simple presencia de lo ente que estaría en cierto modo delante de su correcta representación mental” (Gadamer 106).

El ser verdadero o la verdad del ser, si es posible, aún hablar en estos términos, se entiende entonces como lo que sale del estado de ocultamiento, es la mostración de lo ente y su consecuente comprensión tras el movimiento de desocultación y de des-encubrimiento, “el ser-verdadero (verdad) del enunciado debe entenderse como un ser-descubridor” (Heidegger 239). El fenómeno de la verdad incluye por lo tanto este doble movimiento de ocultamiento y des-ocultamiento, de encubrimiento y des-encubrimiento y de un ente, abierto al mundo cuya modalidad de ser consiste en descubrir o des-ocultar aquello que se muestra. El ente en su mostrarse posibilita que el ser humano pueda comprender su ser,

es decir, des-encubrir un sentido, sacar a la luz una modalidad de su ser; aquello que se descubre como sentido e interpretación de lo ente es la verdad del ente. Verdad es sentido que se descubre en interpretaciones que se dan en cada caso, lo cual implica que no hay verdad fija y estática sino por el contrario móvil y en permanente fluidez. Relacionarse con un ente será siempre des-encubrirlo, es decir, hallarle un sentido, una significación, una interpretación, una verdad, en la mostración de su ser en cada caso.

Verdad es entonces lo que se muestra, lo que sale a relucir, los fenómenos, el ente en su ser descubierto., el estado de no-ocultación. Verdad se contrapone por tanto a lo no mostrado y a lo aún oculto. Así, podemos afirmar con Vattimo que “si concebimos la verdad como apertura originaria y revelación, la no verdad se concebirá por consiguiente como oscuridad y ocultamiento” (73). En la medida en la que el hombre va teniendo un trato con lo ente, en esa misma medida se muestra un sentido, lo cual quiere decir que el *ser-ahí* asume de una determinada manera aquello con lo que trata.

Es este movimiento el que se entiende aquí como des-ocultación. No se trata de que los entes estén escondidos para el hombre y que de repente aparezcan. Con ocultación se quiere indicar más bien que algo que no había sido percibido, que era ignorado, que había sido olvidado, que no se comprendía claramente o que simplemente se desconocía, pasa ahora a ser patente en algún sentido para la comprensión de un *ser-ahí* en una situación determinada. Así, algo se encuentra oculto en la medida en que un ente comprensor no lo asuma en su ser y encuentre para ello un sentido, es decir, en la medida en la que no se muestre su verdad, que no se muestre en sí mismo. De allí que para Heidegger es el ser humano, en su capacidad comprensiva, quien des-oculta y des-encubre; el *ser-ahí* es un ser des-encubridor que muestra en su misma existencia lo que es; tal ente que descubre es el *Dasein* tal como lo afirma Heidegger: “ser-verdadero, en tanto que ser-descubridor, es una forma del ser del *Dasein*” (240). No es una característica de los entes ocultarse o des-ocultarse, es el ser humano el que en su trato con lo ente y en la captación de ser que allí ocurre, descubre algo del ente, esto es, lo asume en algún sentido, a la vez que puede ocultar algo mismo del ente, en tanto algún aspecto no le es relevante, no es tenido en cuenta en la significación particular o no logra aprehenderlo en su experiencia particular con lo ente.

El encubrimiento o la ocultación es una posibilidad permanente y connatural propia del ser-ahí. Nuestra condición de capacidad comprensora finita, de arrojados al mundo y de caída hace que no solo descubramos el ser de lo ente, sino que a la par también encubramos. Tal ocultación del sentido del ser ocurre en fenómenos de nuestra cotidianidad como la habladuría, la avidez de novedad y la ambigüedad, el olvido de la interrogación y el cuestionamiento que perpetua un estado de interpretaciones dominantes que encubren el sentido, el hecho de interpretarse a sí mismo o a alguna realidad según una opinión común y pública que encubre el propio ser, el aferrarse a tradiciones interpretativas que impiden

reapropiarse de los asuntos y de las cuestiones relativas al mundo de la vida, el hecho de no asumir en cada caso los entes a partir de la situación específica y particular del intérprete, todas estas son formas en las que normalmente el ser humano en vez de sacar a la luz los fenómenos, termina encubriéndolos, ocultándolos o recubriéndolos, imposibilitando así el fluir dinámica de la verdad.

Desde esta perspectiva Heidegger considera que el ser, concretizado por ejemplo en la comprensión del propio ser o en la comprensión auténtica de lo que es, regularmente permanece encubierta y que por ello es necesaria una tarea esencialmente fenomenológica y hermenéutica que rescate la pregunta por el ser y que se atreva a asumir el pensar meditativo que deja en libertad la mostración del ser y no impone velos encubridores de aquello que se muestra. En efecto, el ser de los entes puede no mostrarse en su propiedad y apropiación por que el ser-ahí no abre las auténticas posibilidades comprensivas de ser y se deja guiar por estas tendencias encubridoras, que sin duda son también modalidades propias de su ser. Heidegger muestra entonces con total nitidez que es propio del ser-ahí tanto ser un ente comprensor y descubridor del ser de lo ente, a la vez que encubridor y ocultador de su sentido. Juntos fenómenos son concomitantes y hacen parte del mismo movimiento de la verdad, del acontecer del ser y de la dinámica propia de la existencia humana.

El sentido de la fenomenología, tal como la entiende Heidegger, encuentra aquí su plena justificación; en efecto, fenómeno es lo que se muestra en sí mismo, de modo que hay una equivalencia entre fenómeno y verdad; el fenómeno, lo que se muestra, constituye verdad y verdad es sólo lo que se muestra en sí mismo como fenómeno; no obstante, el fenómeno como tal y la mostración del ser del ente es posible que permanezcan ocultos, recubiertos o disimulados; el primer sentido implica que el fenómeno aún no ha sido des-encubierto, el segundo, que algo que ha sido descubierto ha caído en un nuevo encubrimiento y el tercero, que algo que estuvo descubierto ha quedado igualmente encubierto, aunque no totalmente ya que aún continúa mostrándose aunque como apariencia; afirma Heidegger: “y precisamente se requiere de la fenomenología porque los fenómenos inmediata y regularmente no están dados” (58).

Así, la fenomenología cumple la tarea de des-encubrir de su estado de ocultamiento, de recubrimiento o de disimulo al ser del ente, mostrando así su sentido, su verdad. Ahora bien, ello sólo se logra como interpretación, es decir como descubrimiento del sentido del ser en cada caso y desde cada perspectiva, desde la experiencia fáctica y actuante del *ser-ahí*. Se requiere entonces de una fenomenología hermenéutica que descubre lo que se muestra, el sentido del ser, con un enfoque claramente interpretativo. Tal perspectiva fenomenológica es usada por Heidegger incluso para la comprensión de la experiencia religiosa:

“Para poder comprender en forma originaria el fenómeno religioso en su historicidad esencial por medio de un enfoque fenomenológico hay que apartarse

de todo sistema de conceptos e interpretaciones y dirigirse directamente a la experiencia fáctica de la vida. Hay que obtener un concepto de la historia que surja a partir de la experiencia fáctica de la vida histórica” (Kerbs 1079-1099).

El ejercicio hermenéutico e interpretativo en que consiste el existir del *ser-ahí* reside entonces en ese permanente desocultar, abrir sentido, mostrar lo oculto, desvelar lo no mostrado y por tanto buscar verdad. La aperturidad del *ser-ahí* en su *ser-en-el-mundo*, de la que se ha hablado, se manifiesta ahora como apertura y des-encubrimiento de verdad en relación con lo oculto y con lo no mostrado, en relación con los entes y en relación con el ser. Así, los entes intramundanos se hallan también en apertura, que puede entenderse ahora como apertura para el des-encubrimiento, ser al descubierto, lo cual implica que, en su estado de ocultación, se mueve dinámicamente el esencial mostrarse que constituye lo fenoménico, “así que la manifestación de la verdad como revelación presupone un esconderse, un ocultarse originario del cual procede la verdad” (Vattimo 73).

Ser se muestra en lo ente, no obstante, en lo mostrado permanece lo oculto, lo oculto es el ser, es decir el sentido; ello es así en el carácter pre-ontológico del ser, pero ocurre también con mayor problematicidad al nivel ontológico, en el encubrimiento, en la indeterminación, en la vista superficial de lo dado; allí la ocultación lleva al equivoco, conduce a lo impropio e incluso al olvido de lo radicalmente fundamental, el ser, lo cual a juicio de Heidegger ha ocurrido en la historia de la filosofía. Esto es sin embargo parte constitutiva del ser del *ser-ahí* lo cual lo denomina Heidegger con el término *caída*. Es este un estado propio de la existencia del *ser-ahí* que consiste en el estar disipado en su mundo sin un comprender proyectante hacia las posibilidades de ser, en un emplazamiento entre otros entes, en un imperio de interpretaciones públicas y de hablaturías ya dadas que le impiden asumir su propio carácter de ser, en un ámbito donde el ser descubierto y lo abierto como fenómeno aparece cerrado y obstruido, un estado de desarraigamiento, de ambigüedad, de apariencia. Es un estado en que lo oculto, lo confuso y lo supuesto conservan su dominio. Aunque los entes se muestran, no lo hacen en toda transparencia de ser, puesto que permanecen en un estado de disimulo, de apariencia, de encubrimiento. Asevera Heidegger: “a fuer de esencialmente cadente, el *Dasein* está, por su misma constitución de ser en la no-verdad” (242).

El *ser-ahí* se oculta entonces para sí mismo en cuanto a la comprensión de sí, lo cual no resulta ser algo accidental sino que pertenece a la constitución de ser del *ser-ahí*; la ocultación en su ser de su ser es así una determinación existencial del *ser-ahí* que ocurre de modo fáctico y usual, aunque no de modo total o absoluto, ya que como lo sostiene Heidegger “Un total encubrimiento sería incomprendible, puesto que el *Dasein* dispone de una comprensión de ser acerca de sí mismo, por muy indeterminada que ella sea” (86). A pesar de ello el encubrimiento y la ocultación del *ser-ahí* en su ser-sí-mismo-propio se da en

la cotidianidad del existir y en el coexistir del *ser-ahí* con los otros. En efecto, es en la cotidianidad del coexistir en donde el *ser-ahí* se toma así mismo en sentido impropio y sucumbe en su ser propio ante las interpretaciones impuestas y dadas, ante lo que Heidegger llama el dominio del *ser*, con lo cual se refiere a ese carácter de impropiedad y de indeterminación que se da en el convivir con los otros en donde se asume lo público como propio, en donde se dispensa un asumirse a sí mismo, puesto que ya la tarea de la interpretación está dada en sentido general, en donde el *ser-ahí* se dispersa y se encuentra a sí mismo, sin mayor esfuerzo y sin mayor responsabilidad por su propio ser, en lo común y en lo que *se dice*. Esto se patentiza en la cotidianidad en la que el *ser-ahí* se abre como modo propio de ser en el mundo, y se da mediante tres características que Heidegger denomina habladuría, curiosidad y ambigüedad que constituyen la caída del *ser-ahí* a la que nos hemos referido, se trata del estado interpretativo público, del ver tan sólo por ver, de la distracción en el mundo y de las comprensiones imprecisas y vagas.

Nuestro filósofo no caracteriza este modo de ser de manera negativa o con alguna valoración moral, se trata eso sí, del modo en que el *ser-ahí* se sitúa en su mundo, perdido en interpretaciones que le son ajenas pero que a la vez le son las más familiares, en el sentido en que es en ellas en las que se mueve comprensivamente como ser en el mundo, en las que regularmente se asume a sí mismo, pero a la vez como interpretaciones que lo dispersan, lo absorben y le ocasionan un curioso extrañamiento, considerándose un ente más entre los entes, restringiéndose a la comprensión pública, ocupado y absorto con los entes, interpretándose genéricamente junto con los otros y como los otros y, por lo tanto, no asumiendo su existencia en propiedad, todo lo cual le impide ser sí mismo.

Es este el modo de ser del *ser-ahí* en el mundo que pertenece a su forma cotidiana de ser, ante lo que no se pretende hacer una lectura moralizante y descalificadora; no obstante, sí se abre una posibilidad, con vistas a la comprensión del sentido del ser tan cotidianamente olvidada, de asumir en sentido propio el ser-sí-mismo en la dinámica de apertura al mundo como lo mío más propio, a la comprensión de mi propio ser y al contra juego de interpretaciones impropias y ajenas que ocultan el ser de mi ser.

“Cuando el Dasein descubre y aproxima para sí el mundo, cuando abre para sí mismo su modo propio de ser, este descubrimiento del “mundo” y esta apertura del Dasein siempre se llevan a cabo como un apartar de encubrimientos y oscurecimientos, y como un quebrantamiento de las disimulaciones con las que el Dasein se cierra frente a sí mismo” (Heidegger 153).

Heidegger es insistente en que este aspecto de ocultamiento hay que entenderlo en sentido ontológico y no propiamente en sentido óptico. Es decir que ocultación, obstrucción y encubrimiento corresponden al carácter de comprensión

del *ser-ahí* y por ello se encuentran asociados al asunto de la verdad. Metafísicamente hablando Heidegger no pretende establecer algo así como un mundo de apariencias y otro de verdades, un mundo de oscuridades y otro de claridad, un mundo oculto y otro manifiesto y certísimo. Disimulo, obstrucción, ambigüedad, ocultación son aspectos de la comprensión e interpretación del *ser-ahí*, es decir, modos en los que el *ser-ahí* es en su mundo. En cuanto comprensión, el *ser-ahí* se mueve entre la verdad y la no-verdad, entre lo abierto y lo cerrado, entre la mostración y lo oculto. El *ser-ahí* y su ser en el mundo se caracterizan por la pura aperturidad, el fluir descubridor y el des-encubrimiento constante de sentido propio de su constitución óptica comprensora, no obstante, permanece a su vez en la facticidad, en la finitud y en la contingencia, tan igualmente propias del *ser-ahí*, lo que hace que el ente y su ser se muestren velados, disimulados y ocultos, hecho que justifica un existir comprensor, un ejercicio interpretativo, un desafío hermenéutico.

Heidegger lo explica con una alusión a Parménides:

“Que la diosa de la verdad, que conduce a Parménides, lo ponga ante los dos caminos, vale decir, el del descubrimiento y el del ocultamiento, no significa sino que el *Dasein* ya está siempre en la verdad y en la no-verdad: El camino del descubrimiento sólo se alcanza en el κρίνειν λόγῳ, en el discernimiento comprensor de ambos y en la decisión por uno de ellos” (Heidegger 243).

Vale la pena aclarar que el modo de ser del *ser-ahí* ante la verdad y la no-verdad no es primariamente un asunto teórico o de ejercicio lógico, sino que es ante todo el modo en el que el *ser-ahí* se ocupa del ente intramundano siendo en el mundo.

Si para Heidegger ser-verdad es sacar de su estado de ocultamiento un ente dado, con mayor hondura se aplica esto en relación con el ser. Lo que regularmente se muestra y se da es lo ente, sin embargo, en lo que insiste nuestro filósofo es que el ser de lo ente permanece oculto en lo que se muestra. Así, como lo hemos ya indicado, Heidegger considera que la filosofía se ha ocupado de los entes, pero no se ha ocupado del ser que ha permanecido oculto, olvidado, encubierto. Ahora bien, como lo precisa Vattimo “el ser no sólo es olvidado, sino que él mismo se oculta o desaparece” (81), de modo que hay dos vertientes de este ocultamiento del ser que tal vez corresponden a un solo movimiento; al mostrarse del ser le es inherente a su vez un ocultamiento, y ello se manifiesta en su olvido; a su vez el ser se olvida como asunto de nuestra ocupación comprensora, lo que también hace parte del movimiento originario de ocultamiento del ser, de captación de la verdad.

Se da entonces una forma de ocultamiento que es el movimiento contrario de lo que sale a la presencia o lo que se muestra, así como se da también el ocultamiento en el que de forma inmediata y regular el ser-ahí propicia una particular

ocultación del sentido del ser dada su condición de arrojado y de caída que lo lleva a encubrir, disimular u ocultar el sentido de lo que es. Así, en lo dado, en lo que se muestra, permanece siempre lo oculto: el ser, es decir, el sentido. Las palabras de Heidegger así lo expresan:

“...aquello que eminentemente permanece oculto o recae de nuevo en el encubrimiento, o sólo se muestra disimulado, no es éste o aquel ente, sino... el ser del ente. El ser puede quedar hasta tal punto encubierto que llegue a ser olvidado, y de esta manera enmudezca toda pregunta acerca de él o acerca de su sentido” (58).

Por ello, la tarea más propia y más urgente en sentido ontológico, hermenéutico, fenomenológico, filosófico, pero igualmente existencial, es la de desocultación y de mostración de lo oculto, es decir, develación del sentido del ser. Es claro que tal develación nunca es acabada y total, sino siempre parcial, limitada y finita, porque acontece fácticamente, porque es temporal y porque está sujeta a las limitadas posibilidades de comprensión humana. Hay algo del ser que se muestra y que se capta, pero también, desde luego, hay mucho que se oculta y que permanece incomprensible e inasible.

De allí que verdad y ser, desde la perspectiva de Heidegger, se co-pertenezcan. Verdad ha sido liberada de los límites del enunciado y del juicio, dado que verdad consiste en el modo de ser descubridor del *ser-ahí* que radica en su esencial apertura de ser en el mundo en la ocupación con lo que es. La verdad es así anterior a cualquier juicio, a cualquier enunciación, a un discurso o explicación. Verdad es el modo como el *ser-ahí* es y el modo como se comporta constitutivamente. Verdad es que el *ser-ahí* existe y que se comporta como descubridor de lo abierto en cuanto realidad fáctica. El *ser-ahí* en su facticidad está abierto existencialmente en la verdad y en la no-verdad, en lo que se da oculto por des-encubrir. Así, está abierto también para el ser y para su comprensión. Verdad y ser se encuentran en unión originaria con el *ser-ahí* por el comprender. De allí la contundente afirmación heideggeriana según la cual “ser –no el ente- sólo lo hay en tanto que la verdad es. Y la verdad es tan sólo mientras el *Dasein* es y en la medida en que es. Ser y verdad son cooriginarios” (249). Ser es el movimiento des-ocultante y des-velador que se constituye en el modo en el que el *ser-ahí* existe en apertura y en ocupación fáctica. Ser es el movimiento dinámico de la verdad que se entiende aquí no como una presencia dada, no como un sujeto, sino como un verbo, como una acción, como un movimiento descubridor. Verdad a su vez no es un enunciado ya dado y predicado, verdad es igualmente un movimiento, el movimiento de ser, de des-encubrir y de desocultar, de sacar a la luz y de mostrar, todo lo cual constituye el modo de ser primordial del *ser-ahí*.

Es entonces propio del ser y de su verdad tanto la desocultación como el ocultamiento. Ser no es una presencia ya dada, como tampoco verdad es una

certeza o una formulación unívoca; pertenecen a ser y verdad el movimiento permanente de mostración y ocultación, de des-encubrimiento y encubrimiento. Así, se muestra una realidad dinámica de ser y una comprensión igualmente dinámica y abierta en múltiples interpretaciones que abren y cierran sentido. La comprensión del *ser-ahí* del sentido del ser se mueve en esta dinámica entre lo que se des-oculta y lo que se oculta a su comprensión. El suceso de la apropiación del ser y de su sentido es contingente y relativo en relación con el no-ocultamiento y al ocultamiento del ser. Verdad acontece a su vez como apertura en la medida en que para el *ser-ahí* el ser y su sentido se ponen al descubierto siendo en el mundo, pero en un permanente movimiento de ocultación que garantiza justamente las posibilidades de comprensión develadora, no en el sentido de algo que se percibe o se conoce o de algo que se explica mediante proposiciones lógicas, sino justamente como algo que se muestra en apertura de des-ocultación y ocultamiento.

Corresponder al ser y a la verdad para el *ser-ahí* acontece en su ser en el mundo, es decir en su aperturidad, atendiendo al modo de ocultamiento y des-ocultamiento propio del sentido del ser. Tras la absorción del *ser-ahí* entre los entes y al quedar deslumbrado con la presencia de lo que es, el *ser-ahí* tiende a olvidar lo oculto en cuanto sentido del ser. La instancia fenomenológica, hermenéutica e interpretativa que se abre para el *ser-ahí*, en la comprensión del ser en su ser, posibilita los horizontes de comprensión de lo oculto en lo des-encubierto y de lo descubierto en lo que permanece oculto. El *ser-ahí* es en ocultamiento y des-encubrimiento en correspondencia con el ser de su ser, que se muestra y se encubre.

## Ser, temporeidad e historicidad

La diferencia ontológica en la que insiste Heidegger implica un claro contraste entre ser y ente. No obstante Heidegger no asume esta diferencia desde una perspectiva metafísica que pondría al ser por encima de todos los entes, más allá de todos los entes o superior y causa de los entes tal como se ha entendido la diferencia ontológica en la metafísica clásica; justamente Heidegger procura alejarse de esta forma de interpretación del ser, mostrando que sí bien ser no es un ente tampoco es una realidad metafísica, trascendente y absoluta que pueda por ejemplo identificarse con Dios. Es por ello que Heidegger afirma que la forma de tratar la pregunta por el sentido del ser es a través de una fenomenología hermenéutica, alejándose así de planteamientos esencialmente metafísicos y también de la fenomenología de Husserl.

Tal forma de trato del sentido del ser implica entonces una confrontación con las cosas mismas, lo que indica que el sentido del ser no sale a relucir sino en los fenómenos y en los entes, y no en conceptos, en teorías, en realidades

figuradas o en entes con carácter metafísico. De allí que Heidegger sea al respecto contundente:

“El término «fenomenología» expresa una máxima que puede ser formulada así: «¡a las cosas mismas!» —frente a todas las construcciones en el aire, a los hallazgos fortuitos, frente a la recepción de conceptos sólo aparentemente legitimados, frente a las pseudopreguntas que con frecuencia se propagan como “problemas” a través de generaciones” (51).

No obstante, la expresión *¡a las cosas mismas!* debe ser matizada en su significación, dado que la indagación por el sentido del ser no puede reducirse a una investigación científica que se ocupe de una manipulación de las cosas o a un estudio observacional y técnico de las cosas mismas. Cuando se dice *cosas* se hace referencia a los fenómenos, lo que implica que es a través de los fenómenos que se abre el sentido del ser. Lo que Heidegger entiende por fenómeno se distancia de la comprensión kantiana que entiende por fenómeno los objetos de la intuición empírica por diferencia de la *cosa en sí*; se distancia también de la postura de Husserl, para quien fenómeno es el darse de las cosas mismas en nuestra experiencia cotidiana, es decir, el aparecer de los entes en la experiencia humana que son captados mediante un acto de conciencia, lo que hace que la fenomenología sea entendida como reflexión e intencionalidad.

Heidegger va más allá que Husserl tal vez porque su preocupación es fundamentalmente ontológica; para Heidegger fenómeno implica ciertamente *lo que se muestra en sí mismo* pero también aquello que se oculta en lo que se muestra, lo no mostrado, y por ello mismo la mostración plena, que implica tanto un sentido patente como también un sentido latentemente oculto, por demás su fenomenología no consiste en un acto de conciencia, de reflexión o de intencionalidad sino en una comprensión actuante e interpretativa, lo que constituye una fenomenología hermenéutica. Así, “el fundamento de todo sentido no es ya la subjetividad trascendental que constituye su mundo a través de actos intencionales sino la facticidad de un ahí, de una apertura en comprensión actuante de lo que es” (Gutiérrez 102).

De esta manera Heidegger llega a la afirmación según la cual “la ontología sólo es posible como fenomenología” (58) lo cual quiere decir que el modo de acceso al sentido del ser sólo se da a través de los fenómenos, dado que lo que se muestra, es decir el fenómeno en sí mismo, es el ser del ente. Así, Heidegger se aleja de la concepción metafísica que determina la esencia de las cosas como aquello *en sí*, que se constituye en esencia de los fenómenos y por lo tanto en su ser, más allá de la mostración o manifestación fenoménica o de la constatación empírica; fenómeno no es entonces la pura manifestación o mostración empírica, sino que fenómeno es para Heidegger lo que se muestra como sentido de un ente, es decir el sentido de su ser, no entendiendo por ello la apropiación

de una esencia, sino la interpretación y la captación de sentido referida al ente, dando con ello un desplazamiento y un giro ontológico y hermenéutico a la mostración fenoménica.

Una hermenéutica fenomenológica por lo tanto es la que abre el sentido de lo que se muestra, abre a la comprensión del ser de lo ente que se devela, pero que corrientemente, como lo hemos expuesto, permanece también oculto, recubierto o disimulado. El sentido de algo normalmente no está dado, ya porque aún no ha sido descubierto, ya porque ha caído en un encubrimiento, ya porque su sentido se encuentre desviado o mal comprendido, de allí la importancia de la hermenéutica fenomenológica que Heidegger asume, ya que justamente la tarea hermenéutica consiste en la mostración de lo que sale a la luz en sí mismo mostrando su sentido, es decir des-cubriendo, des-encubriendo y des-ocultando.

No puede pensarse que este sentido hermenéutico esté dado primordialmente a través de enunciados, proposiciones, conceptos o teorías fruto de análisis, operaciones de la conciencia u observaciones sistematizadas, este abordaje fenomenológico heideggeriano tiene una connotación eminentemente práctica que sale a relucir en el trato con los entes, en el modo de la ocupación con ellos, en el uso que de ellos se hace, lo que no implica, claro está, ingenuidad, imprecisión o simplicidad en el abordaje de los fenómenos mismos, sino todo lo contrario: originalidad y sentido auténtico; de esta manera se insiste en que fenómeno es lo que se muestra en sí mismo y que el sentido del ser solamente alcanza su pleno develamiento de modo fenomenológico para concluir que el sentido del ser se alcanza y se presenta sólo a través de fenómenos y por lo tanto de una comprensión fenomenológica, lo que permite comprender que *la ontología sólo es posible como fenomenología*. Fenómeno y ser guardan así una estrecha e intrincada relación. Fenómeno hace referencia sólo al ser y ser se muestra siempre en los fenómenos. Ahora bien, fenómeno es el ser del ente y por ello mismo ser sale a relucir tan sólo en lo ente; por ello la indagación del ente mismo y particularmente del ente ejemplar se constituye en el camino abierto para la comprensión del sentido del ser.

Así, el sentido del ser se muestra fenomenológicamente; ontología y fenomenología coinciden en el mismo movimiento develador de sentido del ser; a la apertura comprensiva de ser se accede a través de un ente, el *ser-ahí*, y, por lo tanto, la mirada fenomenológica para la comprensión de ser, es la de la interpretación hermenéutico existencial del ámbito fáctico de la vida, de tal manera que, en tal comprensión interpretante, en el *ser-ahí* pueda ponerse al descubierto el sentido del ser.

Por lo tanto, el sentido del ser y consiguientemente una ontología radical, se abre para la comprensión del *ser-ahí* fenomenológicamente, entendiendo esta mostración fenomenológica como la interpretación y la comprensión que constituye la caracterización óptica del ser-ahí. El *ser-ahí* interpreta y comprende existencialmente y tal comprensión e interpretación es en sí misma fenomenológica en cuanto que en comprensión e interpretación, en permanente ejercicio

hermenéutico, sale a relucir lo que es, se muestran los entes en su ser, es decir se captan fenómenos en su sentido y por lo tanto en su ser.

Las implicaciones de este abordaje fenomenológico de captación y apertura del sentido del ser son ampliamente desarrolladas por Heidegger. Lo primero y tal vez lo fundamental, que ya hemos comentado ampliamente, es que el acceso al sentido del ser se da mediante una analítica ontológica del *ser-ahí* ya que es el *ser-ahí* el que tiene como modo de existencia una peculiar apertura al ser que consiste en su modo de existir comprensor. Luego, y como consecuencia de lo anterior, las determinaciones del ser del *ser-ahí* salen a relucir sobre la base de la comprensión del *ser-ahí* como ser en el mundo, lo que implica que al fenómeno de la existencia del *ser-ahí* le es inherente la estructura ontológica del mundo. Por consiguiente la comprensión del sentido del ser y la apertura del ser del *ser-ahí*, no se da teórica o conceptualmente sino en la medida en que discurre la existencia como *ser-en-el-mundo* y por lo tanto en el permanente dinamismo fáctico en el que constituye el existir del *ser-ahí*.

Mundo se entiende como un rasgo constitutivo del ser del ser humano y por lo tanto sólo como *ser-en-el-mundo* se comprende propia y radicalmente el ser del *ser-ahí*. El acceso al *ser-ahí* como *ser-en-el-mundo*, entendido como camino para la comprensión del sentido del ser, implica una mirada al modo más inmediato de ser del *ser-ahí* que es según Heidegger su cotidianidad, es decir el mundo circundante en el que el *ser-ahí* es y el entorno de realización de la existencia que consiste en el trato como ser en el mundo con los entes, con las cosas, con lo que aparece constituyendo mundo.

“Lo que se quiere poner de manifiesto es que el Dasein en cuanto que es, es decir, en cuanto que existe está antes que nada de forma inevitable y original viéndoselas con lo que hay, y lo que hay son los entes intramundanos que nos hacen frente de un modo permanente y continuo en nuestro vivir cotidiano y personal” (Galvin 134-135).

Sólo desde esta connotación eminentemente práctica y fáctica se comprende el ser del ser humano y así el sentido del ser en general.

Es en la ocupación fenoménica, en la manipulación y utilización de múltiples entes donde se des-encubre el sentido del ser de los entes, y así, comprendiendo e interpretando, discurre el ser existente como ser en el mundo en dinámica comprensora de su ser y del ser general. Nos movemos siempre en una comprensión de ser en la medida en que se da uso y trato con los entes en el mundo. Asumiendo esta perspectiva, Heidegger rechaza abiertamente una relación primariamente epistemológica con el mundo. Fenomenología no es aquí por ello una orientación epistemológica sino ante todo una mirada fundamentalmente existencial.

Mundo es corrientemente distorsionado y encubierto en su sentido. Cuando se piensa en mundo se hace referencia a los entes que se encuentran por fuera

de la conciencia humana y a partir de allí se intenta establecer una relación objetivizante con ese conjunto de entes para captar su ser. Con ello lo único que se logra es encubrir no sólo el sentido de mundo sino sobre todo la comprensión del sentido del ser propia del *ser ahí*, ya que allí no hay una comprensión de ser, lo que conduce a una desviación y distorsión ontológica ya clásica en la filosofía, caracterizada como el olvido del ser. El ser ahí se ha ocupado del conocimiento del mundo y de hablar sobre el mundo, a partir de una interpretación ontológica inadecuada que se fundamenta en la relación entre un sujeto cognoscente y un objeto conocido, entre la conciencia y el conjunto de entes que se comprenden como mundo.

Con esta interpretación, ser en el mundo permanece encubierto, se considera que el ser del hombre radica en su facultad racional e inteligible y que por lo tanto el despliegue de su ser consiste en el conocimiento teórico del mundo, comprendiendo así equivocadamente el ser del *ser-ahí* y su ser en el mundo. Escudero presenta esta transformación en los siguientes términos:

“Mientras que la filosofía de la conciencia toma el modelo de la relación sujeto-objeto, es decir, la de un observador extra-mundano situado frente a la totalidad de los entes contenidos en el mundo, la transformación hermenéutica de la fenomenología remite a la vida humana, es decir, a un Dasein que se encuentra en un mundo simbólico compartido con otros” (Escudero 233).

Heidegger se enfoca entonces hacia una comprensión des-encubridora del ser en el mundo a partir del comportamiento práctico del *ser-ahí*, lo cual implica fundamentalmente que mundo deja de ser la suma de objetos de conocimiento, para comprenderse ahora como constitución existencial del *ser-ahí* y por tanto como rasgo propio de su ser. El conocimiento no es por ello el modo primero y exclusivo en que el *ser-ahí* tiene contacto y relación con el mundo, sino que el conocimiento es posible y se realiza a partir de la constatación fenomenológica de que el *ser-ahí* es *ser-en-el-mundo*, que mundo no es accidental al *ser-ahí*, que mundo no es independiente o externo a su ser, que mundo por el contrario es el modo de ser del *ser-ahí* y que por consiguiente mundo ya está siempre des-encubierto en el ser ahí en cuanto mundo es el rasgo constitutivo del *ser-ahí*, anterior a un esfuerzo epistemológico de conocimiento de objetos. Así, el ser del *ser-ahí* queda primariamente determinado por mundo y por ello el sentido del ser no se desvela en una relación teórica con el mundo sino en el modo de ser en el mundo propia del *ser-ahí*. En la indagación de lo que se muestra como ser, no es de relevancia por lo tanto una descripción del conjunto de los entes o de los fenómenos que se suelen denominar mundo buscando la esencia, la substancia o el ser de los entes; estos intentos suponen ya ser, *ser-ahí* y ser en el mundo y por ello son modos de acceso encubridores de sentido más que des-encubridores

de ser, por ello se hace necesaria no una comprensión de mundo referida a los entes sino referida al *ser ahí* mismo como rasgo constitutivo de su ser.

La analítica ontológica del ser ahí que se constituye en paso necesario para la indagación por el sentido del ser se realiza fenomenológicamente a partir de ese rasgo constitutivo del *ser-ahí* que es *ser-en-el-mundo*. Tal analítica parte del modo cotidiano en el que discurre la existencia del ser ahí. Tal cotidianidad consiste básicamente en el trato que el ser ahí tiene con los entes que, como se ha dicho, no consiste primariamente en un trato epistemológico, sino en la manipulación y utilización que el ser ahí hace de los entes en el mundo y que constituye su fundamental ocupación. Por ello mismo la indagación fenomenológica con pretensiones ontológicas parte de la comprensión del ser de los entes con los que se tiene aquel particular trato en el mundo. Es claro que esta mirada hacia los entes no es teórica ni es propia de los entes mismos, sino que se da en la clave del trato y de la ocupación con ellos desentrañando el sentido de su ser.

“Esta interpretación fenomenológica no es, por consiguiente, un conocimiento de cualidades entitativas del ente, sino una determinación de la estructura de su ser. Pero, como investigación de ser, ella se convierte en la ejecución autónoma y expresa de la comprensión de ser que desde siempre pertenece al Dasein y que está “viva” en todo trato con entes” (Escudero 95).

El *ser-ahí* vive siempre en ese trato cotidiano con los entes y por lo tanto vive, como *ser-en-el-mundo*, en comprensión e interpretación de ser; ahora bien, lo que pretende Heidegger con esta analítica existencial es un auténtico ejercicio hermenéutico que despoje al ser ahí de las mal-comprensiones e interpretaciones impropias que encubren y ocultan su ser; lo mismo ocurre por lo tanto con el trato con los entes en donde lo que se pretende es la mostración del ente tal como aparece en sí mismo en el trato cotidiano porque es así, sin encubrimientos y distorsiones, como se muestra el ser de los entes.

Lo realmente clave que surge del ocuparse en el trato con los entes, de su manipulación y de su significación como útiles en un ámbito remisional dado, es que queda al descubierto la mundaneidad propia del *ser-ahí*, es decir, un rasgo existencial propio que consiste justamente en su condición de *ser-en-el-mundo*, que implica necesariamente el permanente trato con los entes que configuran el mundo; este es un rasgo constitutivo del *ser-ahí* que abre el sentido de su ser y así el sentido del ser en general; sin embargo, al mismo tiempo, se descubre que el *ser-ahí* en la cotidianidad como ser en el mundo tiene como modo de ser el dejarse absorber o mejor el absorberse en el mundo, lo cual quiere decir que el *ser-ahí* regularmente se comporta en relación con el mundo atraído y cautivado por los entes que se le presentan en el mundo sin asumirse como tal, es decir como *ser-en-el-mundo*, y por lo tanto sin una comprensión propia de su ser.

## El fenómeno de la temporeidad

Desde el primer párrafo que abre *Ser y tiempo* Heidegger indica que la meta de sus indagaciones es la interpretación del tiempo, ya que entiende que es sólo en el horizonte del tiempo como se puede alcanzar la comprensión del sentido del ser. Ser y tiempo se vinculan mutuamente, no se capta el sentido del ser si no es desde el horizonte del tiempo y sólo desde una interpretación adecuada del tiempo es posible sacar a la luz el sentido del ser (Escudero 23). Así, la analítica ontológica del *ser-ahí*, que se ha mostrado como el camino propedéutico para alcanzar el sentido del ser, y con ello por lo tanto las estructuras propias del ser ahí que se han subrayado, deben ser reinterpretadas justamente en el horizonte del tiempo, ya que es la temporeidad el sentido del ser del *ser-ahí*, dado que el tiempo se presenta como el horizonte desde donde el *ser-ahí* comprende e interpreta ser. De allí el desafío interpretativo que el mismo Heidegger propone:

“El tiempo deberá ser sacado a luz y deberá ser concebido genuinamente como el horizonte de toda comprensión del ser y de todo modo de interpretarlo. Para hacer comprensible esto se requiere una explicación originaria del tiempo como horizonte de la comprensión del ser a partir de la temporeidad en cuanto ser del Dasein comprensor del ser” (Escudero 41).

La temporeidad es entonces un fenómeno propio del modo de la existencia del *ser-ahí*. En efecto, el *ser-ahí* es un ser temporal, en tanto su despliegue de ser sólo se da en el horizonte del tiempo. Así, Heidegger concibe al *ser-ahí* fundamentalmente como una decisión anticipadora, como un proyecto, como un poder ser que va siendo y que ha sido, de esta manera su existencia se despliega dinámicamente en el movimiento del tiempo, no en cuanto sucesión cronológica sino en cuanto acontecer temporal, en cuanto a fenómeno desplegado temporalmente. En este punto es necesario aclarar que la opción terminológica que realiza Heidegger tiene tras de sí un significado particular y propio. Heidegger usa en efecto el término temporeidad por diferencia con temporalidad. Este último término indica para él la concepción vulgar de tiempo según la cual el hombre está en el tiempo en la medida en que se ubica en una dimensión medible y calculable que implica un conteo y una sucesión; por el contrario, la concepción de temporeidad indica ese aspecto inherente al *ser-ahí* de su existencia como acontecer de su ser en el horizonte del tiempo; en tal sentido el *ser-ahí* es temporeidad en el sentido de ser y acontecer en el tiempo

Desde este punto de partida la labor interpretativa de Heidegger se propone una tarea de des-encubrimiento de las tergiversadas e impropias interpretaciones del tiempo, en la misma línea de la positiva destrucción ontológica que ha emprendido; se intenta ahora interpretar de un modo genuino el tiempo, sobre todo liberándolo de lo que llama la concepción vulgar del tiempo como

temporalidad. Tal concepción vulgar consiste en comprender que los entes están en el tiempo, y desde allí comprender también la existencia de lo intemporal y supra temporal como aquello que está fuera del tiempo. Heidegger pretende desde su perspectiva mostrar que el sentido del ser y no sólo de los entes sólo se comprende desde el horizonte del tiempo; ser por lo tanto tiene un carácter temporal, lo que implica que ser no es un ente, un objeto, una cosa, un nombre asignado a algo, ni el sujeto de una acción particular, ser es ante todo tiempo y temporeidad.

La interpretación del sentido del ser del *ser-ahí* nos ha hecho ver que es su existencialidad lo que se muestra como más propio de su ser; ahora bien, tal carácter existente, que somos en cada caso nosotros mismos, nos ubica de manera evidente en el terreno de la *temporeidad*. Existencia tiene así una relación intrincada con tiempo y sólo a partir de la interpretación del tiempo las estructuras ontológicas de la existencia del *ser-ahí* se muestran en su sentido más originario.

Es claro, sin embargo, que esta concepción de tiempo no se restringe ni quiere significar el cálculo del tiempo o lo que designamos como tiempo cronológico que constituye el fundamento de la concepción vulgar del tiempo. Heidegger por el contrario quiere mostrar que este cómputo del tiempo tiene como sustento aquello que resulta ser mucho más originario y que consiste en la interpretación ontológica radical del tiempo como horizonte en el que se comprende necesariamente el sentido de ser del *ser-ahí*.

De esta manera Heidegger hará la siguiente afirmación: “La temporeidad es experimentada en forma fenomenológicamente originaria en el modo propio del estar-entero del Dasein, es decir, en el fenómeno de la resolución precursora” (Escudero 323). Tal *ser total* o *poder ser entero* se entiende como las posibilidades que en el horizonte del tiempo el *ser-ahí* tiene como ser existente de lo que él puede ser y de lo que será, siempre con la perspectiva del fin de tal posibilidad de ser, que es la muerte. El *ser-ahí* es un ser vuelto hacia su fin que es la muerte y en esta confrontación con su fin y con su muerte el *ser-ahí* se peca de su ser total; en tal experiencia tiene el *ser-ahí* la mostración fenoménica de la temporeidad de su ser y por lo tanto del sentido de su ser, en el horizonte que le es más propio, que es el horizonte del tiempo:

“El cuidado y la temporalidad adquieren su plenitud por medio de este advenir unificador, en la muerte: el advenir es un advenir la muerte: Ser ya la muerte, antes de que ópticamente llegue: por eso la vida del hombre es constantemente muerte, el hombre vive muriendo, anticipándose la muerte” (Restrepo 88).

Se trata de una experiencia de adelantarse ante su propio fin, no en cuanto lo viva, sino en cuanto lo comprende como su posibilidad más propia de existencia, en la comprensión de que su ser es ser para la muerte; en tal adelantamiento se anticipan también existencialmente las posibilidades de su ser entero, es decir

su poder ser total, las posibilidades de su existencia hasta el fin y con ello su carácter profundamente temporal.

“A partir de ahora –afirma Vattimo– podemos afirmar que sólo al anticipar la muerte propia, que posibilita posibilidades, el Dasein tiene una historia, es decir, un desenvolvimiento unitario más allá de la fragmentación y de la dispersión.” (Vattimo 50)

Tal experiencia del fin y del poder ser ante la muerte implica del ser ahí una resolución, es decir, una elección existencial de asumirse a sí mismo, de ser de la manera más propia, de asumir cabalmente su ser existente, de comprenderse en su ser temporal finito; se trata de una proyección del propio ser existente que prepara el camino del fin, es decir que asume su temporeidad con rigor, en vistas de que como ser para la muerte se experimenta en su más propia temporeidad; esta resolución precursora remite al *ser-ahí* a su facticidad más propia y descubre así su sentido de ser; la existencia finita del ahí se adelanta a su poder ser más propio que es la muerte, alcanzando así para el ser ahí su carácter existencial propio en la experiencia original de su temporalidad.

Heidegger incorpora así una concepción dinámica de tiempo en la que se involucra lo *sido*, lo *presente* y lo que *puede ser*, como el horizonte unitario en el que el *ser-ahí* es y en el que se da la apertura del sentido del ser. En la clave de la resolución precursora, es decir, del evento en que se asume la existencia de un modo propio en su más concreta finitud con vistas al fin, el ser-ahí se comprende en situación y se hace cargo de su condición, en su facticidad, en su ser-ahí arrojado, en un presente actuante; no obstante, tal presente no es algo aislado sino que el ser-ahí es lo que siempre ha sido, lo que Heidegger llama haber-sido; el ser-ahí es sus interpretaciones, las cuales se construyen y se dinamizan temporalmente, es decir, se dan en el tiempo y configuran lo presente y lo determinan de manera radical; sólo en tal medida se da la resolución precursora que incluye la perspectiva de futuro, en tanto que anticipa su fin y su muerte, lo cual implica una elección en relación con el modo como discurrirá la existencia en proyección hacia futuro, que se entiende como el poder-ser inmediato y finito que determina también el presente.

“El haber-sido emerge del futuro, de tal manera que el futuro que ha sido (o mejor, que está siendo sido) hace brotar de sí el presente. Este fenómeno que de esta manera es unitario, es decir, como futuro que está siendo sido y que presenta, es lo que nosotros llamamos la temporeidad” (Heidegger, *Ser y tiempo*, 343-344).

En tal perspectiva de resolución como ser en el mundo en el ahí de la cotidianidad y en la condición temporal de sido, de ser y de poder ser, se comprende que Heidegger afirme que el sentido de la temporeidad es el cuidado, dado que la existencia misma consiste, en el horizonte del tiempo, en el cuidado propio.

Este cuidado remite a la ocupación en el propio ser siendo; se trata de un cuidado actuante y de ninguna manera moralizante o dependiente de consideraciones éticas, consiste más bien en una especie de anticipación de sí mismo en medio de la cotidianidad y de lo que implica estar absorbidos en la ocupación con los entes; esa misma anticipación lleva consigo, desde una perspectiva unitaria, lo que puedo ser a partir de lo sido en mi ser fáctico del ahora, lo cual no tiene que ver con reminiscencias o con planes, sino con que en mi ser me vaya mi ser siendo, es decir, con lo que soy integralmente como ser, sin distorsiones, ni encubrimiento, sino en la exhibición y mostración misma de mi *ser-ahí* como ha sido y como puede ser en sentido propio y en interpretación actuante.

Este fenómeno existencial del cuidado posee una importancia radical en la analítica de la existencia humana que Heidegger desarrolla, puesto que el cuidado es el fenómeno que articula o que unifica la temporalidad del ser-ahí. En efecto, la existencia humana no es un conjunto de partes desagregadas que se dan en instancias temporales inconexas, sino que la existencia se despliega y se muestra como un fenómeno unitario, a lo cual Heidegger le da el nombre de cura o de cuidado (*Sorge*). Este cuidado unifica la existencialidad, la facticidad y la caída, es decir, la condición de ser en un mundo o facticidad, de encontrarse en medio de los entes o caída y de anticiparse a sí mismo o existencialidad, los cuales no son momentos aislados, sino que se dan en una unidad fenoménica que se denomina cuidado. Así,

“Como ninguno de esos momentos sucede con independencia de los demás, de modo que se remiten entre sí, se puede definir la estructura en los nuevos términos encontrados: el Dasein es «un anticiparse a sí estando ya en medio de» Y es a esta unidad, así expresada, para la que Heidegger reserva el término «cura»” (Leyte 125).

El cuidado es por lo tanto a la vez ser en, estar arrojado en medio de los entes y una anticipación a sí mismo. El cuidado es ese fenómeno en el que el ser-ahí se ocupa de su existencia como ser en el mundo, en el que se ocupa de su propio ser en medio de los entes y en el que se ocupa de sí mismo anticipando su poder ser; es entonces una estructura óptica fundamental que tiene que ver con el darse práctico de la existencia y con el modo como el ser-ahí es en el mundo.

Esta movilidad propia de la vida fáctica que es el cuidado consiste por lo tanto en el modo como el ser-ahí despliega su existencia anticipándose a sí mismo, estando en el mundo y siendo en medio de los entes, es decir, cuidando de sí, ocupándose de sí mismo, teniendo con ver con su propio ser en la temporalidad inherente a su existir. El cuidado es así unidad de la temporalidad y del fenómeno mismo de la existencia en cuanto unifica la dimensión proyectante y futura de la existencia, esto es, el anticiparse a sí mismo o existencialidad, la dimensión de lo que ha sido o pasada, entendida como el haber sido arrojado en el mundo o

facticidad y la dimensión de lo que es o del presente, es decir, el estar absorbido en medio de los entes o la caída, como la denomina Heidegger. Estos tres movimientos existenciales tienen su unificación en el cuidado. Podemos sintetizar lo dicho en las mismas palabras de Heidegger:

“La totalidad existencial del todo estructural ontológico del Dasein debe concebirse, pues, formalmente, en la siguiente estructura: el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término cuidado [Sorge], que se emplea en un sentido puramente ontológico-existencial” (Heidegger, *Ser y tiempo*, 193).

Si el cuidado se descubre como la forma más propia en la que el *ser-ahí* asume su propio ser siendo en su condición temporal y si sólo desde el cuidado se descubre el sentido de la temporeidad propia del *ser-ahí*, entonces también se puede señalar la necesaria y radical comprensión finita de tiempo. El fenómeno de la temporeidad es existencial, lo cual quiere decir que tiempo no es un ente, ni que podemos decir que hay tiempo de forma independiente de la existencia, ni que se pueda fragmentar el tiempo como lo que fue en pasado, lo que es en presente o lo que será en futuro o como la simple sucesión de *ahoras*, porque tiempo sólo se da como horizonte de la existencia del *ser-ahí*, es decir, en cuanto temporalidad, en cuanto fenómeno de la existencia y por lo tanto en finitud, dado que la existencia tiene ese carácter de ser para la muerte como su posibilidad más propia, en cualquier caso en las categorías finitas, que se determinan a partir de la propia temporalidad y que constituyen el poder ser entero del que hablábamos.

La existencia se entiende así como fenómeno unitario finito donde las realidades del nacimiento y de la muerte son la certeza fáctica y fenoménica y donde el cuidado se convierte en ese jalón existencial que acompaña la condición finita humana, su óptica temporalidad. Así, dado que el ser ahí existe en su condición finita, dado que la temporalidad es lo más propiamente existencial y dado que no se da fuera de lo existencial, entonces es claro que la temporalidad es fundamentalmente finita. Ser para la muerte como posibilidad más propia de ser-ahí es a la vez la constatación más fuerte de la temporalidad finita y por lo tanto de sentido de ser en el mundo y de significación existencial en la dinámica del cuidado de sí. El proyecto de cuidado propio del *ser-ahí*, asumiendo en sí el irle su propio ser, es un proyecto claramente finito, hacia la muerte y por ello mismo pre-ocupador, pero adquiere un carácter plenamente positivo ya que es sin duda el modo más propio de asumir la existencia en su carácter fenoménico y temporal, en su mostración y en su sentido, tal como ella es en su ahí temporal.

Ahora bien, si la existencia es lo más propio del ser ahí y tal carácter existente está indisolublemente marcado por la temporeidad de su despliegue fenoménico, será consecuencia de ello, y consecuencia muy importante para nuestros

propósitos, que la óptica aperturidad del *ser-ahí* para la comprensión del sentido del ser sólo se dé sobre la base de su temporeidad. Sólo se da comprensión, es decir sólo se da existencia, en temporeidad, en mostración fenoménico temporal. De esta manera *ser-en-el-mundo*, como modo de la apertura del *ser-ahí* en la comprensión del sentido de su ser y del ser en general, es sólo posible en temporeidad y sólo se comprende en su sentido auténtico en el horizonte de esta misma temporeidad. Es en su temporalidad como el *ser-ahí* es, como el *ser-ahí* es en el mundo, como el *ser-ahí* comprende, como el *ser-ahí* se ocupa de los entes, es en temporeidad como el *ser-ahí* comprende siempre el sentido del ser y como se dispone en apertura para tal sentido o para el encubrimiento y des-encubrimiento del mismo. Así, el sentido de ser del *ser-ahí* que se había propuesto la analítica existencial como vía de acceso al sentido del ser en general nos permite afirmar que el sentido de ser del *ser-ahí* es su temporeidad.

En fin, la temporeidad se constituye sin lugar a dudas en la condición de posibilidad de las estructuras fundamentales del *ser-ahí* y por lo tanto en la condición de posibilidad de su ser mismo. Temporeidad es la situación contingente del *ser-ahí* en la que se despliega la cotidianidad, el cuidado, la ocupación, la comprensión e interpretación, en suma, la aperturidad de su ser y también el óntico carácter existencial, factico y finito del *ser-ahí*.

## Comprensión ontológica de la historicidad

El sentido del ser ahí es su temporeidad como lo hemos afirmado categóricamente a partir de los planteamientos de Heidegger sobre todo en la segunda parte de *Ser y tiempo*. De tal afirmación surge entonces la pregunta por la historia y su relación con el *ser-ahí*, lo que nos lleva a plantear el problema de la relación entre temporeidad y acontecer histórico tal y como lo presenta el mismo Heidegger. Ya desde el parágrafo 6, Heidegger plantea el problema de la historia e incorpora un nuevo término que nos posibilita comprender su orientación al respecto:

“El carácter de la historicidad [Geschichtlichkeit] es previo a lo que llamamos historia [Geschichte] (el acontecer de la historia universal). La historicidad es la constitución de ser del “acontecer” del Dasein en cuanto tal, acontecer que es el único fundamento posible para eso que llamamos la “historia universal” y para la pertenencia histórica a la historia universal” (Heidegger, *Ser y tiempo*, 43).

La diferencia entre historia e historicidad está dada a partir de lo ya dicho en relación con la temporeidad. Temporeidad es el sentido de ser del *ser-ahí* y ello implica que no es posible hacer una fragmentación de lo que es el *ser-ahí* en su tiempo, la fragmentación y distinción usual entre pasado, presente y futuro, tomándolos como instancias separadas que no se co-pertenecen en sentido radical, y luego también la manera de asumir el tiempo como un ente

autónomo e independiente de lo que constituye la existencia del *ser-ahí*. Desde esta perspectiva se puede hablar por ejemplo de acontecimientos históricos, de hitos de la historia, de fechas y personajes históricos sin que ello tenga una unidad fundamental y una relación directa y plena con el acontecer del *ser-ahí*. Estos elementos mencionados son los que constituyen la historia, que se ha comprendido como un saber erudito a partir de la pretensión de entificar y estatizar el tiempo para poner el pasado y lo histórico, como un objeto de conocimiento distante, fragmentado y profundamente determinado a partir de intereses dados. La historia entonces en la perspectiva de Heidegger se constituye a partir de lo que resulta de la comprensión óntica y ontológica del *ser-ahí*, su temporeidad, y a partir de allí su historicidad.

“El análisis de la historicidad del Dasein intenta mostrar que este ente no es “tempóreo” porque “esté dentro de la historia“, sino que, por el contrario, sólo existe y puede existir históricamente porque es tempóreo en el fondo de su ser” (Heidegger, *Ser y tiempo*, 43).

La historicidad nos remite al pasado, pero esta vez no al pasado distante en cuanto lejano de mi ser y separado en el tiempo, sino como a un pasado existencial que determinada mi ser ahí.

“Lo característico de la interpretación inmediata de lo histórico es que considera esto como lo «pasado»: bien lo pasado «en sí», o lo que tiene su procedencia del pasado, o lo que se reconoce como pasado, e.e., lo tradicional. Pero esta fijación de lo histórico en lo pasado no resiste la prueba del análisis existencial porque implica una objetivación de la historicidad...” (Peñalver, *Del espíritu...* 219).

Pasado tiene que ver más bien con mi ser, en cada caso existente, lo que implica que soy lo que he sido, que mi ser actual y fáctico se encuentra determinado por mi ser ya sido, por lo que ha sido mi ser, por mis comprensiones y las interpretaciones que han tejido mi existir, la manera como he existido y cómo existo, que no se pueden independizar y fragmentar sino que constituyen un mismo movimiento de acontecer.

El *ser-ahí* es por lo tanto su pasado, en cuanto el sentido de su ser es la temporeidad y en cuanto el pasado no es simplemente una cadena de sucesos, el conjunto de acontecimientos que han ocurrido, que ya han pasado y que ya por su distancia de mí ser actual presente no me determinan ni me afectan, el pasado por el contrario es lo que soy; pasado adquiere por así decirlo una dimensión de presente, de actualidad y de vigencia única, porque existe una unidad en el acontecer del ser ahí entre el haber sido, entre el presente y el poder ser que configuran el ser entero del existir fáctico en temporeidad; adquiere también el pasado una dimensión de futuro en la medida en que lo que he sido, que es lo que soy, siempre y permanentemente se me está anticipando en mi poder ser;

para poder ser no me puedo desprender o desligar de mi pasado, sino que me proyecto desde lo que soy, que es lo que he sido.

La historicidad se comprende entonces como la constitución más propia de mi ser. Mi ser es mi historicidad, el sentido de mi ser es mi haber sido que me determina en mi ser presente y en mi poder ser. Sin embargo, es este un fenómeno que regularmente permanece oculto y encubierto seguramente por aquella comprensión vulgar del tiempo y por aquella limitada visión de historia, que como investigación intenta retrotraer los elementos de la tradición pero sin una comprensión ontológica de la constitutiva historicidad del ser ahí. Historicidad se constituye así en un ámbito profundamente significativo a la hora de la indagación por el sentido del ser.

El sentido del ser sólo se descubre como sentido del *ser-ahí* y en medio de las estructuras de su ser, por ello mismo el sentido de mi ser en cada caso, así como el sentido del ser en general tiene un carácter arraigado en temporeidad y por lo tanto en historicidad. Temporeidad e historicidad son el sentido de ser del *ser-ahí* y por consiguiente la indagación ontológica sólo puede encontrar piso firme, sólo puede encontrar sentido, en esas mismas categorías abiertas, lo cual, es claro, no implica una investigación de viejas tradiciones, de anquilosados acontecimientos o de interpretaciones antiguas asumidas como propias pero heredadas impropriamente, sino que implica una comprensión radical de que el sentido del ser propio se abre en mi existir fáctico, lo que requiere la comprensión ontológica de que el sentido de ser del *ser-ahí* es temporeidad e historicidad.

La existencia del *ser-ahí* ha tenido en el cuidado su rasgo más propio; tal cuidado, entendido como la ocupación del ser ahí en el propio ser, se da justamente en el horizonte de la temporeidad que es su real posibilidad. Con la temporeidad se ha ganado una comprensión mucho más unitaria del cuidado, ya que la existencia se ha comprendido en su poder ser entero, en su unidad. Adicional a ello, con esta comprensión de la temporeidad, es posible ver la dinámica de desenvolvimiento, movilidad y constancia propia del ser ahí y de su existir fáctico. Esta manera de despliegue fenoménico en el que se da el existir en toda su extensión Heidegger lo llama acontecer del ser ahí, de modo que el ser ahí es su acontecer en temporeidad e historicidad. El acontecer pone su énfasis en el ahí fáctico de ser, pero igualmente en la finitud del poder ser y en lo que deviene siendo o aconteciendo como determinación del poder ser. Sin embargo, Heidegger hace particular énfasis en el horizonte de futuro, es decir en el poder ser abierto del *ser-ahí*. El haber sido se convierte y se entiende radicalmente como posibilidad de ser. Lo pasado, lo que he sido como lo que soy adquiere su fuerza real en el poder ser, y me lanza y me proyecta hacia el fin. De esta forma el destino, no es lo accidental, sino que se constituye a partir de lo sido y de lo fáctico de mí ser ahí. De esta forma la historicidad es realmente la tempórea posibilidad de ser.

Con las consideraciones anteriores queda suficientemente caracterizada la historicidad propia y el carácter primariamente histórico del *ser-ahí*, lo cual quiere decir que es el *ser-ahí* el que es histórico y el que constituye la historia sobre la base de su historicidad; por lo tanto, una historia universal, una historia del mundo, una historia de la naturaleza queda necesariamente subordinada a esta fundamental historicidad del ser ahí. El ser ahí es ser en el mundo y en cuanto tal su historicidad incluye por supuesto su mundo que no es algo ajeno a él sino el rasgo constitutivo de su ser; por ello Heidegger afirma que “el acontecer de la historia es el acontecer del estar-en-el-mundo” (Heidegger, *Ser y tiempo*, 404) lo que le da un carácter de historicidad no propiamente al mundo sino a ser en el mundo, es decir, a mundo como rasgo de ser del *ser-ahí*.

La historicidad se consolida así en su acontecer en el modo de ser en el mundo del *ser-ahí*. Y añade Heidegger: “con la existencia del estar-en-el-mundo histórico, lo a la mano y lo que está-ahí se encuentran incorporados desde siempre a la historia del mundo” (Heidegger, *Ser y tiempo*, 404). De modo que los entes con los que tiene que ver el *ser-ahí* en su mundo quedan configurados por este carácter histórico del *ser-ahí* y por la temporización que opera el *ser-ahí* en su acontecer, que determina tiempos y estructura lapsos y periodos a partir de su temporalidad. Los entes, la naturaleza, el mundo, no son históricos en sí mismos, y una indagación sobre su historia es vacía y desconcertante ya que los entes se presentan como útiles para el *ser-ahí*, lo natural remite al *ser-ahí* y mundo no es sino un rasgo constitutivo de *ser-ahí*, y por lo tanto adquieren su connotación histórica solamente en cuanto significación, remisión y ocupación tempórea para el *ser-ahí*.

“No tiene sentido hablar de la historicidad de las cosas, porque éstas sólo son históricas como entes que acompañan existencialmente al *Dasein*. Del *Dasein* formaron parte las cosas según su historicidad, aunque determinada concepción del tiempo, derivada a partir de la comprensión del ser como substancia, las haya convertido simplemente en cosas históricas, interesantes eventualmente para esa ciencia e incluso para la vida cotidiana, pero independiente de ella” (Leyte, Heidegger, 150).

Lo histórico y la historicidad, que como se ha visto envuelven e implican a todo aquello a lo que remite la existencia del *ser-en-el-mundo*, no es un saber, no es primariamente una determinación teórica acerca de su presencia en el tiempo, ni es una especificación conceptual o evocativa sobre lo que ha sido una cosa dada en su pasado. Es claro que ese carácter histórico y esa historicidad corresponden a un ámbito existencial del *ser-ahí* que es la temporeidad, que no es una objetivación del tiempo, sino el sentido del ser existente, el sentido de comprensión que es claramente pre-teórico, pre-temático e incluso ante-predicativo.

Es, por lo tanto, un encubrimiento y una ocultación del ser del *ser-ahí* la común y regular manera de comprender la historia como un saber sobre objetos, sobre la naturaleza, sobre el mundo o sobre el hombre, sustrayendo o desconociendo del todo la dinámica tempórea e histórica como carácter óptico del *ser-ahí*. Lo histórico y la historicidad no tienen su fuerza en lo que está ahí presente tal vez ya hace muchos años, tal vez más antiguo que el conjunto de hombres del presente; lo histórico no adquiere ese carácter simplemente por estar o ser en el tiempo, lo histórico no tiene que ver fundamentalmente con ser como presencia. Lo histórico y la historicidad tienen que ver con el sentido del ser, con el acontecer existencial comprensor del *ser-ahí* como *ser-en-el-mundo*. La historicidad, así como la temporeidad, tienen que ver con comprensión existente y actuante del *ser-ahí*; así, lo que es, se moviliza en el acontecer del *ser-ahí*; algo, tal vez viejo y clásico o tal vez nuevo y reciente, que ofrece alguna significación o implicación para mí en cada caso, se moviliza como sentido de ser, y allí se ponen en juego temporeidad e historicidad, allí se despliega un acontecer y por lo tanto la existencia misma. Lo histórico es entonces la movilidad de las comprensiones y de las interpretaciones de lo que es, es decir, de lo que se abre como sentido en el existir fáctico.

En suma, la indagación por el sentido del ser muestra a claras luces que sólo fenomenológicamente, es decir en la mostración de lo que es en sí mismo, se da la apertura de tal sentido del ser. Fenomenológicamente el *ser-ahí* existe en apertura comprensora de tal sentido en la medida en la que para su ser es transparente su mismo ser. Ahora bien, tal comprensión fenomenológica de ser abre su propio sentido que es el fenómeno de la temporeidad entendido como sentido del *ser-ahí* en tanto cuidado. El *ser-ahí* es fundamentalmente temporalidad y en tal horizonte tiene una relación con su mismo existir que se da en términos de cuidado en el acontecer mismo existente condicionado en su posibilidad por la temporeidad. El *ser-ahí* existe en el tener que asumir en cada caso su propio ser y ello tiene que ver con su condición tempórea, pero también con su carácter histórico en cuanto que lo que ha sido se abre como posibilidad inmediata de ser, es decir, se abre como sentido propio en medio del acontecer dinámico y móvil de su existir comprensor de sentido de ser.



# SEGUNDA PARTE

---

## La apertura del ser y del hombre en Rahner

*Oyente de la palabra* es el proyecto de Rahner por encontrar los fundamentos para una filosofía de la religión. Tal proyecto, no obstante, termina siendo el desarrollo de una ontología con una clara intencionalidad: la búsqueda de las posibilidades de comprensión de la revelación. Filosofía de la religión, ontología y revelación entran entonces en diálogo en este proyecto. Junto a ello intervienen también la teología, ya que se trata de escudriñar las posibilidades ontológicas de una revelación de Dios; la metafísica, en cuanto se entiende por ésta el aspecto apriorístico de formulación de cualquier conocimiento posible; y finalmente la antropología, porque se trata de pensar al hombre en su referencia al ser y a una posible revelación y porque estos asuntos tienen en última instancia sentido en cuanto se refieren a la existencia del hombre mismo.

Para Rahner la pregunta orientadora de la filosofía de la religión y por lo tanto el propósito de la misma es la cuestión acerca de la posibilidad óntica de que el hombre, en su historia, acoja una posible revelación de Dios.

“Partimos del hombre que conoce naturalmente... -para llegar- a una analítica de la posibilidad de percibir la revelación de Dios, considerada como la posibilidad ontológica que constituye fundamentalmente al hombre en el pleno desarrollo de su ser” (Rahner, *Oyente...* 24-25).

Esto explica que el punto de partida sea una filosofía de la religión y una metafísica, en cuanto que de lo que se trata es de examinar las posibilidades y las condiciones de que el hombre oiga o perciba una posible revelación de Dios.

Queda indeterminada así la existencia del mismo Dios, la comunicación suya al hombre y las posibilidades de que el hombre capte tal comunicación; estas serán tareas de la filosofía de la religión. Solamente después de la realización de este empeño, tal filosofía de la religión podrá encontrarse en diálogo, o mejor, podrá ser la motivación y la justificación necesaria para el desarrollo de una teología, en cuanto esta última presupone ya, como dato cierto y como condición de posibilidad, el darse de la revelación de Dios y la acogida que el hombre hace de esa misma revelación.

No obstante, lo más importante es destacar que la pregunta de la filosofía de la religión deviene básicamente a partir de una ontología. En efecto, el propósito de Rahner es desentrañar la posibilidad ontológica de la revelación de Dios al hombre, con el fin de darle una base sólida al hecho mismo de la revelación. Se trata entonces de un análisis de la estructura óntica del ser humano, un análisis del ser del ser humano, para ver las reales posibilidades de que en tal constitución acontezca algo así como la revelación de Dios y en qué medida ello es un rasgo efectivamente constitutivo de su ser.

## Analítica metafísica del ser humano

Establecer los fundamentos de una filosofía de la religión implica no darla ya por hecha como disciplina, sino practicarla, hacer filosofía de la religión dejándonos guiar por una pregunta conductora. La pregunta, profundamente filosófica y no primariamente teológica, ha quedado ya formulada, consiste en saber si es posible concebir ontológicamente, como rasgo óptico del ser humano, una capacidad, inherente a su ser, de percibir una posible revelación de Dios en la marcha misma de su existencia, en medio de su constitución histórica y de su facticidad.

Así pues, la pregunta filosófica sobre la religión sólo puede partir de un asunto mucho más fundamental que se encuentra en su base y constituye su posibilidad. Se trata de una pregunta por el ser del ser humano. Se trata de indagar si en el ser del hombre se da una tendencia óptica para captar un mensaje posible de un Dios igualmente posible. La pregunta religiosa así formulada deviene en realidad pregunta ontológica y metafísica. Preguntamos por el ser de lo ente, preguntamos por el ser del hombre, preguntamos por el ser del existente que pregunta; se trata entonces de la auténtica, genuina y totalizadora pregunta de la metafísica, que pregunta por el ser. Así lo afirma Rahner: “formular una cuestión o pregunta metafísica equivale a formular la cuestión del ser” (Oyente... 49). No obstante, una auténtica pregunta metafísica incumbe esencialmente a aquel que pregunta, y así ocurre con la pregunta que inicialmente ha sido planteada desde la filosofía de la religión, pero que ahora se nos muestra como preguntar metafísico por el ser. Se pregunta por el ser del ser humano, se pregunta por el ser del que pregunta, se pregunta por el ser que existiendo pregunta, se pregunta por mí ser. De allí que Rahner considere necesario realizar una analítica metafísica del ser humano con el fin de verificar la posibilidad de que su ser sea receptor de una revelación divina. “Nuestra meta y objetivo es una analítica metafísica del ser humano. Ahora bien, metafísica es la pregunta por el ser del ente en cuanto tal” (Rahner, *Oyente...* 50). Con la claridad de que tal analítica es concomitantemente, una ontología general y una metafísica, desarrollada en forma sistemática, sobre algo que ya en el modo de ser y de existir, en la realidad práctica de la existencia, es una evidencia practicada y vivenciada, es decir, acontecer del ser.

En su pensar y en su obrar, en su existir mismo, el hombre se las ve con el ser; tiene en efecto una relación permanente con los entes, pero ello no satisface del todo su modo de existencia. En su trato con lo que es, el ser humano se pregunta por aquello que unifica, por aquello que da sentido, por aquello que constituye realidad, el hombre se detiene en el ser. Aún, si no pregunta y cuestiona, con lo cual desdeciría de su estado propio de existencia que consiste en preguntar, en cualquier caso, tiene un trato con el ser, que se le presenta como lo indiferente, como algo oscuro, vacío y sin importancia. En todas las formas posibles de existencia el hombre es un ser metafísico, el hombre hace metafísica

como cuestión ineludible, porque en el ejercicio mismo de su existencia el hombre está comprendiendo e interpretando ser. No obstante, es necesario plantear la pregunta para desvelar esa comprensión del ser que se desenvuelve en el existir mismo. Por consiguiente, afirma Rahner, “el punto de partida de la metafísica es la pregunta acerca de lo que es el ser del ente” (Rahner, *Oyente...* 51).

El punto de partida es la pregunta. ¿Por qué? Porque,

“El hombre pregunta. He aquí algo último e irreductible. La interrogación es en la existencia humana aquel factum, que se resiste en absoluto a ser sustituido por otro... Así, la pregunta es por de pronto el único «tener que...», la única necesidad, lo único incuestionable a lo que el hombre interrogante se ve atado... El hombre pregunta necesariamente” (Rahner, *Espíritu en el mundo*, 73).

Para la existencia del ser humano es fundamental la pregunta ya que ésta le abre el sentido, le posibilita la comprensión y la interpretación, le garantiza una relación más profunda con su ser, con el ser de los entes, con su mundo. El hombre existe preguntado, existe en la forma del preguntar.

La pregunta fundamental que le surge al hombre es la pregunta por el ser. En la forma de interrogación el sentido del ser se abre para el hombre, a la vez que el hombre se dispone en aperturidad para la captación del ser. Cualquier otra pregunta puede no ser planteada en la existencia humana, pero ésta no la puede evadir ni ignorar, porque es la pregunta que le incumbe ónticamente, es la pregunta por el ser, pero radicalmente también la pregunta por su propio ser; por ello Rahner afirma categóricamente que “el hombre existe como la «pregunta por el ser»” (Rahner, *Espíritu en el mundo*, 74) hay una necesidad de preguntar por el ser y consecuentemente una tarea en la misma dirección, porque el hombre es en el ser, pero adicional a ello es el ser que se pregunta, se cuestiona y comprende ser.

De allí que el punto de donde arranca la respuesta por el sentido del ser, en cuanto totalidad y conjunto de ser, es el mismo preguntar, más aún, desde el mismo que interroga y pregunta, en cuanto que el hombre que pregunta se encuentra en incumbencia, contenido e implantado en la pregunta misma, porque él es el que pregunta, porque pregunta por el ser, pero sobre todo porque él es; es decir que la pregunta rebota, por decirlo así, sobre sí mismo, sobre su propio ser; la pregunta por el ser repercute no de modo accidental en el hombre, sino ónticamente, la pregunta se refiere a su propio ser. En consecuencia, esta declaración de Rahner:

“el hombre interrogante es el punto de partida, y este hombre como tal está ya implantado en el «ser en conjunto». Este punto de partida de la metafísica es al mismo tiempo su frontera. Porque este punto de partida es una pregunta, y ninguna respuesta puede traspasar el horizonte que la pregunta de antemano, ha distendido” (*Espíritu en el mundo*, 77).

La respuesta por el sentido del ser claramente no hay que buscarla en algo más allá del hombre mismo, la respuesta se encuentra en el ser del ser humano, en su constitución, en su existencia. Es ésta una metafísica antropológica, es una metafísica que reconoce sus límites y que respeta sus fronteras, es una metafísica honesta en cuanto no especula ni realiza saltos artificiosos, sino que se restringe a lo que es más evidente y más propio, al mismo ser que pregunta por el ser, en cuyo ser le incumbe el ser y, por lo tanto, en cuyo ser se halla el sentido del ser por el que se pregunta.

“Así pues, no es posible la abstención metafísica respecto a la respuesta acerca del ser, toda vez que la pregunta por el ser forma constante y necesariamente parte de la existencia del hombre, y por consiguiente el hombre pone constantemente y necesariamente en su existencia el «de dónde» de una respuesta, y con ello implícitamente también la respuesta a la pregunta por el ser” (Rahner, *Oyente...* 52).

Ahora bien, el hombre posee una inherente comprensión de ser. El horizonte metafísico que planteamos es una explicitación de un saber que acontece previamente en el ser humano. El ser humano vive en comprensión de ser. Todo pensamiento, toda articulación de lenguaje, toda acción, la existencia misma, lleva implícita ya una comprensión del ser en general. Por ello mismo, la comprensión metafísica y ontológica del ser no requiere ir a un más allá del hombre en la búsqueda del ser, sino que redundando en sí misma; comprender el sentido del ser es comprender la comprensión misma, que el hombre alcanza en el despliegue de su ser. Así, todo conocimiento, toda acción intelectual, toda acción, toda habla, el discurrir factico de la existencia lleva consigo necesaria e implícitamente una previa comprensión de ser.

Rahner llega así a la convicción según la cual la pregunta por el ser es a su vez la pregunta por el hombre y que el genuino preguntar del hombre es el preguntar por el ser; “una metafísica humana es siempre al mismo tiempo, necesariamente, una analítica del hombre. Las preguntas sobre el ser y sobre el hombre mismo que pregunta forman una unidad original y siempre entera” (Rahner, *Oyente...* 53).

## Conocimiento del ser en general

Pasa Rahner de consideraciones profundamente ontológicas a consideraciones epistemológicas que le van a permitir hacer el paso de una pura ontología a una filosofía de la religión como preparación para una teología siendo muy consecuente, a mi juicio, con la estructura que ha construido desde el plano ontológico; sin embargo, es probable que sea aquí dónde más provocaciones para la crítica genera Rahner en su pensamiento filosófico.

La tesis fundamental de la que parte Rahner reza de la siguiente manera: “La esencia del ser es conocer y ser conocido en su unidad primigenia; es, con otras palabras, estar consigo, es un estado de luminosidad” (*Oyente...* 56).

Es claro que Rahner concibe una diferencia entre ser y ente. Ente se entiende como algo que es, lo que está ahí de alguna manera. Junto con ello, ser se entiende como aquello indeterminado que hace que lo ente sea, que posibilita su mostración. Ahora bien, justamente la pregunta que ha surgido es la pregunta por el ser de los entes, es decir por el ser en general. Sin embargo, no se pregunta explícitamente qué es el ser, sino por el sentido del ser, no se pretende llegar a un concepto con valor veritativo, sino que se intenta interpretar, aclarar, significar, comprender ser.

Al formular la pregunta, al hacer predicados sobre los entes, en el mismo pensamiento y en el trato con lo ente, sale a relucir una previa comprensión del sentido de ser que posibilita todo lo anterior, sin embargo, se trata de una comprensión, de un saber y de un conocimiento no explícito y por el contrario necesitado de explicitación. Ahora bien, en el hecho de que exista tal saber previo sobre el ser, quedan en evidencia las posibilidades de cognoscibilidad del ser. Si el ser es esencialmente cognoscible, en su sentido, todo ente a su vez es cognoscible en su ser y, en consecuencia, un ente no cognoscible no posee ser, es inexistente. Se da entonces una identificación o una no distinción entre ser y conocer; lo que es, su ser, el ser, es en sí mismo cognoscible, es decir sujeto de sentido; de esta manera “la cognoscibilidad ha sido afirmada como nota o determinación ontológica en el ente mismo” afirma Rahner (*Oyente...* 57). El ser de lo ente, luego, el ser en general, es cognoscible, por ello *la esencia del ser es ser conocido*. Ahora bien, conocer se entiende como ser consigo, posesión de sí, tenencia óntica, ser en sí, por el mismo hecho enunciado, según el cual, es esencia del ser su cognoscibilidad, en primera instancia, no en relación con otro, sino en relación consigo mismo, con su propio ser, su auto-conocimiento, en el sentido expresado. Por ello se afirma que *la esencia del ser es conocer*, como diciendo que ónticamente ser implica conocimiento de sí, en el sentido de reflectividad consigo mismo.

Un ente es consigo; en ello radica su conocer y su constitución óntica más propia, es decir su ser. Un ente a su vez es cognoscible en su ser porque de lo contrario sería inexistente. El ser de lo ente es conocer y ser conocido. Una dificultad surge de inmediato en relación con el ente que pregunta por el ser, ya que si es un ente, conoce su ser, por lo tanto la pregunta por el ser carecería de total sentido, sin embargo, es preciso percatarse que la pregunta que se hace por el ser es la pregunta por el ser en general que no coincide con su ser; en su ser, en el ser del que pregunta, hay ya una comprensión y un conocimiento de ser por el mismo hecho de ser, pero no hay una identidad plena con el ser por el que pregunta, lo que se evidencia y a la vez justifica el ejercicio mismo del preguntar.

Como consecuencia de lo dicho Rahner introduce la tesis de la analogía del ser, según la cual existen grados de ser de los entes o en los entes, en la medida de la posesión de ser, del conocimiento de ser y de la transparencia de ser. Ningún ente se identifica con el ser, aunque todo ente posee ser, es cognoscible en su ser y es auto-transparente en su ser. Sin embargo, no todos los entes tienen un grado igual de auto-transparencia de ser, es decir, de auto-conocimiento o de ser consigo, de relacionalidad con su propio ser, lo que justifica que el hombre pregunte por ser. De esta manera el grado de ser consigo, el grado de conocimiento o comprensión del propio ser equivale al grado de posesión de ser. Lo que vendría a significar que los entes poseen ser en diferentes modalidades y que de esto depende el grado en que tienen capacidad para conocerse a sí mismos o para ser transparentes en su ser para sí. Con estas palabras lo expresa Rahner:

“El grado de «posesión de ser» se manifiesta en el grado en que el ente en cuestión puede retornar sobre sí mismo, en el grado en que le es posible la reflectividad sobre sí mismo, el ser luminoso para sí mismo y, en este sentido, tenerse a sí mismo ante sí” (*Oyente...* 65).

La posesión de ser es entonces analógica, lo cual quiere decir que entre los entes existen variables formas o medidas de posesión de ser. La analogía así no es en relación con el ser sino en relación con los entes y a su grado de tenencia de ser, lo que a su vez se determina por el grado en el que un ser tiene como rasgo óptico la comprensión, la transparencia o el conocimiento de su ser en su propio ser, lo cual ocurre de modo variable entre los entes.

Una aclaración es necesaria, para Rahner ser no es un ente, ni un supra ente, ni un ente distribuido entre los entes, ni una objetividad a la que esté referido todo ente. Ser es comprensión, transparencia y relación consigo para los entes, ser es, utilizando la redundancia, lo que posibilita ser, no en el sentido de lo que posibilita una presencia, sino lo que posibilita una auto-comprensión o una relación consigo de los entes.

En este punto Rahner hace una referencia directa e importante sobre lo que él considera que es Dios o sobre su concepción de Dios, o mejor aún sobre el puesto de Dios en este andamiaje ontológico y gnoseológico. Más aun, la analogía de la posesión de ser le permite llegar a lo que le resulta necesario para su filosofía de la religión y posteriormente para su teología. Al establecer diversos grados de posesión de ser para los entes, lo que se refleja en el hecho de su capacidad de auto-conocimiento y transparencia para sí mismos, Rahner establece la posibilidad, hasta el momento no la necesidad, de un ente en absoluta posesión de ser. Sus términos así lo expresan:

“Sólo en absoluta «posesión del ser» en identidad del ente con su ser –considerado como un estar en sí -, el ente que es el «puro ser», en el que se realiza sin más lo que se quiere expresar con el concepto de ser” (*Oyente...*).

Para Rahner entonces Dios no es el ser, o, a la inversa, el ser no es Dios; Dios claramente se entiende en este pasaje como un ente; un ente cuya característica óptica es la plena y absoluta posesión de ser, radical identidad de su ser con su propio ser, esencial ser en sí, puro ser. Dios sería el ser que se conoce absolutamente, lo que implica que tiene una relación con su ser de plena identidad, de total reflectividad, de completa transparencia para sí, un ente en plena claridad y apertura de sí, el sentido por antonomasia. Esto le permitirá a Rahner hablar posteriormente de la revelación de Dios al hombre y de la manifestación de sentido en tal revelación.

Por su parte, el hombre, aunque comprensor de ser, conocedor de su propio ser, con capacidad de conocerse a sí mismo y de interrogar por su propio ser, justo al preguntar por ser, deja en evidencia su finitud y la parcial comprensión de su ser. No obstante, en esta capacidad de preguntar y de comprender su ser radica su capacidad de ser un potencial oyente de sentido en una posible revelación de Dios. Es claro, sin embargo, que el hombre se encuentra en situación de plena apertura y de primacía, en cuanto su grado de posesión de ser le posibilita una amplia comprensión del sentido del ser; en ello justamente se da el sentido de su ser, en la tarea permanente de indagar sobre su ser existiendo, siendo cada vez más transparente para sí en su ser.

De esta manera Rahner ha elaborado una comprensión del ser que se cifra en el conocer; se trata de una reducción de la ontología a la gnoseología, o de una identidad o copertenencia de ambas; no obstante, no se trata de un conocimiento que implique una distinción entre sujeto cognoscente y objeto conocido, sino que justamente se intenta superar esta connotación, al entender por conocimiento el acto reflejo, la conciencia de sí, la comprensión en su ser, del ser. El conocimiento se entiende así, en un sentido específico de auto-conciencia, auto transparencia o capacidad de conocer su propio ser en la existencia. Ahora bien, lo importante que sale a relucir acá es que la comprensión del ser se aleja de entender por ser un principio metafísico que garantiza la presencia de lo ente, y se traslada, por el contrario, a un sentido mucho más existencial; así, no hay distinción entre ser y existir, entre ser y la dimensión histórico-temporal de lo ente, entre ser y ejercicio concreto de conocimiento, de comprensión e interpretación de ser, de existencia.

## **El hombre como apertura de ser en el mundo**

Es el hombre el que se pregunta por el sentido del ser, dado su rasgo óptico de capacidad de comprensión de su ser y de auto-transparencia en su ser. Por consiguiente, asevera Rahner, “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” (*Oyente... 73*).

El conocimiento del ser no es primariamente, y con ello matizo las afirmaciones del apartado anterior, un ejercicio epistemológico o gnoseológico, es decir no es fundamentalmente hacer teoría, hacer ciencia, establecer hipótesis, crear verdades dogmáticas acerca del ser o de los entes; no es ni siquiera la relación entre un sujeto tal como el hombre, y un objeto que pudiera ser el ser. El conocimiento del ser es óntico, es decir, conocer el ser, es el ejercicio mismo en el que consiste la existencia humana. En la medida en que el hombre pregunta, piensa, habla, obra, siente, se ocupa en algo, en la medida en que existe, conoce ser.

Tal conocimiento de ser se da como anticipación (*Vorgriff*) en la existencia humana, es decir como horizonte en el que se desarrollan las diversas dimensiones de lo humano; particularmente Rahner se detiene en la comprensión de esta anticipación en el ámbito del conocimiento que el hombre tiene de los objetos o de los entes, explicando lo que entiende por anticipación de la siguiente manera:

“Es una facultad –dada *a priori* con la esencia humana– de moverse dinámicamente el espíritu hacia el ámbito absoluto de todos los objetos posibles, con un movimiento en el que los objetos particulares son en cierto modo aprehendidos como momentos particulares de ese moverse hacia un fin.” (*Oyente...* 81)

Se trata sin lugar a dudas de un ámbito de apertura del hombre para la comprensión del sentido del ser como un horizonte absoluto y como una dimensión interior del ser humano que acompaña y posibilita todo el moverse comprensor de su existencia. Así, continua Rahner, “la «anticipación» es la apertura, en cierto modo «percibida» (*bewusst*), implícita y concomitantemente en el acto de conocer, del horizonte dentro del cual se conoce (*gewusst wird*) el objeto particular del conocimiento humano” (*Oyente...* 82). Con estas palabras explicativas queda claro que tal anticipación del sentido del ser ocurre categorialmente<sup>5</sup>, es decir, de modo expreso en el desarrollo mismo de la existencia, y que ocurre también de modo consciente justamente en la medida en la que el hombre tiene una comprensión de su propio ser.

Lo que se anticipa en toda experiencia humana es el ser; junto con ello se abren todas las posibilidades de la existencia humana en totalidad absoluta. Para Rahner es claro, no obstante, que el hombre es un ser finito y limitado; sin embargo, insiste a la vez en que esta experiencia de anticipación del ser se refiere a totalidad, a trascendencia, a lo absoluto. Para superar esta aporía Rahner afirma que la anticipación del ser es ilimitada e infinita porque abre el horizonte de la

<sup>5</sup> Con la expresión *categorial*, Rahner quiere indicar que la anticipación del sentido del ser y también la revelación, como más adelante lo veremos, constituye un hecho conocido por la experiencia concreta humana, lo que implica que se expresa través de la historia y en las condiciones de temporalidad propias de lo humano. Categorial implica los actos concretos humanos que se puede categorizar en instancias de pensamiento, lenguaje, volición, juicio, acción, decisión, etc.

totalidad absoluta y porque sobrepasa la finitud en lo concreto de la limitación humana.

Ahora bien, en la existencia humana está siempre presente un no, es decir, una experiencia de limitación y de finitud permanente; no obstante en el conocimiento humano o en general en la existencia humana se da también un sí que consiste en el hecho mismo de existir, con todo lo que ello implica en conocimiento, acción y pensamiento; sin embargo persiste la presencia del no, ante lo cual podría pensarse que esa experiencia de lo finito y del no, podría ser la experiencia trascendental de la nada en cuanto condición de posibilidad del sí humano, de su ejercicio mismo de existencia. En consecuencia, la anticipación como experiencia vendría a ser la experiencia de la nada que deja en evidencia la finitud y la negación para el ser humano esencialmente limitado. Rahner, sin embargo, se aleja de esta interpretación.

Consciente de la limitación humana y de lo finito de su existencia, pero a la vez consciente de esa experiencia trascendental de anticipación de lo infinito e ilimitado, Rahner agrega que la anticipación, que se constituye en condición de posibilidad de la existencia humana, es la infinitud del ser y no la nada. Así, la infinitud y lo ilimitado de forma trascendental se anticipa en la existencia humana dejando en evidencia a la vez la finitud y la limitación del hombre. La anticipación del ser como lo infinito devela la finitud humana y se constituye en la experiencia trascendental de la existencia humana en confluencia de lo ilimitado y limitado. Por consiguiente, aclara Rahner,

“La «anticipación» -que condiciona trascendentalmente la posibilidad de un objeto poseído en forma objetual, y por tanto la posibilidad de estar –ser- el hombre en sí mismo – es una «anticipación» del ser en sí ilimitado” (*Oyente...* 85). Tal anticipación de lo ilimitado es entonces lo previo, en cuanto condición de posibilidad del pensar, el actuar, el conocer, el sentir y el existir humano, como anticipación del ser absoluto e ilimitado. A su vez la anticipación muestra y deja al descubierto la finitud y limitación humana que se encuentra trascendentalmente con su no, que no es más que la revelación de ser como anticipación.

En este punto Rahner encuentra de nuevo una justificación para la afirmación de la existencia de Dios dentro de su construcción ontológica. Sostiene que la anticipación del ser, que es anticipación de lo ilimitado, tiene como meta para el hombre a Dios, que ha sido definido como el ente de absoluta posesión de ser. Dios, por tal definición, se encontraría en el ámbito de lo ilimitado e infinito y aunque no sea el ser, porque de ninguna manera el ser es un ente, y consecuentemente lo que se da en la anticipación no es Dios, al quedar en evidencia el no o el límite de la existencia humana en la anticipación, se evidencia también la posibilidad de la existencia de un ente en absoluta posesión de ser. Con esto Rahner cree estar dando el argumento de la existencia de Dios en términos de metafísica del conocimiento y en términos ontológicos. La formulación que hace de este argumento es la siguiente:

“La afirmación de la finitud real de un ente exige, como condición de la posibilidad de tal afirmación, la afirmación de la existencia de un *ens absolutum*, afirmación ya implícita en la «anticipación» del ser en general, gracias a la cual se conoce como tal la limitación del ente finito” (*Oyente...* 87).

La anticipación entendida como el sentido de amplitud, de ilimitación y de horizonte abierto que experimenta el hombre en su existencia, deja abierta, si no la representación de un ente tal como Dios, si la afirmación atemática de existencia de un ente en absoluta posesión de ser. Es la finitud humana que se abre a un sentido que lo desborda y lo rebasa lo que permite la acogida del sentido del ser como ámbito abierto de posibilidades de ser y como horizonte ilimitado, lo que permite afirmar de manera óntica y existencial el sentido de existencia de un ente puro ser.

El ser no es para Rahner un concepto universal en el que se agrupan todos los entes, o todo lo que tiene ser, o aquello que posibilita como concepto a priori todo conocimiento de los entes, sino que el ser se comprende únicamente existencial y ónticamente como el sentido de apertura y de comprensión de ser, de la existencia y de lo que es, y por lo tanto como el horizonte abierto hacia donde el hombre tiende, lo cual incluye su existencial apertura al ser de Dios.

El hombre, o mejor su existencia, se comprende también como apertura. La existencia del hombre es su apertura hacia el ser, su disposición característica para el sentido de lo que es y su apertura en finitud a lo ilimitado. “El hombre es la absoluta apertura al ser en general en permanente diferencia ontológica inacabada” (*Oyente...* 89). Esta apertura que le da a la existencia humana un carácter profundo de claridad y transparencia en relación con su ser es lo que Rahner llama la condición espiritual del hombre. Para Rahner el hombre es espíritu o es un ser espiritual, lo cual implica ese rasgo inherente de su ser que consiste en la apertura para el sentido del ser y apertura también, por ende, hacia Dios. Es claro que este carácter espiritual no es accesorio o secundario en la condición humana, sino que es su rasgo más propio, lo que caracteriza su ser existente que se define necesariamente como apertura de ser. Tal apertura de ser y del hombre es la puerta de entrada para establecer las posibilidades de concebir al hombre como un receptor de revelación en tanto ser finito, cognoscente y conocido, abierto a la luminosidad, transparencia y sentido del ser, constituyéndose así, esta apertura, en la condición sobre la que se realiza y se pone en movimiento la existencia humana.

Un aspecto final queda por enunciar en esta caracterización de la apertura del hombre al sentido del ser, y es el decisivo papel que juega el mundo para esta apertura. Rahner, en este sentido, hace la siguiente afirmación: “el hombre se encuentra ya siempre en el mundo, cuando se pone a meditar qué es y quién es... -y más adelante añade- el hombre está delante del «ser en conjunto», en

cuanto se encuentra en el mundo” (Rahner, *Espiritu en el mundo*, 77-78). La pregunta por el sentido del ser y la consecuente apertura a este mismo sentido se realizan desde la finitud humana, desde el mundo en el que habita y en el que existe. Mundo es entendido aquí como el ámbito en que el hombre se interroga y en el que tiene una relación con ser en su propio ser; este aspecto le sirve a Rahner para insistir en que la pregunta por el ser y la misma apertura no consiste en una huida humana de su más propia y categorial realidad, lo cual será posteriormente aplicado también a los intentos de reflexión y comprensión teológica de la existencia humana. Es en el mundo y en identidad de la existencia humana con este mundo en donde y desde donde el hombre encuentra posibilidades de apertura al ser y por lo tanto posibilidades de ser y de existir.

## Estado de ocultamiento del ser en Rahner

El propósito de Rahner en *Oyente de la palabra* es claro y ya ha sido expresado; consiste en mostrar las posibilidades de la revelación de Dios al hombre como aspecto estructural y necesario de la constitución esencial humana, no partiendo desde arriba, por decirlo en sentido figurado, es decir desde el ser de Dios que se revela, sino desde abajo, es decir desde el hombre y su existencia, desde su estructura óptica, examinando por tanto en él las posibilidades esenciales de ser oyente de una igualmente posible revelación de Dios; todo ello como tarea de una filosofía de la religión.

Para realizar esto Rahner ha tomado el camino heideggeriano que consiste en partir de una pregunta central en la línea de una ontología fundamental, la pregunta por el sentido del ser. Siguiendo a Heidegger considera también que para indagar por tal sentido se parte de un ente ejemplar que tiene el preguntar como modo de existencia y en cuyo ser le va su ser también como modo de existencia, se trata del *ser-ahí* en el caso de Heidegger y del hombre en el caso de Rahner.

Para los dos autores el hombre es concebido como apertura al sentido del ser, entendiendo que el hombre no es sólo una presencia ya dada y acabada, ya conceptualizada y definida, sino que el hombre es su existencia como posibilidad y como proyecto de sentido. Sin embargo, un matiz hace surgir la necesaria diferencia entre los dos pensadores, dadas por cierto sus pretensiones distintas. Para Rahner “el hombre es la infinitud de la absoluta apertura espiritual hacia el ser en general” (*Oyente...* 95); se afirma la finitud humana pero también su infinitud, la cual es entendida como la tendencia humana de apertura hacia el ser en general, es decir, su tendencia de comprender no sólo su ser, sino que en la comprensión de su ser comprende el ser en general, lo cual lo interpreta Rahner como característica de infinitud. Heidegger por el contrario permanecerá en la concepción finita del *ser-ahí*, sin por ello desmentir o imposibilitar la comprensión del sentido del ser que se logra en la comprensión del *ser-ahí* en su carácter fáctico y finito.

La infinitud humana radica para Rahner en la capacidad humana de comprensión, lo cual es importante para el sacerdote jesuita dado que esto le permite afirmar las posibilidades de la revelación. Si el hombre es un ser espiritual en cuanto está abierto absolutamente hacia el ser en general están dadas las posibilidades para que el hombre pueda captar una eventual revelación de una realidad trascendental entendida ésta, por lo pronto, como aquello que va más allá de lo humano, el ser en general, el puro ser, el conjunto de los entes.

Hay en el hombre según Rahner, una óptica apertura trascendental, lo cual no es más que la consideración ontológica según la cual el hombre puede comprender el sentido del ser en general, tras la inquietud, la pregunta, la búsqueda del sentido de su ser y tras la transparencia de su ser en su propio ser que lo lanza a la comprensión de cualquier ente, pero fundamentalmente del ser en general. Junto con ello, Rahner nos ha hablado de la esencial cognoscibilidad del ser al postular la identidad entre ser y conocer; tal cognoscibilidad consiste en que todo ente y por tanto el ser en general puede ser conocido y que en ello radica justamente su carácter de ser, de allí que la apertura trascendental del hombre consiste a su vez en que el hombre puede conocer todo aquello que sea, todo ente y el sentido del ser en general. Ahora bien, como lo hemos indicado en el primer capítulo, Dios es para Rahner un ente que se caracteriza por la absoluta posesión de su ser, el puro ser, en cuanto en tanto es absolutamente transparente para sí, cognoscibilidad plena de su ser. Siendo coherente con lo dicho en relación con la apertura trascendental humana, Dios entraría dentro de los entes que conoce el hombre por facultad propia.

No obstante, es bien sabido o que el hombre no conoce a Dios y por ello mismo lo puede negar como existente o si lo conoce, como lo afirma la teología, lo hace parcialmente y más por iniciativa divina que por facultad humana. De esta manera quedaría en entredicho o la apertura trascendental humana o la existencia de Dios, el hecho de su ser y por lo tanto su cognoscibilidad. Ahora, si efectivamente Dios es cognoscible por facultad humana, tal Dios sería conocido no por revelación, es decir por libre decisión de ese mismo Dios de darse a conocer al hombre sino porque cae dentro del horizonte de aquello que el hombre puede conocer, es decir de lo que es, y con ello Rahner no habría conseguido su propósito de una comprensión de la revelación de Dios desde la constitución óptica humana.

A estas dificultades se enfrenta Rahner. Dado el carácter de apertura del sentido del ser para el hombre y, en el caso de Rahner, de absoluta apertura del hombre en relación con el ser en abierta cognoscibilidad, ser está siempre manifiesto para el hombre en su inmanencia, lo que incluye que pueda captar a aquel ente que ha sido considerado como puro ser o como ente supremo, el cual se encontraría desde esta perspectiva siempre manifiesto al hombre. Dios así no se revelaría al hombre, sino que siempre estaría manifiesto en su carácter de ser. Sin embargo, la revelación de Dios, desde el enfoque cristiano, no se entiende

como la capacidad de comprensión natural humana de un ente supremo sino como la autocomunicación de Dios, su libre manifestación al hombre, su soberana revelación. Por tanto, es necesario explicar según Rahner cómo, conservándose la trascendencia humana en relación con el ser en general e igualmente la apertura del ser en su cognoscibilidad, se da la revelación, de modo que ésta conserve su independencia y su liberalidad en relación con lo humano. Para tal explicación el teólogo recurre, sin hacer alusión explícita a ello, a la ontología general, que a nuestro juicio es una interpretación de la postura heideggeriana, y en concreto, se remite al carácter de ocultamiento del ser tan propio del discurrir del filósofo alemán.

Ya se había anotado cuando se hablaba de la finitud humana que tal finitud sale a relucir como necesaria consecuencia de la analogía de la posesión del ser que implica que el hombre se pregunta por el ser, dado que su grado de posesión de ser no es pleno y absoluto y por ello se presenta como ser finito; no obstante ello se complementa con el hecho de la apertura trascendental en la que se cifran las posibilidades de lo infinito para el hombre en tanto éste se encuentra en la posibilidad de la amplitud del conocimiento absoluto de ser. De esto se concluye que el hombre es finito, ello debe afirmarse radicalmente; sin embargo, desde su finitud, se abre para él una amplitud de sentido infinita en cuanto a la comprensión de ser, lo cual incluye la comprensión del sentido del ser en general y la posibilidad de conocimiento de la infinitud de Dios. No obstante, esta posibilidad y esta amplitud no afirman que de hecho el hombre conozca la infinitud de Dios o el sentido del ser, afirma más bien justamente la posibilidad de un conocimiento en tal dirección.

La finitud humana nos lleva a afirmar la limitación del conocimiento humano y a su vez lo oculto del sentido del ser y del ser infinito. Rahner rechaza por tanto tres tesis y busca una interpretación filosófica que le ayude a superarlas y a explicar su comprensión de la revelación. Primero rechaza la tesis según la cual el hombre no puede conocer a Dios o que no es posible captar una revelación de Dios, sea porque se afirme que Dios no existe o sea porque se afirme que el hombre no tiene acceso a tal realidad y no puede afirmar positivamente tal hecho. Segundo, se opone también a la tesis, totalmente contraria a la primera, que se le presenta como un obstáculo en la ontología general que ha presentado hasta el momento, y que consiste en afirmar que el hombre puede conocer el ser de Dios mediante facultad exclusivamente humana dado el carácter infinito de posibilidades de conocimiento del ser tal como se ha enunciado, lo cual negaría la posibilidad de la revelación de Dios. Tercero, se niega a aceptar una revelación de Dios, por iniciativa de éste, pero que exceda totalmente la naturaleza finita humana y se ponga en un ámbito puramente trascendental y abstracto, que requiera algo así como una huida del hombre de su propia categorialidad y de las vías mismas de conocimiento y de percepción de sentido humanas. Afirma sin embargo como lo hemos dicho, primero, que el espíritu humano se caracteriza por una absoluta

amplitud e ilimitada trascendencia que se manifiesta como anticipación del ser en el existir humano, y segundo, que esto ocurre para el hombre finito siendo y existiendo en sí mismo, en su facticidad y categorialidad.

Es nuestra interpretación de Rahner, que dada la aporía con la que se encuentra y ante las dificultades que debe superar, recurra a la filosofía de Heidegger para hallar una salida coherente y un sentido profundo para comprender las posibilidades de la revelación de Dios afirmando que éste es un ser velado y oculto ante la finitud del hombre. Así, el teólogo de Friburgo parece reinterpretar la tesis heideggeriana del estado de ocultamiento del ser, tan propias de lo que se ha solido llamar el segundo Heidegger, aunque también presentes en *Ser y tiempo*. Rahner afirma contundentemente la finitud humana, la cual se muestra de manera más radical en su capacidad de conocimiento, es decir en la auto-transparencia de su ser para sí. La pregunta que se plantea el hombre en relación con el ser en general hace ver que el ser no es del todo conocido por el hombre y que por consiguiente es necesario afirmar la finitud humana. No obstante, a su vez, el sacerdote jesuita afirma también la amplitud absoluta de posibilidad de conocimiento del hombre, es decir, afirma que el hombre puede trascender en su conocimiento, por lo tanto, en su ser, conociendo aquello que lo desborda y lo sobrepasa.

Ahora bien, Dios es para Rahner el ser en absoluta posesión de su ser, lo cual lo hace distinto del hombre y lo ubica en un grado mayor dentro de la diferenciación ontológica que ha establecido como analogía del ser. Dios puede ser conocido por el hombre ya que entra dentro de los entes que desde la amplitud de posibilidades del conocimiento humano pueden ser, en efecto, conocidos; sin embargo, de hecho, el hombre no conoce a Dios sino que éste permanece desconocido, dado que si lo conociera ya de hecho, las posibilidades de revelación libre de este Dios quedarían totalmente cerradas y anuladas.

Al cuestionarse el hombre sobre el ser salen a relucir aspectos determinantes de su propio ser. En primera instancia queda al descubierto su esencial finitud. Segundo, tal finitud se manifiesta en que el hombre no conoce de hecho la amplitud de lo que es, aunque su característica particular de ser sea justamente el conocimiento en amplitud del ser. Tercero, se muestra la amplitud absoluta y trascendental del conocimiento humano dado que el hombre pregunta no sólo por un ente, ni por su propio ser, sino por el ser en general. Cuarto, al preguntar por el ser en su totalidad está dada ya la anticipación en la que el hombre se halla en relación con el ser en general, ya que, aunque no lo conoce, se le anticipa y se abren las posibilidades para su conocimiento en el planteamiento mismo del preguntar. Quinto, al cuestionarse por el ser en general el hombre se encuentra en la experiencia del límite en la que no tiene un conocimiento inmediato del ser y su sentido en totalidad, dado el hecho mismo del interrogante, pero en la que a la vez se afirman sus posibilidades de luminosidad absoluta de ser, por el hecho de preguntar por la totalidad de lo que es. Así, el sentido del ser en general

es la más radical de las posibilidades de conocimiento humano y se encuentra profundamente arraigada como incumbencia óptica de su existencia. Rahner así lo afirma, “la preguntabilidad del ser debe afirmarse expresamente porque está ya afirmada implícitamente en la pregunta que se produce necesariamente en la existencia del hombre” (*Oyente...* 111).

El hombre existe, por tanto, interrogativamente; la pregunta forma parte constitutiva de su ser. En su ocupación fáctica, en la ejecución de su existencia, el hombre habita como pregunta. Ahora bien, dado que el hombre tiene un trato y una relación permanente con el ser, en el hecho mismo de su ser y sobre todo en la capacidad comprensora de su ser, la pregunta que más de inmediato le surge en su obrar y en su juzgar, pero sobre todo la pregunta más imperiosa que encuentra en su existir, es justamente aquella que se refiere al ser y a su sentido. Es de notar, además, que ya de hecho en la relación comprensora que el hombre tiene con los entes y con su propio ser, se da una anticipación del sentido del ser, aunque sea, por supuesto, aún de modo indeterminado. Todo el sentido de la existencia humana radica entonces en la íntima relación que tiene con el ser al modo de pregunta y de cuestionabilidad, lo que a la vez deja al descubierto, como Rahner lo afirma categóricamente, que el hombre existe en la apertura y luminosidad del ser; “La apertura al hombre del ser en general tiene lugar en la asunción –ineludible en último análisis– de la existencia humana por él mismo” (Rahner, *Oyente...* 112).

La pregunta forma entonces parte de los caracteres ópticos de la existencia humana. Tal pregunta, como lo hemos aclarado, implica que no todo el sentido esté ya dado comprensivamente para el hombre, aunque se encuentre en radical apertura de comprensión de sentido. El hombre no es un ser infinito en su ser, dado que su comprensión implica la experiencia del límite dada en su pregunta trascendental. De allí que Rahner sostenga que “la existencia humana, que de esta manera viene a situarse en el punto céntrico de la comprensión de una última necesidad, es sólo fáctica, es contingencia” (*Oyente...*). El hombre vive en el límite de la pregunta por el ser y este límite evidencia su finitud, además de la no-disponibilidad plena del ser para el hombre. A su vez, el reconocimiento de la finitud mediante el modo interrogativo del ser abre las posibilidades de la comprensión de la infinitud del ser.

El hombre mediante la pregunta por el ser, en la pregunta misma por su existencia, se afirma a sí mismo, afirma su ser, afirma su ser existente, afirma su existencia como pregunta, afirma su constitutiva capacidad comprensora, afirma su finitud y su contingencia y afirma también lo que se pone fuera del límite de su contingencia, es decir, la infinitud abierta como amplitud de comprensión de ser. Ello, es claro, no ocurre de modo teórico o racional, sino fundamentalmente de modo actuante, existente y fáctico en el mismo desenvolvimiento de la existencia en el obrar, pensar, conocer y juzgar humanos, entre otros aspectos que configuran su existir. El hombre entonces es consigo, su modo de existencia es

ser en sí mismo, lo que implica una auto-afirmación de su ser en su ser, lo cual lo llama Rahner *ponerse*, entendiendo por ello la aceptación de su propio ser, la comprensión de su ser a través de la cual pregunta el hombre por el ser en general.

En la pregunta por el ser se afirma el hombre a sí mismo como necesariamente contingente. Se afirma lo que resulta incondicional, necesario y absoluto para el hombre, su contingente existencia, su existencia finita. En palabras de Rahner: “dado que la afirmación del hecho contingente es ineludiblemente necesaria, en la contingencia misma se descubre algo absoluto: la ineludibilidad con que el hecho contingente reclama de por sí su afirmación” (*Oyente...* 113). El planteamiento de la pregunta por el ser, que deja al descubierto la finitud humana, presupone una necesaria afirmación de sí mismo y de la contingencia humana que se realiza en el ámbito de la voluntad. No es posible para el hombre negar la existencia, lo absolutamente necesario para el ser existente comprensor es su afirmación, el hombre se relaciona con su propia existencia y con su contingencia de modo absoluto, lo cual implica una afirmación voluntaria absoluta que Rahner denomina posición *absoluta*; luego la posición absoluta es lo más propio de la contingente y finita existencia humana.

Esta posición absoluta de la contingencia de la existencia es según Rahner un acto de voluntad. La existencia humana es contingente y finita, pero responde, por decirlo así, a un principio absoluto y necesario que sale a relucir en su misma existencia y que se atribuye a una posición voluntaria, es decir, a una afirmación de la contingencia de la existencia humana como acción volitiva. Lo que se está tratando de sostener aquí es que la existencia humana es fruto de una afirmación voluntaria que pone algo finito como necesario. Claro está, y en este punto se encuentra el salto trascendental más fuerte de Rahner a la vez que su más propio pensamiento para la explicación de la revelación, la afirmación voluntaria de algo absoluto no puede provenir de una voluntad finita y contingente puesto que ello sería necesariamente contradictorio. La existencia humana sería así fruto de una afirmación voluntaria de una voluntad ajena, que sería una voluntad absoluta que se pone como finita y contingente en la existencia humana.

Así planteado, la existencia humana es una necesaria afirmación de una voluntad ajena que pone lo contingente como absoluto, en el sentido en que ineludiblemente debe afirmarse la existencia, “y así no puede ser concebido –lo afirmado– sino como la ulterior realización de una libre posición de lo no necesario como absoluto” agrega Rahner (*Oyente...* 114). La existencia humana debe afirmarse necesariamente como contingente tal como se ha deducido de la imprescindible cuestionabilidad de la existencia humana en relación con el sentido del ser y por tanto en relación con lo absoluto. Se ha planteado así, que, en la existencia humana, a pesar de su finitud, algo debe afirmarse como absoluto y es justamente el mismo carácter de la existencia humana como contingente. Afirmar la existencia humana en estos términos implica entonces una posición voluntaria frente a la existencia, la cual debe ser absoluta con el fin de

sostener la necesaria afirmación de la existencia. Luego, tal posición voluntaria corresponde a una voluntad distinta de la humana en cuanto esta última es finita. Entonces bien, la existencia humana resulta ser la realización de una voluntad que, de modo libre y por tanto no necesario, pone una existencia contingente de modo absoluto. Una voluntad libre pone la existencia humana contingente como afirmación absoluta.

La tesis de Rahner reza entonces de la siguiente manera:

“la necesaria posición voluntaria de algo contingente, como ocurre en la actividad afirmante de la existencia humana para consigo misma, sólo se puede concebir si ella misma, en cuanto puesta, se afirma mediante una posición voluntaria libre” (*Oyente...* 115).

El hombre afirma necesariamente su existencia y lo hace contingentemente en el múltiple despliegue de su existir fáctico, no obstante, tal afirmación existencial se sostiene y brota tras una posición voluntaria de un ser soberano que tras una acción libre y no necesaria pone una existencia contingente. Se juega aquí con lo necesario y no necesario de la existencia humana.

Resulta necesaria la afirmación de la existencia humana en cuanto el hombre existe en el modo de comprensión de su ser y del ser en general, lo que implica que su existencia necesariamente debe ser afirmada para sí mismo como auto-comprensión de su ser. Resulta necesario a su vez que tal afirmación brote de una voluntad ajena cuya constitución implique la luminosidad plena en relación con el ser, es decir, cuyo conocimiento de sí, y por lo tanto del ser, sea absoluto, dado que sólo de un ser con estas características podría brotar la afirmación de una existencia cuyo ser consiste en una apertura comprensora al ser en su propio ser, aunque de modo contingente. La posición de la existencia humana es así necesaria en cuanto a la contingencia de la misma existencia que implica una voluntad libre y plena en su luminosidad en relación con el ser, pero a su vez resulta no-necesaria, esta vez desde la perspectiva de la voluntad libre, cuyo ser no implica necesariamente la existencia humana para la afirmación de su ser, sino que a partir de una decisión libre pone la existencia humana contingentemente como existencia que implica necesariamente la afirmación de su existencia en sí.

Rahner afirma que este ser absoluto de voluntad libre, de plena posesión de ser, de luminosidad colmada de ser y del cual brota la existencia humana tras una posición no necesaria, es Dios, el ente que se ha entendido como aquel que se caracteriza como el puro ser. Ahora bien, lo que se entiende por posición es ahora lo que puede llamarse también, tal vez con mayor precisión, pero alejándose del horizonte propiamente filosófico, creación. Dios, así es el creador del hombre, entendiendo esta creación como la posición libre de Dios que genera la estructura de la existencia humana.

Esto implica que el hombre tiene una relación necesaria con Dios, puesto que Dios haría parte de la constitución óptica del ser del hombre. En efecto, y como lo habíamos ya afirmado en el capítulo primero, Dios se relaciona con el hombre para Rahner, como anticipación, es decir como un concebir previo en el sentido de condición trascendental de posibilidad de la existencia humana, de modo que la posición de la que hemos hablado es un movimiento permanente y continuo que ocurre dinámicamente en la totalidad de la ejecución de la existencia del hombre.

Lo que se anticipa para el ser del hombre es el ser en general, lo cual quiere decir que el hombre tiene una pre-comprensión de ser manifiesta en la preguntabilidad propia del modo de ser del hombre. Ahora bien, en el horizonte de tal anticipación el ser puro o absoluto se constituye en la instancia última de tal anticipación. Es decir, que en el horizonte de apertura del hombre y de luminosidad del ser, el ser de Dios está dado para el conocimiento humano en primera instancia en cuanto anticipación y en cuanto posibilidad de la existencia misma, pero luego también en cuanto de manera libre este ser, de absoluta posesión de ser, se da a conocer en medio de la finitud y en las categorías contingentes de la existencia del hombre. Dios es desconocido para el hombre a pesar de que sostiene su existencia y de que es la fuente de donde brota su ser. Este desconocimiento es, al decir de Rahner, un desconocimiento libre puesto que Dios es un ser absolutamente libre y tal libertad implica que de una decisión suya dependa el conocimiento que el hombre tenga de él. No obstante, no se trata de un desconocimiento absoluto, puesto que como lo hemos indicado el hombre tiene una percepción indeterminada de Dios a través de la anticipación del ser que es propia de su existencia.

Es en este punto en donde Rahner encuentra el sentido de la revelación de Dios al hombre. Dios se revela al hombre, es decir, se da a conocer por iniciativa suya de manera libre. Dios, como absoluta posesión de ser, y, por lo tanto, como realidad trascendente al hombre, en su pura libertad toma la decisión no necesaria de darse a conocer al hombre, para quien, en principio, Dios es un desconocido. Pero desde la otra perspectiva, que en particular es de especial interés para Rahner, el hombre en su modo de existir auto-comprensor, y por lo mismo, abierto a lo que lo trasciende, se sitúa ante Dios con la posibilidad de ser receptor de una posible revelación o decisión voluntaria de parte de Dios para darse a conocer.

Es necesario apuntar, y en esto insistiremos en nuestro tercer capítulo, que esta revelación de Dios se da históricamente, es decir, que se da en la finitud y en la categorialidad humana, en las categorías de la existencia humana y no en un horizonte abstracto, incomprensible o por fuera de los parámetros propiamente humanos. La revelación ocurre para Rahner existencialmente, en el desenvolvimiento más propio de la facticidad del hombre. La primera evidencia de esta

revelación es la existencia humana misma, ya que ésta es fruto de la posición libre de Dios, la cual se entiende como primera instancia de la revelación; luego están dadas todas las posibilidades de que en la apertura del hombre hacia el sentido del ser se puedan captar las nuevas iniciativas de Dios en cuanto a revelación hacia el hombre. Se encuentra entonces el campo abierto para la acción reveladora de Dios y la apertura de parte del hombre para la captación categorial de la acción libre de Dios de darse a conocer a su creatura.

“Así pues, por cuanto el hombre en su trascendencia absoluta y no definitivamente colmada se halla precisamente ante el Dios libre, en su primera pregunta por el ser, como nota distintiva de su estructura óptica, se encuentra frente a la posibilidad de una libre acción de Dios con él, y por tanto frente al Dios de una posible revelación material” (Rahner, *Oyente...* 118).

La estructura óptica de la existencia humana que implica necesariamente la incumbencia óptica del ser, que sale a relucir mediante la pregunta y cuestionabilidad que acompaña la existencia humana por el sentido del ser, garantiza la apertura del hombre en un ámbito de trascendencia absoluta en cuanto a las posibilidades de conocimiento, pero sin embargo, no efectivamente realizada, dado que permanece oculto para el sentido del hombre aquello que justifica su pregunta por el ser; de allí que dentro de ese horizonte, el ente de absoluta posesión de ser aparezca dentro de las posibilidades de conocimiento humano, lo que permite entender desde una perspectiva, las posibilidades de la revelación de Dios. Por el otro lado, aquello absoluto hacia lo que está abierto ópticamente el hombre implica una posición voluntaria de la misma existencia del hombre por parte de un ser absoluto, lo cual abre a su vez las posibilidades de que este mismo ser se revele al ser humano posteriormente a su posición, como fruto de una decisión libre de su voluntad, lo que justifica igualmente las posibilidades de revelación de Dios dentro de la estructura categorial propiamente humana.

Es necesario entonces admitir que el hombre es un ser trascendente, entendiéndolo por ello que ópticamente se halla en una esencial apertura al sentido del ser, lo cual sobrepasa los límites de su pura finitud, puesto que se pregunta por lo que unifica y junta, por lo que sostiene y fundamenta incluso su propio ser; se sitúa y se relaciona así existencialmente con el ser. Esta tendencia trascendental, que afirma a su vez la contingencia humana, reclama concomitantemente la afirmación de lo absoluto y así la afirmación de un ser absolutamente luminoso en sí que es Dios. Ahora bien, lo que se deduce primordialmente de esto es que para el hombre están dadas las posibilidades y está abierto un horizonte amplio de conocimiento de la libre acción de Dios, es decir de su revelación voluntaria. Esta libre autocomunicación de Dios al hombre permanece oculta para él, pero a su vez sale a relucir, se manifiesta y se desoculta en el movimiento revelador del mismo Dios. Dios pertenece para el hombre al ámbito del misterio, de lo

inescrutable, de lo oculto y sublime. No obstante, las posibilidades están dadas para que el hombre sea oyente de la palabra de Dios y receptor de su manifestación que se da mediante el hablar o el callar de Dios, mediante su palabra o mediante su silencio, mediante su presencia o ausencia. El hombre es siempre y esencialmente un oyente del silencio o del habla de Dios. El hombre es así un ser en apertura originaria hacia una revelación manifiesta u oculta de Dios, más allá de la pura posición de su ser como existente.

Revelación de Dios implica consiguientemente tanto manifestación como ocultamiento dado que Dios es un ser desconocido y en apertura de cognoscibilidad, es un ser oculto y manifiesto, es palabra y silencio. Su ocultación y su silencio implican ya de hecho revelación, es decir decisión libre de expresión de su voluntad en relación con el hombre, lo cual incluye esencialmente su no disponibilidad, su incalculabilidad y su misterio a la vez que su mostración, su descubrimiento y su acción manifiesta en relación con el hombre. Dios en su absoluta libertad se abre, se manifiesta y se hace notorio para el hombre a la vez que se cierra, se reserva y se oculta, todo lo cual hace parte de su apertura revelante que acompaña siempre la contingente existencia humana.

“Así, el ser absoluto de Dios, pese a su apertura —y en esta apertura— para la trascendencia del espíritu finito, aparece como el ser que puede mantenerse hermético, que se manifiesta libremente o bien se silencia, como el Dios de una posible revelación por medio de la palabra, por ser el Dios de una necesaria revelación por la palabra o bien por el silencio” (Rahner, *Oyente...* 123-124).

Ahora bien, la captación por parte del hombre de la posible revelación de Dios implica también voluntad y libertad. Una analítica de la existencia humana como la que adelanta Rahner ha dejado en evidencia que el hombre, desde la estructura fundamental de su existencia se halla ante el sentido del ser en general y ante la apertura reveladora libre del ser absoluto de Dios en particular, todo ello en virtud de su espíritu finito que pregunta por el sentido del ser en su propio ser.

Junto con ello se ha afirmado también que el planteamiento de la pregunta por el ser hace que el hombre se vea ante la necesidad óntica y fáctica a la vez, de afirmación de su propia existencia, es decir de asentimiento voluntario de su existir en categorías contingentes. En efecto, es el hombre que siendo luminoso para sí mismo tiene una relación comprensora de su propio ser, lo que conlleva a su vez la afirmación voluntaria de su propio ser, existiendo comprensivamente en relación con su ser. Pesa contra ello que hemos afirmado en repetidas ocasiones que la afirmación de la existencia humana es no sólo necesaria, sino que se constituye en aquello absoluto de la misma existencia, es absoluta la afirmación necesaria de la contingente existencia humana. De allí que Rahner explique que la autoafirmación de la existencia es necesaria como hecho efectivo, pero

que su modo de realización ocurre sólo auto-comprensivamente y por lo tanto como fruto de su más propia libertad. Esta postulación de la libertad humana tiene por supuesto fuertes consecuencias, sobre todo implica que el hombre puede asumir la actitud voluntaria de rechazar y cerrarse y no prestar atención a la revelación de Dios que acontece en su existencia, así como puede cerrarse también a la comprensión y al sentido del ser que constituyen su modo más propio de existencia; a pesar de ello y dentro de estas condiciones, el hombre afirma implícitamente su existencia y el sentido del ser y de lo absoluto aunque sea de modo impropio e indeterminado.

Rahner se aleja así de una consideración puramente metafísica, neutral y objetiva de la afirmación de la existencia humana, del conocimiento de Dios y de la captación del sentido del ser, que constituyen un solo momento de la existencia humana misma en su más propia facticidad. Se afirma así la radical importancia de la decisión humana, de la opción en libertad y de las múltiples posibilidades de comprensión y de realización existencial que se encuentran posibilitadas para el hombre fuera de determinaciones absolutas, univocas o universales. Por ello afirma Rahner, lo que pudiera parecer muy paradójico, que “el conocimiento de Dios, si se lo considera como un acaecimiento real en el hombre real, es intrínsecamente un problema moral o, mejor dicho (puesto que se trata de una decisión con respecto a Dios) un problema religioso” (*Oyente...* 140). El hombre tiene ante sí la posibilidad de interpretación de su existencia en sentido religioso, acogiendo la apertura de su ser como la apertura hacia el ser que ha puesto su existencia de forma libre y voluntaria, y de quien espera una palabra reveladora de sentido, en una actitud libre de acogida en correspondencia al acontecer desocultante de lo trascendente.

Nos importa subrayar que la tesis de Rahner en relación con la revelación y, en general, con todo su planteamiento teológico, tiene un punto de partida antropológico, es decir, se parte de una analítica existencial del hombre; no parte de la trascendencia de un ser objetivo ni, por lo tanto, de la metafísica tradicional; se parte de las condiciones concretas y fácticas de la existencia humana y del análisis ontológico de sus características más propias como ser existente. Sólo a partir de este presupuesto se comprende la estructura trascendental humana que para Rahner hace parte de la estructura óptica del existente humano, y que consiste en que la existencia humana está abierta a lo absoluto e infinito. Por lo tanto, para ser receptor, tal vez anónimo, de la revelación del ser absoluto, basta con la afirmación comprensiva de la propia existencia en un acto consciente y libre, dado que en el momento en que se afirma la existencia contingente y finita se afirma a su vez lo absoluto, lo infinito y las condiciones de posibilidad de la existencia que están dadas en el ser de absoluta posesión de ser. Cuando se afirma la existencia humana se afirma también a Dios porque la existencia humana es fruto de la posición libre y absoluta de Dios en lo contingente y finito abierto a la comprensión.

Es importante anotar en este punto que la posición de la que es fruto la existencia humana, es a criterio de Rahner, la posición del mismo Dios en el hombre, no algo distinto de él mismo. La estructura de la existencia del hombre es lo ya dado que se muestra como concebir previo atemático junto con la pre-comprensión del ser, del ser absoluto y de su propio ser, puesto que la existencia es ser en acto, en ejecución fáctica comprensiva del ser y por lo tanto en comprensión actuante de ser y conocer en correspondencia entre el ser absoluto y el ser existente humano.

La estructura de la existencia del ser humano es consiguientemente ser aconteciendo, ser en categorías de límite, finitud y temporalidad, pero afirmación a la vez en su ser, del ser en general y del ser absoluto. Esto lleva a concluir a Rahner que el ser absoluto al poner la estructura de la existencia humana como existente no pone una cosa distinta de sí, sino su propio ser, por ello la existencia humana sería el acontecer del ser absoluto en finitud y contingencia. Esto se deduce del carácter libre de la posición, como lo explica Rahner:

“La acción libre, en su esencia primigenia, no consiste tanto en la posición de algo otro, de algo extraño, de una obra que se contraponga como algo distinto a la acción misma, sino que es más bien realización de la propia esencia, toma de posesión de uno mismo, de la realidad de su propio poder creativo sobre sí mismo. La acción es posición libre, original, indeducible, pero no es algo que, al que la conoce en la posición misma, se le ofrezca como algo otro, sino que en el fondo es el actuante mismo” (*Oyente...* 129).

La posición de la que resulta la existencia humana, por ser acción libre de Dios, no es más que la realización o el acaecimiento del ser absoluto, el acontecer creativo de sí mismo desplegándose él mismo en el hombre. De allí que, en desarrollos posteriores, Rahner comprenda el ser de Dios como don, como salida de sí, como permanente acto creador y, finalmente, como amor.

El hombre se caracteriza entonces para Rahner por su óptica y experiencial tendencia a lo infinito y a lo trascendental; a partir de esta experiencia profundamente existencial y por lo tanto también finita y contingente, aunque necesaria y absoluta, el hombre coexperimenta el ser infinito y sin límites como condición de posibilidad de su misma existencia, de su ser y conocer y también de su libertad. Ahora bien, sin duda, lo novedoso de este planteamiento es su carácter existencial, su carácter de resultado de una analítica de la existencia humana y no precisamente su carácter puramente dogmático, especulativo o metafísico. Es claro que Rahner se ha ocupado de una antropología existencial o antropología trascendental, como la denomina él mismo, para fundamentar luego su filosofía de la religión y sobre todo para darle unas bases mucho más convincentes y mucho más vitales a las elaboraciones teológicas subsiguientes. Así, la pretensión última de Rahner es mostrar que las afirmaciones cristianas teológicas

y sobre todo la afirmación fundamental de la revelación, son profundamente coherentes con la comprensión de la propia experiencia humana; más aún, que las afirmaciones teológicas sólo pueden nacer y tener su fundamento real en los caracteres ónticos de la existencia humana; se trata en el fondo de re-significar el sentido profundamente existencial que tiene la relación del hombre con Dios y poner ello en orden al sentido de la vida misma, para lo cual el pensamiento de Heidegger le pone en un camino apropiado, renovado y riguroso.

## Revelación e historicidad

En el esfuerzo de comprender las posibilidades de una revelación de Dios como tarea de la filosofía de la religión y como fundamento para una interpretación teológica, Rahner ha asumido una perspectiva ontológica, es decir ha intentado mostrar que las posibilidades de la revelación de Dios están dadas a partir de la apertura del ser del hombre para la comprensión del ser en general.

En esta apertura Rahner descubre un rasgo humano para captar en su existir al ente de plena posesión de ser que es Dios. Dios entonces se presentaría para el ser humano en toda la estructura de su existencia (humana) en la medida en que, mediante actos libres, siempre vive en una permanente apertura, comprensión y captación de ser y entonces también en permanente apertura para aquel ente que es Dios. Ahora bien, Rahner se pregunta por el ámbito concreto en el que se da tal revelación, es decir se cuestiona por el dónde y cómo de esa revelación. A nuestro juicio y siguiendo con atención la exposición que nos ofrece Rahner al respecto en *Oyente de la palabra* hay aquí también en esta búsqueda una fuerte e interesante influencia heideggeriana que intentamos presentar y justificar a continuación. El concepto de revelación implica, claro está, una dimensión trascendental. Esta dimensión trascendental Rahner la explica por un lado como la apertura trascendental propia del hombre que consiste en sus posibilidades de captación del ser en general, sin ser él mismo el absoluto poseedor de ser; pero por otro lado esta dimensión trascendental consiste básicamente en que Dios se auto comunica al hombre; justo en ello radica la revelación misma o lo que Rahner llama revelación trascendental, es decir que Dios en libertad se manifiesta él mismo al hombre.

“En efecto, lo trascendental, como lo hemos visto, no es un concepto abstracto sino una realidad óntica, o sea, la real participación del ser de Dios en el ser del hombre, o una autocomunicación personal de Dios en el hombre” (Baena Bustamante 74).

Ahora bien, la pregunta es cómo y en dónde se da esta revelación trascendental para poder ubicarla en las coordenadas humanas, es decir para que el hombre pueda captarla. Surgen así múltiples posibilidades: tal revelación se puede dar

en la interioridad del hombre en una revelación puramente intimista, o en una elevación del alma humana por fuera de las categorías espacio temporales en una revelación puramente espiritual, o puede ser en el ámbito del sentimiento humano en el que hable lo infinito siendo así una revelación que podríamos llamar sentimental. Rahner asume una perspectiva diferente; para él la revelación trascendental se da categorialmente, es decir afectando al hombre entero dentro de su estructura existencial, lo que implica que no se da ni ahistóricamente, ni en la pura trascendentalidad entendiéndolo por ella un ámbito más allá de todo lo propiamente humano.

El hombre se mueve siempre en una permanente autocomunicación de Dios la cual capta en su estructura existencial y en su experiencia histórica. La revelación trascendental acontece entonces como acontecer humano y por ello la historia de la revelación es a su vez la historia humana en sí misma, así la revelación trascendental se hace categorialidad histórica.

“...hay una historia de la salvación, de la revelación y de la fe, que es coexistente respecto de la historia general profana... Se puede llamar a la realidad propuesta historia de la salvación y de la revelación, porque se trata, tanto de parte de Dios como por la del hombre, de decisiones y obras reales de la libertad, de comunicaciones personales recíprocas, que se realizan concretamente en el material de la historia profana” (Rahner, *Historia del mundo...* 123).

Para probar esto Rahner recurre, como es usual en su interpretación de la revelación, a la estructura de conocimiento humano, que a su juicio y como lo hemos venido mostrando, es central en la constitución humana. Esta estructura de conocimiento no es propiamente la instancia teórica, la instancia de conocimiento científico o de razonamientos sistemáticos, es más bien la instancia o el modo como la existencia humana siempre opera, es esa instancia comprensiva y de apertura en la que siempre nos movemos en el ámbito fáctico y práctico de nuestro existir.

Así Rahner considera que el conocimiento humano es primariamente conocimiento sensible y por consiguiente “el hombre sólo tiene noticia del ser en general por cuanto y en cuanto conoce en forma sensible” (*Oyente...* 185). De esta manera sólo en y a través de conocimiento sensible se da captación de ser, trascendencia, apertura y por lo tanto revelación, y ello justamente porque el hombre es en el mundo y porque su existir fáctico consiste básicamente en el trato con los entes y en la captación fenomenológica propia del hombre. Es importante aclarar, como lo hace Rahner, que al referirse a conocimiento sensible no se hace una referencia exclusiva al conocimiento que se da a partir de los sentidos externos sino fundamentalmente a toda la dinámica de comprensión práctica y actuante que se da en el obrar y en el existir humano como ser en el mundo y también primordialmente a la comprensión que tiene el hombre de sí mismo, de su existir concreto en cada caso y de su singularidad.

El conocimiento humano, podríamos decir la comprensión y apertura humana, se da para Rahner, (en este punto asumiendo una perspectiva claramente aristotélico – tomista), a partir de las condiciones sensibles y temporales en las que se fragua su existir como ser en el mundo y que se muestran dentro del horizonte constitutivo del propio ser existente humano;

“tal concepción de la sensibilidad humana responde perfectamente a la metafísica tomista del conocimiento, que concibe expresamente la sensibilidad como una facultad que dimana del espíritu en su empuje y avance hacia la propia esencia que en cuanto tal le es propia, la cual consiste en ser apertura hacia el ser en general” (Rahner, *Oyente...* 186).

Por ello la apertura al ser en la que siempre vive este ente, y consiguientemente la apertura al ser absoluto, es siempre categorial, tempórea, sensible y fenoménica. La revelación de Dios, por lo tanto, que se explica acá dentro de la estructura de conocimiento humano, sólo la podrá captar el hombre en esas mismas categorías y condiciones, es decir en el trato con los entes, en su condición tempórea, en mostración fenoménica, en cuanto ser en el mundo. Así, la apertura trascendental del hombre que le es propia y por la que se encuentra abierto a la comprensión de ser y de Dios es realmente una salida de sí o trascendencia, como ser en el mundo, hacia los entes intramundanos, en el mundo circundante y también fundamentalmente hacia el otro ser humano en un mundo común; podríamos decir que más que una trascendencia vertical hacia arriba, hacia algo abstracto que pudiera ser Dios, es realmente una salida de sí horizontalmente en la dinámica de ser, de existir con otros, de ser en el mundo, de trato los con los entes, de manifestación y mostración fenoménica, en lo que nos es más próximo y propio en cada caso en nuestro ser existente.

A la manifestación sensible que se da en este proceso de conocimiento Rahner la denomina *fenómeno* con lo cual quiere decir que los entes son captados por el hombre en la manifestación de su propia identidad o en sí mismos, lo cual implica distanciamiento de posturas representacionistas o esencialmente cognitivas o de actos de conciencia en donde los entes aparecen indirectamente para el hombre; acá por el contrario se busca resaltar ese carácter de mostración en sí mismo de lo que se manifiesta y la anulación de la distancia entre una conciencia que capta y un objeto que aparece.

Ahora bien, con fenómeno también se quiere indicar que en tal mostración se da concomitantemente y por anticipación el ser en general que se muestra en lo mostrado, afirmándose así contundentemente el carácter fenoménico de la captación del ser y, por lo tanto, también la forma fenoménica que adquiere la tendencia trascendente humana. Con lo dicho queda claro que la anticipación del ser en general, y por tanto también la captación del ser de Dios, no es primariamente una idea o la intuición de un objeto, ni una representación del

pensamiento, ni por lo tanto un saber en sentido epistemológico, es más bien y por el contrario un horizonte que se abre en la estructura misma de la existencia humana que se hace cada vez concreto y evidente en el hecho mismo del existir, es decir, en la comprensión actuante en la que siempre vivimos, en el modo de ser en el mundo y en la captación fenoménica que se da en el trato con los entes. Así se establece una suerte de relación vinculante entre la manifestación fenoménica y la captación trascendental del ser en general dado que en la mostración de lo que se manifiesta en el trato con los entes se anticipa el ser en general lo que posibilita a su vez la comprensión humana del ente en su ser, es decir lo que viabiliza la misma aprehensión fenomenológica. De esta manera no se encuentra por un lado la captación del ser y por otro el trato comprensivo de los entes, como si la trascendencia humana y la finitud y categorialidad de su existir apuntaran a aspectos distintos; la captación del ser sólo se da en el trato con los entes y por lo tanto prácticamente, “al aprehender el ser en la «anticipación», sólo lo hacemos aprehendiendo un determinado ente singular dado sensiblemente” (*Oyente...* 191); así también la trascendencia humana que consiste justamente en la apertura comprensiva del ser en general sólo se da en finitud, y en la manifestación fenomenológica de los entes, es decir en la comprensión en la que siempre consiste nuestro existir fáctico.

Rahner afirma así que “el ser en general sólo se revela al hombre en el fenómeno” (*Oyente...* 192) lo cual implica que en el trato con los entes, que en su modo de existir comprensor, que en su actuar fáctico y que en la mostración de lo que se manifiesta se tiene comprensión del ser en general, en cuanto que en todo fenómeno se anticipa siempre el ser en general como horizonte que se abre para las posibilidades de conocimiento y por lo tanto de ser del hombre. Por consiguiente, la ontología, en la que se enmarca las posibilidades de la revelación de Dios, no es un sistema conceptual abstracto, pero tampoco nociones a partir de percepciones físicas de las cosas, sino fundamentalmente vuelta a los fenómenos, es decir, vuelta al ser que comprende lo que se muestra, vuelta a la experiencia del hombre que como ser en el mundo comprende en sí mismo lo que se muestra; sólo en esta vuelta y de esta manera se logra comprensión del ser, “en el fenómeno se descubre al hombre ser en general” (*Oyente...* 194).

La revelación para Rahner no es entonces un asunto formal y abstracto; es un asunto de experiencia categorial<sup>6</sup> en la que el hombre en cada caso, en la integralidad de su ser y en su acontecer existencial capta, comprende y experimenta la revelación trascendental, es decir la permanente comunicación de Dios. Lo histórico no es así accidental y secundario en la revelación sino por el contrario es el ámbito fundamental en el que ella acontece. Se capta la revelación de Dios no en cuanto más se huya de lo humano, de la historia, de la cotidianidad, sino por el contrario en cuanto más el hombre en cada caso se ocupe de su historia

<sup>6</sup> Para la comprensión del término categorial en Rahner ver la nota 61.

y de sus condiciones concretas y categoriales de vida, sólo así sale a relucir tal revelación y tal trascendentalidad humana. La revelación trascendental, es decir, la comunicación de Dios al hombre, es así la comprensión e interpretación de la existencia humana, y por lo tanto de lo más categorial de su ser, en perspectiva de revelación y en perspectiva trascendental dentro del acontecer histórico y temporal de la misma condición humana. La revelación es real justamente por su acontecer categorial en la historia humana; no es algo que eventualmente sea histórico, sino que esencialmente es histórica y por lo tanto temporal.

Así también la apertura en la que consiste la existencia humana y que posibilita la captación de tal revelación no es tampoco una determinación del pensamiento o de la conciencia que impone sobre la experiencia un sentido, en este caso trascendental y de revelación, sino que en sí misma la apertura trascendental del hombre para captar la revelación de Dios se dinamiza radicalmente en el devenir histórico categorial de la existencia humana en la que se da su realización; en lo temporal del acontecer histórico humano se da siempre una apertura trascendental y por ello se abren las posibilidades de captar un sentido de revelación divina en relación con el mismo acontecer histórico. La apertura trascendental que se anticipa a cualquier experiencia humana tiene así un significado y un contenido fenoménico y experiencial, lo que implica que remite siempre no hacia una dimensión trascendente abstracta, ni que se estipula como pensamiento o como principio fijo y a histórico, sino que remite a todo el contenido a posteriori de la existencia humana, es decir, a su cotidianidad, a su modo de ser en el mundo, a su comprensión fenomenológica, lo que es en sí mismo experiencia trascendental.

“En la captación del objeto sensible entra en actividad la «anticipación» misma; ésta se hace consciente, y así, con su amplitud ilimitada, descubre al espíritu el ámbito sin límites del ser en cuanto tal. En la aprehensión del fenómeno el ser mismo se aprehende en forma de «anticipación» en su amplitud cada vez mayor” (Rahner, *Oyente...* 190).

De esta manera en facticidad, en historicidad y en categorialidad humana es que es posible captar la revelación libre de Dios. No obstante, Dios como ente no se manifiesta en su propia identidad como fenómeno, es decir en sí mismo en el acontecer histórico humano, sin embargo, hemos reiterado que la revelación divina se da fenoménica y por lo tanto históricamente; para explicar esta aporía Rahner afirma que la representación de algo “supra mundano”, es decir, de algo que no puede ser conocido en su misma identidad como fenómeno, como es el caso de la revelación de Dios, se da al hombre mediante la palabra.

El acontecer categorial de la existencia humana que es la base de la posibilidad real de la revelación se da a partir de la apertura a la comprensión que remite siempre a algo para que ello signifique o adquiera un significado particular en el existir humano en cada caso. La revelación categorial se entiende así, como una

particular significación dentro de la apertura al ser en general y al ser absoluto propia del hombre. Lo cual quiere decir que la revelación de Dios no se da en su identidad misma sino a través de signos que remiten, que expresan un significado, que se comprenden de una determinada manera, lo cual llama Rahner comunicación por la *palabra*, "...un ente extra mundano no puede ofrecerse en su identidad a un conocimiento receptivo en cuanto tal... un ente extramundano puede ofrecerse al espíritu humano mediante la palabra" (*Oyente...* 204).

La palabra es entonces el fenómeno histórico mediante el cual se dan las posibilidades de que el hombre pueda captar el ser de Dios, es decir la revelación y comunicación de un sentido trascendente y espiritual en su existir fáctico.

"La palabra humana, por cuanto lleva siempre consigo, indicándolo, un fenómeno, puede ser la forma de la revelación pura y simple de todo ente. Por cuanto la palabra humana –en cuanto portadora del concepto de un ente supramundano obtenido por negación- se oye como pronunciada por Dios, puede revelar la existencia y la posibilidad interna de tal ente" (*Oyente...* 205).

La palabra no se entiende aquí como un sonido fonético o como una simple grafía; cuando se dice palabra se quiere expresar toda la dimensión del lenguaje humano que es en sí mismo un fenómeno que sin lugar a dudas indica y lleva consigo la forma en la que se muestra todo ente y por lo tanto el ser. Podemos decir que todo fenómeno se despliega en su mostración y en la comprensión humana mediante el fenómeno originario del lenguaje que no remite al campo restringido de lo que habitualmente llamamos palabra sino justamente al movimiento desocultante de mostración y de manifestación del ser.

La revelación de Dios se da entonces mediante palabras humanas y en este sentido es fenoménica y categorial, lo cual enfatiza a su vez su historicidad. La relación de Dios con el hombre no es ahistórica, ni pre-histórica, es decir no se da fuera del tiempo humano ni anterior al tiempo como si Dios creara al hombre y quedara por fuera de su acontecer histórico; tampoco es una revelación que ocurra previsiblemente de un modo necesario y por lo tanto universalmente en el tiempo; la revelación de Dios es histórica lo cual quiere decir que acontece, que se da como acción única, que se muestra en sí misma en cada caso de un modo particular y específico para el existir fáctico humano, lo que hace que sea necesario ubicar la revelación de Dios en puntos determinados de la existencia histórica del hombre individual y en momentos particulares y privilegiados de especial significación reveladora; no es por ello una revelación formalmente establecida, calculable y estática en el tiempo, es una revelación imprevisible e imprevista en cuanto ocurre en el ahí humano en cada caso.

La revelación trascendental divina es entonces la fáctica revelación de Dios que no se puede localizar sin más dentro de la historia de la humanidad en conjunto, sino dentro del ser histórico existente, como revelación en el mundo

y por lo tanto dentro del ámbito comprensor de un ser que existe en el ahí de su ser y que mira su existencia histórica en su unidad para descubrir en ella los puntos determinantes de su historia en los que ha captado la palabra reveladora, lo cual le da sentido a su presente histórico y proyecta su poder ser a futuro. Por ello mismo la revelación acontece como palabra, palabra en el tiempo, palabra que manifiesta y muestra, palabra de comprensión y de apertura.

“Todo lo supramundano se puede en principio representar al hombre no sólo en sus más generales notas ontológicas, sino incluso en sus características concretas, negativamente por medio de ese fenómeno histórico al que llamamos palabra, por medio de esa palabra que es a su vez la síntesis de una objetividad histórica intramundana y de una negación trascendental” (Rahner, *Oyente...* 206).

Que la revelación de Dios sea temporalidad, historicidad y palabra implica que es un punto dentro del existir humano personal, es por decirlo en otros términos una experiencia existencial, una comprensión determinada dentro de mí actuar libre. Es una palabra, por lo tanto, una comprensión ubicada en mi existir, en sentido esencialmente temporal, a la cual como palabra puedo mirar retrospectivamente, la cual configura mi ser presente – ahora, la cual se proyecta en mi existir como horizonte hacia el que me lanzo. Así, afirma Rahner,

“la revelación se produce por lo pronto en forma de historia humana al menos en el sentido de que no puede coexistir siempre igualmente con todos los momentos particulares de una historia humana individual, de modo que el hombre, para captar la revelación, deberá en un acontecimiento histórico, volverse con una mirada retrospectiva por lo menos a determinados puntos destacados de su propia historia” (*Oyente...* 209-210).

A pesar de la afirmación según la cual la revelación de Dios por la palabra es una comprensión significativa dentro del existir humano personal y por ello mismo una experiencia que se da en cada caso individualmente a partir de un acto de libertad que implica acoger tal revelación, rechazarla o permanecer indiferente ante su posibilidad, Rahner sostiene que en el hombre ineludiblemente acontece la revelación de Dios, dado su carácter ópticamente histórico. “El hombre es un ser histórico. Y lo es en –y por razón de– su apertura trascendente al ser en general, apertura orientada hacia Dios y así hacia una posible revelación” (*Oyente...* 211).

Como lo hemos indicado, tal apertura al ser se da exclusivamente de modo práctico-existencial, es decir para el hombre como ser en el mundo en el trato cotidiano con los entes intramundanos, en el modo comprensor en el que existe. Ello no ocurre sino en el horizonte del tiempo y por tanto como temporalidad humana, lo que hace que el hombre y con él su mundo sea fácticamente histórico. Por consiguiente, la historicidad del hombre, el tener que vérselas con su

propia historia no es algo que el hombre pueda decidir, por lo que pueda optar o que pueda realizar ocasionalmente; el hombre es su historia, mejor aún su historicidad, es decir el modo como ha acontecido su ser en temporalidad. Por ello Rahner afirma que:

“cada vez que el hombre se torna hacia el fenómeno –cosa esencial a todo conocimiento humano- se torna también hacia algo que en tondo caso es histórico, ya que el fenómeno, por lo menos en cuanto hecho concreto efectivo en el hombre mismo, es siempre algo fáctico, único y sin segundo” (*Oyente...* 212).

Este carácter histórico del hombre implica para Rahner que ser hombre sólo puede ser posible real y efectivamente en el desarrollo temporal de su ser, en cuanto ser en el mundo, y en apertura fenoménica en relación con los entes, todo lo cual implica que el ser del hombre es siempre en situación y como acontecer fáctico en cada caso, lo que va configurando el fenómeno en conjunto de su existir como existir fundamentalmente histórico. El hombre por tanto ubicándose en su propia historia, pero también en la historia de la humanidad se halla como un oyente de la palabra, se halla en las posibilidades de captar la revelación histórica de Dios. Tenemos entonces que la revelación trascendental sólo puede realizarse categorialmente al modo de palabra en la historia humana en el acontecer existencial humano; y que el hombre es óptica y esencialmente histórico, lo que implica que no puede desligarse de su historicidad y que su ser es su historicidad. A partir de estas dos afirmaciones llega Rahner a una conclusión fuerte y central en el planteamiento de su ontología con vistas a una filosofía de la revelación:

“Si el hombre se halla frente al Dios de una posible revelación, si esta revelación, caso que tenga lugar, debe producirse en la historia humana..., y si el hombre está por principio orientado hacia la historia dentro de la cual se ha de producir posiblemente esta revelación, entonces es realmente el hombre en su misma esencia el ente que desde el centro de su mismo ser está con el oído atento a una posible revelación de Dios en la historia humana mediante la palabra” (*Oyente...* 213).

Hay entonces un rasgo relevante en el hombre: su apertura para la relevación de Dios; Rahner define al hombre como “el ente que en su historia debe prestar oído a la revelación histórica de Dios, posiblemente efectuada en forma de palabra humana” (*Oyente...*). Esta apertura del hombre, en la tesis rahneriana, sólo se realiza en el horizonte de la temporalidad y por lo tanto como historia humana, como acontecer fáctico existencial en el ser entero y en el conjunto del desarrollo fenoménico del existir. Tal revelación acontece como fenómeno en la palabra humana, en una particular significación comprensiva que se da en su propio existir. De allí es necesario afirmar que el hombre es entendido en

su ser como un ente que debe corresponder en apertura atenta, como oyente de la palabra, en acogida de la revelación, en una actitud de compromiso con su propia historia en la que se revela una palabra de sentido de su existir que le viene y se le muestra de parte de Dios. En palabras de Rahner:

“El hombre es el ente de naturaleza espiritual receptiva, abierto en cada caso a la historia, que libremente y en cuanto es libre se halla ante el Dios libre de una posible revelación, la cual, caso que tenga lugar, se produce en su historia (y como suprema actualización de ésta) «en forma de palabra»” (*Oyente...* 214).

La repercusión de lo afirmado es realmente decisiva. El hombre sólo realiza su ser en sentido esencial, propio y auténtico en radical temporalidad e historicidad, lo que implica, según lo afirmado que el hombre sólo realiza su ser en apertura comprensora del ser en general, pero también en apertura oyente a la revelación de Dios mediante la palabra. El que escucha revelación, el que acoge palabra de Dios, el que comprende en sentido trascendental su propio existir, ese es plena y auténticamente sí mismo, es cabalmente humano, realiza en sentido propio su ser. Una interpretación de su propio ser existente en el ámbito de lo que ha sido, de lo que es y de lo que puede ser el hombre, es el camino para ganar propiedad en cuanto al genuino ser, descubriendo y sacando a la luz el sentido de lo que es el existir histórico como permanente palabra reveladora de Dios.

# TERCERA PARTE

---

## Alcances y límites de la proximidad del pensar en Heidegger y Rahner

El propósito de este texto es la demostración del alcance radical que la filosofía de Heidegger tiene sobre el pensamiento rahneriano. Hasta el momento hemos expuesto a los dos autores por separado en relación con un tema específico: la apertura del ser y del hombre tal como la exponen en sus obras centrales; han quedado también expuestas en la introducción las diferentes perspectivas y los distintos puntos de vista que existen sobre la relación entre estos dos autores. Ahora bien, ya de entrada la mera exposición que hemos hecho, en los dos apartados anteriores, deja una fuerte impresión sobre la relación y sobre todo sobre la influencia de Heidegger sobre Rahner; no obstante, es importante analizar ahora los puntos de esta relación y determinar a su vez las distancias y las también evidentes diferencias que salen a relucir.

Rahner es sin duda deudor del pensamiento de Heidegger. Las tesis centrales de Heidegger, sus preguntas fundamentales, sus intereses básicos, son asumidos de modo radical por el teólogo alemán; sobre todo, considero que Rahner se ubica en el mismo horizonte de comprensión que había sido abierto por Heidegger y que apoyado en ese horizonte construye su propuesta teológica, no sin antes establecer sólidos fundamentos filosóficos en los que el pensamiento de Heidegger es decisivo.

Sería equivoco afirmar que la teología de Rahner es producto de una total apropiación de Heidegger. Tal afirmación sería del todo inconsecuente dado que Heidegger insistió en variadas ocasiones en su crítica profunda al pensamiento teológico y en su consciente distancia de posiciones de este orden. No obstante, considero que la influencia de la filosofía de Heidegger sobre Rahner es profunda y determinante. Rahner construye una comprensión filosófica previa a sus postulaciones teológicas que se constituyen en el piso, en el fundamento y en la base que sostiene todo su pensamiento teológico. Es allí, en su punto de partida filosófico, en donde la influencia heideggeriana es realmente decisiva. A partir de Heidegger el sacerdote jesuita establece un horizonte de comprensión para su propio pensamiento, tal vez tergiversando los propósitos heideggerianos, tal vez llevándolos más allá de lo que el mismo Heidegger había previsto, tal vez retrocediendo ante lo ya superado por nuestro filósofo. Lo cierto es que Rahner intenta ser consecuente con lo aprendido y asimilado de Heidegger e intenta a su vez poner en diálogo aquello heredado con sus propias convicciones, con sus propios intereses teóricos, pero sobre todo con sus propias experiencias existenciales. El aporte de Heidegger a Rahner y a través de él, el aporte a la teología cristiana contemporánea, particularmente católica, transforma realmente los cimientos, las perspectivas y el horizonte del quehacer teológico.

## Una ontología fundamental

El propósito de los dos pensadores se dirige claramente a la indagación por el sentido del ser y por lo tanto a la postulación de una ontología. Claro está que, en éste, como en casi todos los puntos de encuentro entre estos dos alemanes, Heidegger será mucho más radical en su propósito que Rahner. Podría afirmarse que todo el pensar de Heidegger es una nueva y renovada ontología; no podría decirse lo mismo de Rahner, para quien la ontología es el fundamento de un posterior desarrollo esencialmente teológico.

Ahora bien, cuando afirmamos que tanto Heidegger como Rahner hacen una ontología fundamental lo que realmente se quiere decir es que los dos tienen como preocupación básica el asunto del sentido del ser. Heidegger insistirá en que es necesario realizar una destrucción de la historia de la ontología, la cual según él no ha abordado la pregunta por el sentido del ser y se ha ocupado prioritariamente de los entes. Pretende entonces rescatar la pregunta por el ser de su olvido en la tradición filosófica y emprender así una ontología fundamental que sostenga y de sentido a toda otra ontología e incluso a las ciencias y a todo tipo de conocimiento. Para él, la filosofía y también la vida misma de cualquier ser humano debe ser un ejercicio continuo de búsqueda del sentido del ser en una dimensión ontológica propiamente dicha, pero también fundamentalmente en sentido óntico.

Rahner en total coherencia y en la misma línea que Heidegger cree que para alcanzar sólidamente un conocimiento es necesario previamente plantear la pregunta por el sentido del ser. Él mismo insinúa acerca del impacto que le provocó la ontología heideggeriana y es consecuente en su proyecto filosófico con tal impacto tal como lo pretendo mostrar:

“...desplegó... una gran ontología, de la que opino que puede tener y tendrá siempre una importancia fascinadora para un teólogo católico que considera que Dios es y será siempre el misterio inefable” (Vorgrimler 90-91).

Su interés es primordialmente la realización de una filosofía de la religión, pero entiende que el punto de partida para ello es necesariamente el sentido del ser.

Así, aplica aquello que Heidegger indicó en *Ser y tiempo*:

“El preguntar ontológico es ciertamente más originario que el preguntar óntico de las ciencias positivas... La pregunta por el ser apunta, por consiguiente, a determinar las condiciones a priori de la posibilidad no sólo de las ciencias que investigan el ente en cuanto tal o cual... sino que ella apunta también a determinar la condición de posibilidad de las ontologías mismas que anteceden a las ciencias ónticas y las fundan” (34).

La filosofía de la religión pregunta por el hombre y su relación con Dios, pero para Rahner la filosofía de la religión debe primero preguntar por sus condiciones de posibilidad que sólo se obtienen en una indagación por el sentido del ser, por ello da prioridad al preguntar ontológico sobre la pregunta misma acerca de Dios y sólo después de indagar sobre el sentido del ser se da con propiedad el preguntar óntico sobre Dios.

Es condición de posibilidad de la filosofía de la religión desarrollada por Rahner el sentido del ser que se comprende en la línea de unidad entre ser y conocer, dado que para él también es claro que la caracterización óntica del ser humano le conduce inevitablemente a la implantación de la pregunta ontológica a la necesaria incumbencia de la pregunta por el sentido del ser.

## El existir humano y su ser

La pregunta ontológica por el sentido del ser no es en ninguno de los dos autores una indagación abstracta, conceptual, teórica, especulativa o indeterminada, no hay ni siquiera la pretensión de desarrollar el contenido sistemático de una disciplina filosófica llamada ontología. Preguntar por el sentido del ser, y por lo tanto el camino de esta ontología fundamental, tiene así una orientación práctica, existencial y fáctica. Se pregunta por el sentido del ser en un ente; en un ente que ofrece las posibilidades de interrogación y de apertura para el encuentro de sentido, un ente que en su ser se comporte y se relacione con su ser, un ente que comprenda ser en su propio ser; tal ente, afirman los dos autores, es el hombre.

Heidegger prefiere denominar a este ente ejemplar con el término *Dasein* (ser-ahí) porque considera que la expresión hombre está ya cargada de una significación interpretativa que desfigura y lleva a malos entendidos el sentido de ser del mismo ser humano. Cuando se dice hombre ya ello va cargado con una serie de interpretaciones de la tradición sobre lo que es el hombre que no permiten una indagación y una nueva pregunta sobre el sentido de su ser. Así lo explica Peñalver:

“Lo que hay tras el litigio de Heidegger contra la antropología y contra el (nombre del) hombre es que bajo aquella disciplina y bajo este concepto y este nombre se transmite toda una serie de prejuicios –el hombre animal hablante, vida, persona, alma, espíritu- que blanquean de hecho el acceso al ser-ahí” (138).

Por el contrario, con la expresión *ser-ahí*, sale a relucir una constitución óntica esencial pero a la vez una apertura de posibilidad y de realización del sentido de ese mismo ser, a la vez que un carácter fáctico y existencial de este ente, sin cargas conceptuales desfigurantes y castradoras de sentido. Para hacer explícito

el sentido del ser Heidegger recurre como vía de acceso a una analítica existencial de *ser-ahí* porque considera que sólo en el *ser-ahí* se comprende y se abre el sentido del ser. “El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido de ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (del *Dasein*) en lo que respecta a su ser” (Heidegger, *Ser y tiempo* 30).

Rahner sigue esta intuición heideggeriana. Considera que para hacer transparente el sentido del ser es necesario indagar por el sentido del ser del ser humano. Usa la expresión hombre pero insiste a la vez en que es en su realidad existente en la que se abre tal sentido. Heidegger será sin embargo más radical en cuanto que la comprensión de sentido de ser del *ser-ahí* es una comprensión actuante, pre-ontológica, fundamentalmente óptica, mientras que Rahner pone particular énfasis en que tal comprensión se refiere a una disposición para el conocimiento; aunque no es lo suficientemente claro el significado que Rahner le da a esta característica cognoscitiva, en cualquier caso no se trata simplemente del ejercicio explícito de la razón o del pensamiento, sino que parece indicar más bien una relación comprensiva pre-temática con la propia existencia, con lo cual conservaría el rasgo heideggeriano.

“El pensar humano va siempre acompañado de un saber inexpresso acerca del ser, como condición del conocimiento de los entes particulares... Por consiguiente, la pregunta acerca del ser ocurre necesariamente en la existencia del hombre” (Rahner, *Oyente...* 53).

## Ser en el mundo

Mundo es una categoría de gran importancia para Heidegger en *Ser y tiempo*. No lo entiende como el conjunto de las cosas percibidas por los sentidos sino como un rasgo óptico del existir humano, es decir como parte de lo que es el ser del *ser-ahí*, alejándose así de una consideración naturalista o meramente espacial de mundo. El horizonte de comprensión actuante en el que el *ser-ahí* es, comprendiendo su ser, es el mundo, lo que implica que comprensión de ser es a la vez comprensión de mundo en cada caso para mí mismo. El *ser-ahí* se comporta comprendiendo su ser existiendo en cada caso y ello se realiza sobre su constitución esencial que consiste en *ser-en-el-mundo*, de allí que el sentido del ser que sólo se alcanza en el ser del *ser-ahí*, implica a su vez una comprensión ontológica del mundo como rasgo óptico-existencial del *ser-ahí*. Por ello, como lo afirma Heidegger, la relación con el mundo no es circunstancial o eventual, sino por el contrario esencial, inherente al ser y propia de su ahí,

“no es que el hombre `sea`, y que también tenga una relación de ser con el `mundo` ocasionalmente adquirida... Tal relacionarse con el mundo no es

posible sino porque el Dasein, en cuanto estar (ser)-en-el-mundo, es como es” (Heidegger, *Ser y tiempo*, 83).

Para Rahner mundo no adquiere ese carácter fuerte que tiene en Heidegger, no obstante, nuestro teólogo afirma que el mundo es el desde dónde de la pregunta por el ser. Mundo es el ámbito en el que está *zampado* el hombre y en el que tiene una relación directa con los entes, pero también con el conjunto del ser; mundo así, tampoco es un algo esporádico con lo que el hombre tenga que relacionarse, porque mundo es para Rahner la morada del hombre en la que interroga por el ser y en la que se abre el sentido de su existencia. Mundo no es el ámbito en el que se halla el hombre, pero tampoco Rahner llega a la caracterización radical heideggeriana de concebirlo como un rasgo de su ser. Parece más bien permanecer en la concepción de mundo que Heidegger critica cuando se entiende mundo como un ente con el que constantemente se relaciona el hombre en su comportamiento, permaneciendo así aún como algo exterior y distinto al hombre mismo y no incorporándolo en el talante de su ser como un aspecto constitutivo.

Podría aplicarse a Rahner las palabras de Heidegger:

“nos inclinamos a comprender este estar-en como un `estar dentro de...` Con este término se nombra el modo de ser de un ente que está en` otro a la manera como el agua está en` el vaso y el traje en` el armario” (*Ser y tiempo* 80).

Conservándose la distancia entre hombre y mundo expresiones de Rahner como ésta validan esta interpretación: “precisamente porque conocemos objetivamente al mundo, nos encontramos ya siempre reditioe comprenta cabe nosotros mismos y, regresando del mundo, nos encontramos recogidos en nosotros mismos” (Rahner, *Espíritu...* 387). en contraposición a este sentido Heidegger explica: “en cambio, el estar-en –ser-en- mienta una constitución de ser del Dasein y es un existencial” (*Ser y tiempo*, 80).

## La pregunta por el ser

Prevalece en los dos autores la radical importancia del preguntar humano. La pregunta no demuestra sólo un deseo de conocimiento o de saber, la pregunta es la forma básica de comportamiento humano y es el modo existencial en el que el hombre se abre al ser y a su mundo, es decir, mediante el preguntar el hombre tiene relación comprensiva con su ser.

Ahora bien, Heidegger insiste en que es la pregunta por el ser la que reviste una importancia primordial, y, por lo tanto, intenta rescatarla del olvido, que, a su juicio, ha sido una constante en la tradición filosófica. Es Heidegger, sin duda,

quien pone la pregunta por el ser como el centro y el núcleo de la investigación filosófica y como el nuevo punto axial de toda búsqueda de conocimiento e incluso de la existencia humana auténticamente asumida. Por ello considera que el planteamiento de la pregunta por el ser es una necesidad. Para plantearla recurre a una estructura que le permite determinar la orientación correcta de la misma. A través de esta estructura indica que lo puesto en cuestión es el ser, que lo que se pregunta en relación con el ser es por su sentido, y finalmente, que aquello que es interrogado en relación con el sentido del ser, es un ente primordial al que le incumbe ónticamente en su ser el ser, en cuanto que es a la vez el ente que pregunta por el ser.

Este último aspecto es de central importancia puesto que la pregunta por el ser no es para Heidegger un cuestionar ontológico en sí mismo, abstracto y teórico, sino que, tal esfuerzo exige como elemento previo y necesario la analítica existencial del ente que pregunta por el ser y por lo tanto la apertura del *Dasein* en su ser, dado que su posibilidad de ser es el preguntar, de modo que la pregunta por el sentido del ser se transforma o encuentra su camino de realización en la pregunta por el ser del *ser-ahí* en su existencia.

En ello radica lo que considero la mayor reapropiación del teólogo en relación con el filósofo. Rahner asume el método o el camino abierto por Heidegger. Considera, en efecto, que para la elaboración de una apropiada filosofía de la religión es necesario partir del planteamiento de un interrogante que se encuentre en el fundamento mismo de tal filosofía. Coincide a su vez con Heidegger en que este interrogante, que sostiene y consolida cualquier intento de conocimiento y que sostiene la existencia misma del hombre, es el cuestionamiento por el sentido del ser, el interrogante ontológico que reposa ónticamente en la estructura de la existencia del ser humano y que hace parte inherente de su ser. Siguiendo a Heidegger considera también que tal pregunta por el sentido del ser es realmente la pregunta por el hombre en el sentido de su ser, es decir, es la pregunta por el ser del ser humano, de allí que vaya a constituir la antropología metafísica como el esfuerzo que sostiene toda filosofía de la religión y toda teología.

## Apertura del ser

Es legítimo llamar apertura aquello que Heidegger intenta expresar en relación con el ser. El ser es en sí mismo apertura, horizonte de aperturidad y sentido abierto. Ser es lo que se abre como sentido en la existencia del *ser-ahí*. En el comportamiento existencial del *ser-ahí* se hace transparente, se desvela o se abre el sentido de ser por medio del interrogar ontológico que ónticamente surge en tal existencia.

La existencia propia del *ser-ahí* consiste por lo tanto en corresponder a tal apertura de ser; en este sentido es totalmente posible que el *ser-ahí* existencialmente viva en la permanente ocultación del ser en la medida en la que no se

ocupa de la incumbencia del ser en su ser; ahora bien, la correspondencia con la apertura del ser se realiza en la apertura del *ser-ahí* al ser en su ser, apertura que se traduce en términos de comprensión actuante, de interpretación, de ejercicio hermenéutico, de acogida ante lo develante, de pregunta y de búsqueda de sentido. El ente intramundano, el *ser-ahí*, se comporta entonces en la dinámica de descubridor de sentido o de apertura para el sentido, lo cual es posible en relación con el mundo y al ser propio en un mismo movimiento de ser, dado que ser propio consiste en ser-en-el-mundo, y ser propio y ser-en-el-mundo no es más que apertura al sentido del ser. Se da así una triple apertura en el *ser-ahí*, la apertura del *ser-ahí* a su propio ser existiendo, que sólo se da en la apertura del mundo, que es a su vez apertura del ser del *ser-ahí*, en lo cual se da la apertura del ser en la comprensión de sentido y en la apertura a lo abierto. Se da así concomitantemente la apertura del ser y del *ser-ahí*; la apertura es el comportamiento existencial ontológico del *ser-ahí* con su ser en la dinámica actuante de comprensión de lo abierto que consiste a su vez en ser despierto ante lo que se desvela como ser, en el ejercicio mismo de ser. Lo oculto, lo olvidado, lo comprendido impropriamente, puede ser abierto en su sentido por esta tendencia ontológica comprensiva de aperturidad del *ser-ahí*. Ser, *ser-ahí* y mundo son lo abierto; así, el sentido de la existencia del *ser-ahí* es vivir en la dinámica de apertura de sentido de mundo, de su ser y de ser existiendo en acogida del horizonte de lo abierto. Esta apertura puede sintetizarse en la palabra alemana *Ereignis*, tal como lo logra expresar sintéticamente T. Sheehan:

“El movimiento de apertura del mundo para el Dasein es lo que Heidegger llama *Ereignis*, un término que cubre los tres momentos de un proceso unificado: la condición ontológica del Dasein de (a) ser abierto para (b) llegar a ser lo propio y, por lo tanto, (c) aparecer de manera finita...” (Sheehan 202).<sup>7</sup>

Para Rahner es claro, también a su vez, que ser y hombre son fundamentalmente apertura. En la identidad entre ser y conocer Rahner expresa lo que él denomina la luminosidad del ser, es decir, la cognoscibilidad de lo que otorga sentido, lo que no es más que la apertura del ser. Junto con ello comprende al hombre como espíritu para expresar justamente el carácter de aperturidad de la condición humana, apertura para el sentido, apertura para lo ilimitado, apertura al puro ser, apertura al ser. Sólo es hombre en cuanto apertura, apertura a lo infinito desde lo finito, apertura hacia lo absoluto en lo relativo del existir humano. La apertura heideggeriana es totalmente finita, la apertura comprendida por Rahner tiende hacia lo absoluto e ilimitado, hacia Dios.

Sin duda, hay aquí un elemento diferenciador bastante hondo entre Heidegger y Rahner. Para Heidegger el asunto de la apertura del ser tiene que ver

<sup>7</sup> Traducción propia.

fundamentalmente con la recuperación del elemento existencial y fáctico del ser del ser humano, en sus categorías de ser finito, de temporalidad y de ser en cada caso, resaltando así ese aspecto práctico de la vida humana. Para Rahner por su parte, el asunto va más allá de la pura reivindicación del ser práctico y fáctico en cada caso; a partir de esta reivindicación que Rahner asume, insiste en que el hombre se encuentra dispuesto ontológicamente, por su apertura al ser, para captar la revelación de Dios y para su conocimiento del ser absoluto. Así,

“para Rahner... siempre es claro que la pregunta acerca de Ser (Ser Absoluto y Ser) es siempre una pregunta acerca del horizonte infinito hacia el cual los seres humanos siempre se encuentran en un proceso abierto de trascendencia proyectiva” (Kangas 259-282).

Así, la pregunta por el sentido del ser adquiere su propia orientación y su propio propósito en Rahner.

Si ya era rico en su contenido el análisis existencial del *ser-ahí* en la filosofía de Heidegger como una reconquista de la dimensión primariamente práctica de lo humano, igualmente significativa será la orientación de Rahner de mostrar desde el horizonte de la esencial temporalidad, finitud, e historicidad de la existencia humana su también esencial tendencia a lo absoluto e infinito. De esta manera, a mi juicio y desde una perspectiva teológica y de fe, la antropología teológica de Rahner se ve enriquecida notablemente con la preocupación “existencial” heideggeriana, aunque distanciándose abiertamente de los límites establecidos por Heidegger apuntando así a una ontológica experiencia trascendental en el hombre.

Resulta notable entonces la distinción entre la postura de los dos pensadores en cuanto que el análisis de Heidegger consiste en un enriquecimiento de la comprensión existencial del *ser-ahí* como *ser-en-el-mundo*. Así,

“la pregunta por el ser como la pregunta por el ente para el cual es problema el sentido del ser, son preguntas radicalmente finitas que tienen lugar en el horizonte del tiempo. Procediendo de esta forma, Heidegger no se verá llevado ni a un ente supremo ni a un absoluto, ni tampoco admitirá una analogía del ser o una dialéctica entre el espíritu infinito y los espíritus limitados que pueblan este mundo” (Solari 15).

De igual manera busca tomar distancia de las interpretaciones impropias sobre el hombre que tematizan y conceptualizan el ser del hombre cuando por ejemplo se afirma que es creatura de Dios y que por ello es imagen y semejanza de él, de su creador; a juicio de Heidegger este tipo de conceptualización no permiten comprender a cabalidad el ser del ser humano en cuanto que lo escinden de su propia condición fáctica. Desde este punto de vista la postura de Rahner sería un retorno a una tematización del hombre, esta vez bajo un humanismo

trascendental que se aleja de las concepciones de Heidegger y recae en lo que el filósofo alemán rechaza y critica.

## La cuestión metafísica

Al plantear la pregunta por el sentido del ser Heidegger toma distancia de la tradición metafísica configurada desde Platón y hasta Hegel. Esta tradición buscó el fundamento de lo ente más allá de los entes mismos, más allá de lo empírico y fenoménico. Desde el principio la metafísica se planteó la cuestión del ser, pero preguntando por el ser de los entes, haciendo de su reflexión filosófica una reflexión acerca de los entes y no propiamente sobre el ser. De esta manera la metafísica se configuró como ontología, en cuanto tematizaba el asunto del ser, pero no en una ontología fundamental, en tanto que en ella permanecía realmente en el olvido e incuestionado el sentido del ser.

Pronto esta ontología metafísica tradicional tomo tintes teológicos, en cuanto al abordar la pregunta por la esencia de los entes y al buscar tal esencia y fundamento más allá de los entes mismos se probó racional y especulativamente la necesidad de un ente primigenio, absoluto y dador de ser, que frecuentemente se entendió como el ser mismo, en tanto se le atribuía la condición de dador de ser y en ese sentido de principio y fundamento de todo ente. La clásica metafísica fue entonces ontología y teología claramente entremezcladas.

Heidegger, por su parte, se desliga de esta tradición metafísica en tres sentidos fundamentales. Primero su búsqueda es por el sentido del ser, partiendo de la diferencia ontológica entre ente y ser y por lo tanto no indagando en los entes al preguntar por el ser, sino cuestionando el sentido mismo del ser, aquello que en la tradición metafísica permanecía enmudecido, olvidado y considerado obvio. Segundo, cuando pregunta por el sentido del ser, no intenta descubrir la esencia de lo ente, la *quiddidad* de la cosa, aquello que hace que la cosa sea lo que es y no otra cosa, no se interesa por el fundamento de lo ente, sino que indagó por el sentido del ser, lo que implica una concepción de ser que no lo conduce a un ente o a una idea fundamentadora de lo que es, sino a un movimiento y a un acontecer que posibilita apropiación y que se despliega en el horizonte del tiempo en condiciones de finitud y en cada caso para el existente. En tercer lugar, Heidegger considera que el sentido del ser no desborda lo fenoménico, no se halla en un más allá abstracto y trascendental, el asunto del ser no es claramente un asunto metafísico, el sentido del ser al que se accede a través del *ser-ahí* y de una consecuente analítica existencial de su ser, sale a la luz en las instancias fácticas y fenomenológicas de ser-en-el-mundo, de finitud, de temporalidad, de historicidad, de ser-para-la-muerte, de cuidado de sí, de ocupación, de angustia, etc. todas ellas instancias que la metafísica desconoce, y considera como fuentes de error y confusión.

Al comprender la propuesta de Rahner, es necesario afirmar que en su elaboración, encontramos en este punto un fuerte y poco consecuente distanciamiento en relación con Heidegger. Ya desde la elaboración del planteamiento rahneriano sobre una ontología que se constituya en justificación para mostrar las posibilidades de la revelación de Dios Rahner se ubica en un claro ámbito metafísico; así considera que la filosofía de la religión y la teología se consolidan a partir de una pregunta metafísica:

“se pregunta por una misma cosa, se plantea un mismo problema metafísico, a saber, si en una reflexión metafísica se puede con todo derecho definir al hombre como aquel que en su historia ha de estar a la mira de una posible revelación de Dios, que en su metafísica le aparece como el esencialmente Desconocido” (*Oyente... 29*).

Es esta una metafísica que podría caracterizarse como una antropología metafísica o como el mismo Rahner la denomina como una antropología trascendental. En efecto, aunque Rahner pone como punto de partida para su comprensión teológica al ser humano en su ser y procurar comprender este ser en su finitud, sus conclusiones desembocan en planteamientos de carácter metafísico, al afirmar la primacía de un ente como Dios como consecuencia de la pregunta por el ser. La tesis de la analogía del ser es una fuerte tesis metafísica propia de la filosofía primera aristotélica y de los tratados racionales escolásticos sobre Dios.

El salto metafísico es evidente al pretender deducir de la finitud humana y de la estructura de su existencia una tendencia a lo infinito, a lo absoluto, a algo puro y trascendente como Dios. En últimas la pretensión de Rahner es mostrar que en Dios y en su revelación se encuentra el fundamento de la existencia humana, lo cual ciertamente no sólo contradice las posturas de Heidegger, sino que las hace llevar hacia conclusiones inapropiadas para su pensamiento, tras una combinación inconveniente entre tesis ontológicas y hermenéuticas como las de Heidegger con tesis metafísicas como las de los padres de la Iglesia y Santo Tomás. Así, mientras que la analítica que Heidegger realiza en la indagación por el sentido del ser es una analítica de la existencia humana, la analítica de Rahner será una analítica metafísica del ser humano con la que se pretende evidenciar una revelación divina, lo que nos hace llamar a esta postura una ontología que es metafísica humanista.

## **Finitud – infinitud**

No es difícil rastrear el fuerte influjo heideggeriano en la obra de Rahner, a pesar, como hemos dicho, del no reconocimiento explícito de esta influencia por lo menos en las obras escritas de nuestro teólogo. No obstante, una aproximación honesta a este tema debe poner en claro aquellos aspectos ante los que el

pensamiento de Heidegger se resiste totalmente frente a las posturas de Rahner. Tal vez el aspecto más fuerte en el que los dos pensadores resultan irreconciliables es la postura radicalmente finita de Heidegger por contraste con la postura que desentraña infinitud de la finitud propia de Rahner.

El pensamiento de Heidegger, por lo menos tal como aparece en *Ser y Tiempo*, podría denominarse filosofía de la finitud. Para Heidegger ser, *ser-ahí* y tiempo conservan un carácter finito y sólo una comprensión impropia del fenómeno originario del tiempo lleva a la consideración de lo infinito; por ello para Heidegger, la comprensión de la finitud implica necesariamente la comprensión apropiada del tiempo y su intrincada relación con el ser y con el ser del ser humano.

El hecho más radical de afirmación de la finitud humana es la muerte; en efecto para Heidegger *ser-ahí es ser para la muerte*, justamente porque su modo de existencia es fáctico, contingente y limitado en tanto que el *ser-ahí* existente tiene un fin marcado por su carácter temporal que se conoce como la muerte y que por lo tanto hace de la existencia humana un tránsito finito; de allí la afirmación según la cual “sólo el ser libre para la muerte le confiere al Dasein su finalidad plenaria y lanza a la existencia a su finitud” (*Ser y tiempo*, 400).

Para Heidegger el futuro y el destino del *ser-ahí* es su proyectarse hacia la muerte como su constitución más propia, lo que hace que libre de condicionamientos supra-temporales ajenos a su constitución óntica, asuma su existencia en sentido propio, se asuma a sí mismo y asuma a su vez una actitud de cuidado en relación con su propio ser, es decir asuma su temporalidad, su ser en el mundo y su cotidianidad en comprensión actuante. Sostener algo así como una existencia infinita para el *ser-ahí* es en definitiva resultado de un encubrimiento de la temporeidad propia del *ser-ahí* y por lo tanto una huida de su existencia fáctica, “esta huida que la ocupación lleva consigo es –en palabras de Heidegger– una huida ante la muerte, e.d. un apartar la vista del fin del estar-en-el-mundo” (*Ser y tiempo*, 438).

Así, quien insista en afirmar infinitud pone la existencia en un estado cadente e impropio tras un desconocimiento y a la vez ocultamiento, de la condición propia del *ser-ahí* y tras una comprensión impropia de lo que implica el futuro de la existencia, es decir de la muerte, y por lo tanto de la condición temporal de esa misma existencia.

“El *ser-ahí* es inaccesible en su ser mientras que se lo contempla en el curso indeterminado –formalmente ilimitado, infinito– de su vida, precisamente porque es finito. La existencia sólo se revela en su vocación a la finitud. Así, la muerte no debe considerarse como algo que hace que un proceso vital se detenga un día sino como la posibilidad extrema de esa vida, y posibilidad de la que esta vida siempre «sabe» algo...” (Peñalver, *Del espíritu...* 48).

Ahora bien, junto con el problema de la muerte que evidencia la finitud humana, pero del cual no nos podemos ocupar aquí ampliamente, se encuentra

también en Heidegger la constatación de que la finitud humana sale a relucir en la pregunta que el *ser-ahí* hace por el ser, tal como Rahner lo ha expuesto. La formulación de Heidegger es la siguiente:

“Sólo hay algo semejante al ser, y tiene que haberlo, allí donde la finitud se ha hecho existente. De esta manera la comprensión del ser que, ignorada en su extensión, constancia, indeterminación y evidencia, domina a la existencia del hombre se patentiza como el íntimo fundamento de su finitud. La comprensión del ser no tiene la universalidad inocente de una propiedad humana que aparece frecuentemente entre otras; su universalidad es la originareidad del fundamento más íntimo de la finitud del ser-ahí. Sólo porque la comprensión del ser es lo más finito en lo finito, puede posibilitar también las llamadas facultades creadoras del ser humano finito. –Y agrega como conclusión un poco más adelante- Más originaria que el hombre es la finitud del ser-ahí en él” (Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica* 192).

El sentido del ser para Heidegger como para Rahner se comprende desde la finitud humana, es decir en la existencia, que es la forma de ser del hombre en tanto comprensión del ser. La cuestión del ser que es aquella que domina esta existencia, porque la determina en su ser comprensor incluso de modo indeterminado y oculto, es al decir de Heidegger, el fundamento mismo de la finitud humana, y ello justamente porque el hombre no comprende el ser como una constatación de universalidad, sino que se pregunta, se cuestiona y se interroga por aquello que es fundante de su ser pero que permanece oculto e indeterminado y que por lo tanto se presenta originariamente como finitud. Para Heidegger no hay la tan pretendida universalidad del ser, porque ser se comprende en categorías finitas, porque la comprensión del ser es en sí misma finita y porque ser es comprensión y sentido en finitud; por ello mismo, la pregunta por el ser sólo puede ser la pregunta por el *ser-ahí* existente, la pregunta por la comprensión del ser como finitud existente. De este modo, tanto el esfuerzo de una ontología fundamental como el de una analítica de la existencia humana es en el fondo el problema de la comprensión de la finitud, requerido por la pregunta que interroga por el ser. Así se afirma contundentemente la finitud del ser y de su comprensión.

Heidegger podría llegar con Rahner hasta la afirmación según la cual la finitud humana es exigida absolutamente, en el sentido en que es necesaria como consecuencia de la pregunta que interroga por el ser. Sin embargo, en lo subsiguiente se da una ruptura total entre los dos pensadores, al optar cada uno por una comprensión distinta e incluso antagónica de las consecuencias de esta absoluta finitud humana. Mientras que Rahner pretende deducir de esta absoluta finitud, no sólo lo absoluto y universal del ser, sino sobre todo la existencia de un ser absoluto, en cuanto su ser es absoluta posesión de ser, con una orientación clara hacia la postulación de un ser existente infinito tal como Dios, Heidegger había tomado ya una orientación totalmente contraria.

Es cierto para Heidegger como para Rahner que en la pregunta que interroga por el sentido del ser se revela una particular trascendencia humana, pero tal trascendencia para Heidegger no se puede entender en términos de lo absoluto y de lo infinito como si la pregunta por el ser lanzara al hombre hacia la comprensión de un ser que le antecede en posesión de ser y que por lo tanto es absoluto e infinito, sino que la trascendencia, es decir, el hecho de que en efecto el hombre no sólo comprende su ser sino que también comprende lo que es, por decirlo de alguna manera, fuera de su ser, debe entenderse en clave de finitud.

La trascendencia de la comprensión del *ser-ahí* se da sólo en la cotidianidad de su ser existente, por lo tanto, en su ser en el mundo, y, por consiguiente, es una trascendencia finita. La comprensión del ser del *ser-ahí* se da en torno a su ser existente, lo cual implica andar en torno al ente, tener que ver con lo finito, *andando en lo que andamos, zampados* en pura finitud. Trascendencia es para Heidegger proyección, al modo existente del *ser-ahí*, es decir, proyección comprensora de ser en el mundo; trascendencia por lo tanto es comprender, y la comprensión es naturalmente finita.

“El desarrollo de la ontología existencial, que empieza por el análisis de la cotidianidad, tiende, y sólo a ello, a aclarar la unidad de la estructura originaria y trascendental de la finitud del ser-ahí en el hombre. El ser-ahí se manifiesta así mismo, en la trascendencia, como necesitado de la comprensión del ser... Esta necesidad es la íntima finitud que sostiene al ser-ahí” (Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica* 198).

Esta íntima estructura trascendental finita del ser-ahí implica el rechazo abierto de cualquier posicionamiento absoluto. No hay ser absoluto, puesto que ser se descubre en el sentido finito del ser del ser humano; no existe comprensión, ni verdad absoluta, puesto que comprensión y verdad hacen parte del modo de existencia humana que descubre y encubre sentido en total dinamismo de finitud; la existencia humana es igualmente finita en cuanto su esencial temporalidad implica el ser para la muerte como su más radical evidencia de limitación; no puede afirmarse ni siquiera un conocimiento absoluto y verdadero en sí de la finitud, puesto que conocimiento y sentido se expresan siempre como pregunta, nunca como respuesta absoluta, unívoca o universal, lo que se aplica igualmente a la pregunta que tampoco es la única posible, ni la única dirección de la comprensión, lo que hace que incluso la misma afirmación de la finitud conserve su carácter finito. Todo ello se sostiene además en una concepción de tiempo fundamentalmente finita que rechaza cualquier comprensión de infinitud puesto que la comprensión del tiempo está asociada a la comprensión finita del ser, que depende de la comprensión del *ser-ahí* y por lo tanto de horizontes y ámbitos plenamente finitos. Un análisis un poco más detallado del tiempo en esta dirección ocupará nuestro esfuerzo en el tercer capítulo.

Heidegger afirma entonces la finitud en sí misma, descartando de plano cualquier comprensión última de infinitud. Esta perspectiva que es consecuencia de una radical afirmación de la finitud de la existencia humana hace que se descarte en el pensamiento de Heidegger aproximaciones a lo sagrado absoluto y a lo divino infinito, tal vez no necesariamente como una apuesta temática de negación de estas posibilidades, sino como consecuencia coherente con la constatación de la experiencia ineludible de la limitación de la existencia que implica apartarse de manera categórica de la comprensión del ser como ente supremo o como espíritu absoluto e infinito, interpretaciones que han sido clásicas en la tradición filosófica y que corresponden para Heidegger al olvido del ser y a una comprensión impropia y encubridora de la existencia humana.

Rahner por su parte no sólo afirma la absoluta necesidad de afirmación de la existencia humana, sino que desde allí deduce la existencia de un ser absoluto e infinito que le permite realizar una comprensión de la existencia humana en clave trascendental con tendencia a la infinitud y así presentar su comprensión de la filosofía de la religión, de la teología, pero sobre todo de las posibilidades de la revelación de Dios al hombre, lo que incluye la comprensión del hombre como ser creado por Dios y la permanente manifestación del creador en relación con la creatura humana.

Rahner usa como base de su pensamiento las intuiciones heideggerianas fundamentales, conservando incluso, hasta donde puede, una coherencia con el pensamiento del cual es deudor, pero como se ve, se distancia de Heidegger en la búsqueda de sus propios intereses temáticos y existenciales, tal vez distorsionando el pensamiento de su maestro, pero también adaptando un pensamiento tan profundo y rico en contenido como el de Heidegger a su propio planteamiento filosófico y teológico dando como resultado una propuesta bastante interesante y adecuada en su lenguaje y en su comprensión para el hombre de fe contemporáneo que pide razones de su credo a partir de las nuevas estructuras de pensamiento y de los nuevos lenguajes filosóficos.

## Ocultación

La finitud en la que acontece el ser es la finitud de la existencia humana que se experimenta como límite en la comprensión, es decir, en el modo de ser del *ser-ahí*. Este límite del comprender se expresa en la experiencia propia de ocultación que hace parte del movimiento y del dinamismo de desocultación y de descubrimiento del sentido del ser. Ser, verdad y *ser-ahí* para Heidegger, como lo hemos ya expuesto, se mueven en el ámbito de lo oculto y de lo desoculto, de lo que se desoculta quedando aún oculto.

En este aspecto se apoya también Rahner. Afirmando la finitud de la existencia se afirma en primera instancia el límite del conocimiento humano para el

que el sentido del ser está plenamente abierto, aunque no totalmente dado; por lo tanto, la apertura del sentido del ser se mueve en el ámbito de ocultación y mostración; se afirma también en segundo lugar lo infinito y absoluto que deviene como manifestación del ente en absoluta posesión de ser, que por el mismo hecho de la finitud humana aparece oculto para el hombre, dada también su libertad absoluta, de la que depende su revelación o mostración voluntaria al hombre.

Dios para Rahner se mueve entonces entre presencia y ausencia, entre habla y silencio, entre manifestación y reserva, lo cual hace parte de su dinamismo revelador al hombre. El estado de ocultación hace parte entonces de la iniciativa reveladora de Dios en relación con el hombre, lo cual, antes que ser una carencia, es visto como la iniciativa del don que se da y que irrumpe como misterio, como propuesta, como horizonte de posibilidad abierto.

El ser de Dios se descubre en la misma existencia humana finita, pero a la vez queda oculto, lo que posibilita el desarrollo libre de la voluntad humana que acoge o rechaza, que se abre o se cierra, que descubre o encubre, que escucha o ensordece, que interpreta y realiza su ser trascendentalmente o que se afina en su propia finitud y categorialidad. Estas son sin duda opciones humanas para el desarrollo de la existencia, pero la experiencia fáctica humana demuestra que estas posiciones ocurren casi paralelamente y que ello hace parte de la contingencia y finitud humana. El ser de Dios se revela al hombre en claros y oscuros, lo cual da sentido y dinamismo a la existencia, ya que este movimiento de apertura a la comprensión es el modo en el que el hombre es. El hombre que se dispone en apertura trascendental de su ser, lo hace sin embargo desde su finitud, aunque la tendencia de lo abierto sea infinita; la existencia humana no pierde nunca hasta la muerte su carácter finito y por ello la captación de la revelación de Dios se da mediante acogida del misterio ineluctable del oculto venir revelador, de la intangible presencia que se desvela en el seno del ser existente.

## Anticipación

El término alemán *Vorgriff* es usado por los dos pensadores como elemento importante de su interpretación. En el caso de Rahner *Vorgriff* ha sido traducido como anticipación para significar la facultad humana de apertura que hace parte de su condición óptica, que opera concomitantemente con el conocimiento humano y que hace que el hombre se mueva en el horizonte amplio y absoluto de sus posibilidades de conocimiento. La anticipación es para Rahner la percepción del ser y de todo lo que es, dada previamente al conocimiento concreto o específico de una realidad; por lo tanto, es una percepción atemática en cuanto se trata del ámbito absoluto de apertura para el conocimiento aún no expresado ni ontológica ni temáticamente.

La comprensión del ser está abierta para el hombre absolutamente como unidad originaria, no obstante, esta comprensión no se da de manera absoluta para el hombre, sino que se da histórica, fáctica y mundanamente en su modo de ser comprensor y abierto como espíritu en el mundo; ahora bien, lo que hace posible esta apertura existencial de comprensión es la anticipación, es decir la condición trascendental dada ónticamente de esencial apertura comprensora. Por tanto, la existencia humana se da como apertura al ser mediante la percepción previa del sentido de lo que es, que incluye para Rahner las posibilidades de conocimiento de lo infinito, del ser en absoluta posesión de su ser y por lo tanto las posibilidades de captación de la revelación de Dios.

Rahner llama también esta anticipación experiencia trascendental puesto que la entiende a partir de la comprensión no temática pero necesaria e insuprimible, que el hombre tiene de su propio ser existente como carácter ilimitado y abierto a la amplitud de toda realidad posible y que en el desarrollo mismo de su existencia como espíritu en el mundo se concretiza como experiencia de finitud y contingencia. Es experiencia trascendental entonces porque es condición de posibilidad de todo comprender humano, pero es a la vez según Rahner experiencia de la trascendencia, ya que posibilita una experiencia anónima de Dios. Por ello Rahner afirma contundentemente:

“Si la trascendencia no es un cierto algo de lo que nos ocupamos secundariamente como una especie de lujo metafísico de nuestra existencia intelectual, sino que es la más sencilla, evidente y necesaria condición de posibilidad de todo entender y comprender espiritual, entonces propiamente el misterio sagrado es lo único evidente (obvio), lo único que en sí mismo fundamenta también para nosotros. Pues todo otro comprender, por claro que parezca a primera vista, se funda en esta trascendencia, todo comprender claro se funda en la obscuridad de Dios” (Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, 40).

Por su parte Heidegger usa el término *Vorgriff* en un sentido mucho más práctico en correspondencia con su posición finita sobre el comprender. Es fundamental el pasaje de *Ser y tiempo* en donde se dice que:

“la interpretación puede extraer del ente mismo que hay que interpretar los conceptos correspondientes, o bien puede forzar al ente a conceptos a los que él se resiste por su propio modo de ser. Sea como fuere, la interpretación se ha decidido siempre, definitivamente o provisionalmente, por una determinada conceptualidad; ella se funda en una manera de entender previa (*Vorgriff*)” (174).

Para Heidegger la vida del hombre en su facticidad discurre interpretativamente, es decir, que desde la situación determinada en la que se encuentra inserto el ser humano éste comprende e interpreta; su modo de ser y de existir es

en comprensión e interpretación, lo cual no se da desde el vacío o a partir de la nada, sino que parte de la pre-estructura de la comprensión humana que consiste básicamente en los presupuestos de toda comprensión. Ahora bien, tal comprensión no es primariamente observacional, como si el hombre tomara distancia de lo es y de lo que configura su existencia para comprenderlo, la comprensión es más bien actuante y por lo tanto consiste en el ejercicio mismo de la vida. Por consiguiente, el despliegue de la vida humana consiste en ser-interpretado siempre, lo cual quiere decir que el ser humano comprende siempre su propio ser de alguna manera y que siempre se mueve en interpretaciones sobre su propio ser que le son presupuestos de su propia comprensión. El *ser-ahí* comprende el ser de lo que es en el ámbito en el que se desenvuelve existencialmente y por lo tanto a partir de una serie de presupuestos ya formados. Así, la existencia humana, mejor aún mi existencia propia, se mueve en interpretaciones previas, en presupuestos y en tradiciones interpretativas, lo que hace que todo comprender humano se remita a tales interpretaciones, de modo que todo un conjunto de interpretaciones previas y presupuestos nos condicionan nuestro ser.

De esta manera la comprensión e interpretación de mi ser fáctico ahora mismo está determinada por el conjunto de supuestos previos en los que se mueve mi ser. En este contexto se entiende el uso que Heidegger le da al término *Vorgriff*. En el movimiento interpretativo de la vida humana, en el ejercicio cotidiano y factico de interpretar, el *ser-ahí* se mueve ya en un tener o haber previo, en un ver previo y en un entender o concebir previo (*Vorgriff*). De esta manera la interpretación nunca se da sin supuestos y por el contrario se funda en lo que previamente se ha presentado, se ha visto y se ha entendido. Estos elementos previos del comprender configuran el sentido o el horizonte de la comprensión de algo y sin ello no es posible tal comprensión. El sentido, es decir el horizonte de lo previo que se abre en el comprender es entonces un elemento constitutivo de la estructura existencial del *ser-ahí* y de su apertura a la totalidad como ser en el mundo. El sentido dispone y dirige toda interpretación al modo de una previa articulación que se da existencialmente en el trato con lo que es en cada caso de modo actuante. La comprensión así no es una imposición de sentido dada por la razón, sino el modo como el *ser-ahí* es en el mundo, interpretando siempre a partir de la estructura previa que configura su comprender.

*Vorgriff* es entonces para Heidegger el concebir previo en el que siempre nos movemos, es decir aquellas comprensiones previas que configuran sentido y que nos posibilitan nuestro ser comprensor. Toda interpretación se mueve ya en un comprender previo que está determinado por el modo en que cada interprete ha entendido y concebido aquello que interpreta. Así toda experiencia del *ser-ahí* lleva implícita el modo de comprender y por tanto la dirección de la interpretación.

Rahner y Heidegger comparten entonces la posición según la cual una estructura previa de la constitución óptica del hombre acompaña toda posibilidad de conocimiento e interpretación; comparten también que tal estructura previa

no son conceptos, puros del entendimiento, sino que se trata básicamente de la apertura de sentido que se da para la comprensión del ser en el hombre. No obstante, para Heidegger el concebir previo se mantiene siempre dentro de los límites de la finitud humana, de la comprensión fáctica y de la experiencia dada en cada caso. El concebir previo está dado por el conjunto de las comprensiones ya hechas y por el conjunto de las interpretaciones personales o formadas tradicionalmente por el *se* que determinan radicalmente el modo en el que comprendo a manera de supuestos y presupuestos de todo comprender. Por el contrario, Rahner le da a esta percepción previa atemática un carácter mucho más trascendental al abrir el ámbito de lo que se anticipa o de la estructura previa de la existencia humana lo infinito, poniendo como aspecto absolutamente necesario para la comprensión y por lo tanto para la existencia el ser de Dios como aquello que se muestra como anticipación o como pre-comprensión para cada caso de la existencia finita humana.

## Diferencia ontológica – Diferencia teológica

Finalmente, para el cierre de este capítulo quisiera hacer una breve alusión a un aspecto temático en el que coinciden nuestros dos pensadores, pero en el que nuevamente salen a relucir las posiciones divergentes a las que apunta cada uno pero que a la vez ayudan a mostrar el influjo de las posiciones heideggeriana sobre el pensamiento del jesuita alemán.

Como hemos visto uno de los aspectos fuertes que caracteriza la aproximación que hace Rahner a la comprensión del ser con vistas al planteamiento de su filosofía de la religión es la comprensión de la diferencia ontológica entendiendo por ello la diferencia que se da entre ser y ente, pero luego también, y según la tesis de la analogía del ser, la diferencia que se da entre Dios y el hombre dados sus grados de posesión de ser, es decir, sus respectivos grados de autoconocimiento. De esta manera la diferencia ontológica se refiere fundamentalmente al contraste en cuanto al ser entre lo infinito y lo finito, entre el creador y la creatura, entre el ser de absoluta posesión de ser y el ser del hombre en posesión limitada y contingente de ser. De esta manera asistimos a una transformación de la diferencia ontológica en diferencia teológica, la diferencia entre ser y ente nos pasa para concebir ahora la diferencia entre Dios y el hombre.

Ahora bien, sabemos por Gadamer que la expresión *diferencia ontológica* era frecuentemente usada por Heidegger en sus cursos, lo que nos hace intuir que muy probablemente Rahner pudo comprender muy bien lo que Heidegger postulaba al respecto dada la cercanía que el teólogo tuvo sobre un periodo significativo de la docencia del filósofo. Gadamer nos habla de esta manera:

“Al recordar las primeras lecciones de Heidegger a las que asistí en 1923 en Friburgo y en 1924 en Marburgo, me viene a la mente que entonces la

expresión «diferencia ontológica» era como una palabra mágica. Siempre volvió a aparecer con todo el énfasis con el que un pensador concentrado hacía sentir que aquí estaba apuntando a algo muy decisivo, aunque no expresara realmente en palabras los detalles de las conexiones y el significado de lo que quería decir” (Gadamer, *Los caminos...* 355).

Aunque, como lo dice Gadamer, la expresión *diferencia ontológica* no fue lo suficientemente explicada y detallada en el significado que Heidegger le atribuía, sí podemos captar algunos atisbos de su sentido, para paralelamente contrastarlos con las intuiciones rahnerianas al respecto. Heidegger establece una clara diferencia entre ser y ente, y en tal diferencia se basa su pensar, así lo deja intuir por ejemplo en el siguiente pasaje:

“Lo puesto en cuestión en la pregunta que tenemos que elaborar es el ser, aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre. El ser del ente no “es”, él mismo, un ente. El primer paso filosófico en la comprensión del problema del ser consiste en... no determinar el ente en cuanto ente derivándolo de otro ente, como si el ser tuviese el carácter de un posible ente” (*Ser y tiempo*, 29).

El ser determina el ente, y lo determina fundamentalmente en el modo en el que se comprende, de allí que se dé una diferencia entre ser y ente y que sea necesario no darle al sentido del ser el carácter de ente, ni por lo tanto derivar la determinación comprensiva de lo ente de otro ente, sino del ser. Así el propósito de la investigación ontológica de Heidegger y también la tarea de la filosofía en general es el planteamiento de la pregunta acerca del ser, lo que hace que la diferencia ontológica se encuentre en la base de la constitución de la ontología y de la filosofía. Sin embargo, como lo aclara el mismo Gadamer, cuando Heidegger habla de diferencia ontológica

“no se refiere a una diferenciación que realiza el pensamiento sino a «la» diferencia, es decir a la apertura de la dimensión en la que puede producirse, en general, el pensar de esto y no aquello, de esto y aquello, de lo idéntico y lo diferente: El ser y lo ente no lo distingue el pensamiento, sino que su diferencia es la del pensamiento mismo. Es la diferencia del ser que acontece” (Gadamer, *Los caminos...* 224).

De modo que la diferencia ontológica no es el producto de una reflexión sino el acontecer mismo del pensamiento, del sentido y del ser, que puede ser captada, pero que tiene un movimiento propio de mostración y ocultación.

Es claro, por otro lado, que ser es siempre ser de los entes y que se comprenda y se acceda al sentido del ser en lo ente, pero el sentido del ser no es el de otro ente tal como un ente superior, un ente causa de lo ente o un ente absoluto sin

más. Ser es lo que acontece en lo ente, el movimiento desocultante y ocultante que se da en lo ente. De allí que pueda entenderse el carácter trascendental del ser-ahí solamente en el sentido en el que éste cuenta con aquella primacía que le posibilita comprender la diferencia ontológica, es decir, capta ese movimiento que desoculta y oculta, captar ser en su propio ser y en el ser de los entes, en el ámbito exclusivo de su ser en el mundo y por tanto en categorías fácticas y finitas. “*La diferencia ontológica entre ente y ser es una versión del factum de que hay «comprensión del ser», y no sólo conocimiento y trato con los entes, aunque el ser sea el ser de los entes.*”<sup>8</sup> De esta manera quedaría planteada la diferencia ontológica. Ahora bien, la comprensión del sentido del ser, es decir la tarea ontológica, no puede desligarse según Heidegger de la comprensión óntica y por lo tanto de la comprensión del ser del ser humano, de allí que el punto de partida de la ontología general sea la analítica existencial del *ser-ahí*; por lo tanto aunque se mantiene la diferencia ontológica, no es posible realizar una comprensión ontológica, es decir del sentido del ser, si no es desde un ente particular con primacía óntica y ontológica y por lo tanto a partir del *ser-ahí*, así lo afirma Heidegger en su curso de 1927:

“El ser y la diferencia de éste con el ente sólo pueden fijarse si llegamos a la comprensión del ser como tal. Pero captar la comprensión del ser significa comprender previamente el ente a cuya constitución ontológica pertenece la comprensión del ser, comprender al Dasein. Poner de relieve la constitución fundamental del Dasein, o sea, su constitución de existencia, es la tarea de la analítica ontológica de la constitución de la existencia del Dasein, que es una tarea preparatoria” (Heidegger, *Los problemas fundamentales...* 277).

Ser se entiende no como una cosa o un ente sino como comprensión de sentido de lo que es; por lo tanto, ser acontece fácticamente en el *ser-ahí*, lo que hace que ser, entendido como comprensión, y de allí la diferencia ontológica, no implique la consideración de causa, es decir del ser como causa de lo existente, sino que ser sea condición de posibilidad de sentido y de desocultación para el *ser-ahí* y que por consiguiente ser y diferencia ontológica se entiendan desde una perspectiva finita. No obstante, resultan del todo paradójicas las expresiones interrogativas de Heidegger ya al cierre de *Ser y tiempo*:

“...la filosofía es ontología fenomenológica universal que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein, la cual, como analítica de la existencia, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto donde éste surge y en el que, a su vez repercute. Ciertamente tampoco esta tesis debe tomarse como un dogma, sino como formulación del problema fundamental, que sigue estando «velado»: ¿puede la ontología fundarse

<sup>8</sup> Peñalver. *Del espíritu...* op. cit. Pág. 245.

ontológicamente, o requiere también un fundamento óntico, y cuál es el ente que debe asumir la función fundante?” (449-450).

Parece que quedara abierta así la posibilidad de una ontología que se fundara de modo exclusivo ontológicamente y que por lo tanto asumiera con mucha más hondura la diferencia ontológica, o que incluso un ente distinto al *ser-ahí* asumiera la función de fundamento para una ontología general. Tales posibilidades sin embargo son bastante oscuras y quedan abiertas e indeterminadas incluso en el pensar posterior de Heidegger. En cualquier caso la diferencia ontológica es clave en el pensamiento de Heidegger al procurar rescatar decididamente la pregunta por el sentido del ser de su olvido en la tradición filosófica, justamente porque no se ha tenido en cuenta y porque ha quedado oculta la fundamental diferencia ontológica entre ser y ente, comprendiendo por ser lo ente y por lo tanto sin percatarse de la diferencia. La diferencia se ha olvidado en la metafísica y ello ha conllevado a que haya quedado velada una auténtica indagación ontológica, es decir, el olvido por el des-ocultamiento del ser que ocurre como acontecimiento de-velador de verdad y sentido en el ser del ente y particularmente en el *ser-ahí* en su existencia fáctica.

Rahner por su parte, compartiendo de modo riguroso la intuición de Heidegger según la cual sólo es posible una comprensión ontológica radical a partir de la comprensión óntica del ser humano en su existencia y en su facticidad, asume la diferencia ontológica en cuanto que entiende y parte de la distinción entre ser y ente y considera que esta distinción es clave para realizar una comprensión humana correctamente orientada, tanto así que sólo como comprensión del ser es posible una ontología, una filosofía de la religión y posteriormente una teología; no obstante, lleva la diferencia ontológica hasta sus últimas consecuencias dándole así un giro teológico a la comprensión heideggeriana. En efecto, Rahner cree deducir de la comprensión de la existencia humana la existencia de un ente de absoluta posesión de ser y, por lo tanto, en consecuencia, radicalizar la diferencia ontológica insistiendo en la diferencia entre el ser de Dios y el ser del hombre. En relación con este giro, Gadamer aclara que:

“Heidegger usó una y otra vez la expresión «diferencia ontológica» como un término simbólico. Sin embargo, nunca se hablaba de diferencia «teológica». Para ello la acuñación del nuevo término heideggeriano era demasiado fuerte y exclusiva” (*Los caminos...* 355).

La diferencia ontológica heideggeriana es modesta puesto que aunque se distingue entre ser y ente e incluso entre ser y la totalidad de lo ente, la comprensión del ser está siempre unida a la comprensión óntica, lo que matiza y modera en gran medida la diferencia y hace depender lo ontológico de lo óntico del ser-ahí sin ir más allá de los términos temporales y finitos de la

comprensión del *Dasein*; junto con ello es necesario entender en Heidegger ser como acontecer fundamental de lo que se desoculta y oculta distinguiéndose claramente entre ser y ente, pero también entre ser y causa de lo que existe o instancia creadora alguna; pensar en que la diferencia ontológica implique la existencia de un ser como Dios, un ser absoluto e infinito que fundamenta todo es volver a la antigua explicación onto-teológica y a la explicación metafísica que Heidegger rechaza y crítica, con las consecuentes afirmaciones del ser como presencia, de verdad absoluta y todas las abstracciones idealista que llevan al olvido del ser y de la existencia en sentido adecuado y propio. Así, la perspectiva heideggeriana no admite el giro teológico y la vuelta a la metafísica que se da en la comprensión de diferencia ontológica radical emprendida por Rahner, para quien lo absoluto, entendido como lo divino, goza de una posesión de ser plena y por lo tanto se diferencia tanto ontológica como ónticamente del ser del hombre hasta el punto que se constituye en el ser creador, es decir en el ser que posibilita la existencia humana y que por lo tanto se considera ser supremo, ampliando así la diferencia ontológica al infinito. Desde esta perspectiva, se podría afirmar con Gadamer que: “no cabe duda de que todos estamos en la diferencia ontológica y que desde ella nunca podremos o pretendemos superar con el pensamiento la diferencia teológica entre lo divino y lo creado” (*Los caminos...* 367).

## Existencial – Existencial sobrenatural

La existencia humana en su devenir histórico se encuentra entonces orientada hacia Dios según la analítica elaborada por Rahner. En este sentido la teoría de Rahner coincide con la clásica postura teológica de la escolástica cristiana según la cual el hombre puede tener un conocimiento natural de Dios, con la diferencia fundamental de que para el caso de Rahner se trata no solamente del conocimiento de Dios a través de lo creado, sino ante todo de la demostración de la posibilidad de que el hombre conozca lo que de suyo le es sobrenatural, a saber, la revelación de Dios, la autocomunicación libre de Dios a partir de una orientación ontológico existencial y por lo tanto propia de su ser.

La metafísica antropológica elaborada por Rahner como explicación de la religión natural, como filosofía de la religión y como presupuesto de la teología se centra en definir “la naturaleza del hombre como un ser esencialmente histórico que debe prestar oído a una eventual revelación de Dios...” (*Oyente...* 28). En este sentido la postura de Rahner resulta ser más afín al pensamiento heideggeriano en cuanto que tal orientación para percibir la revelación divina es considerada como un existencial, es decir como un aspecto propio de su ser existente. El hombre existe esencialmente orientado hacia lo “sobrenatural” es decir hacia Dios, en cuanto se halla en las posibilidades de oír una palabra del

ser en absoluta posesión de su ser, lo cual resulta ser una actitud natural o mejor aún propia de su particular devenir como ser existente históricamente ubicado.

La orientación y apertura del hombre a una posible revelación de Dios es un existencial central desde la perspectiva de Rahner. Es un existencial en el sentido heideggeriano según el cual los existenciales son caracteres de ser del *ser-ahí* determinados desde la existencialidad y comprendidos a partir de una analítica de la existencia del *ser-ahí*. Es por lo tanto constitutivo del ser del hombre esa apertura incondicionada al ser en absoluto y esa posibilidad de prestar oído a la revelación divina. El hombre *es en* actitud de escucha de la posible palabra comunicada por Dios, lo cual por lo tanto no le resulta ajeno, extraño o accidental, sino habitual, familiar y propio a la realización de su ser existente. Asumir la revelación divina es por consiguiente algo propio del ser del hombre en cuanto éste tiene la constitución esencial de ser apertura a la plenitud del ser y por lo tanto apertura a Dios. Este existencial de *ser abierto* a la revelación divina adquiere así una connotación plenamente ontológica en cuanto que no se entiende el ser del hombre sino es en tal apertura existencial, lo que hace que esta apertura sea en verdad la esencia radical del hombre o su más propia naturaleza según la terminología que se quiera usar.

De esta manera Rahner ha operado un giro anti-heideggeriano a partir de una interpretación teológica del pensamiento de Heidegger; se trata de teologizar la ontología, es decir, de deducir a partir de la pregunta por el sentido del ser, la existencia de Dios y, luego también, a partir de una espiritualización de la condición de ser-en-el-mundo, al concebir que en su condición de mundanidad el hombre se abre a una dimensión trascendente que lo supera. Abre de esta manera un modo existencial de ser hombre que no consiste en ser una cosa humana, en ser naturaleza humana, en ser una presencia humana; el modo existencial de ser hombre es para Rahner ser espíritu humano, es decir, ser un ser abierto históricamente como persona única a la revelación de Dios en el devenir concreto de su existir fáctico.

“El espíritu del hombre es, pues, espíritu encarnado, que, a través de la historicidad y desde ella, está abierto como trascendencia (es decir, en cuanto que tiene su “mirada” dirigida hacia el ser en conjunto), a lo sobrenatural. La relación entre historicidad y trascendencia se fundamenta en la misma estructura del conocimiento receptivo-sensible del propio ser humano...” (Martín García-Alós 182).

El *existencial sobrenatural* tiene para Rahner una doble dimensión, es por un lado un elemento antropológico, natural y existencial y por otro es a su vez teológico, sobrenatural y revelado; por ello mismo se constituye en el centro de su antropología trascendental, es decir de su comprensión del hombre a la luz de la revelación divina. Para el primer aspecto, de esta doble dimensión del *existencial sobrenatural*, Rahner se inspira en la *analítica ontológica del Dasein* de

*Ser y el Tiempo*; para Heidegger la analítica del *ser-ahí* tiene como finalidad última aclarar el ser del ser humano y a su vez la puesta al descubierto del horizonte para una interpretación del sentido del ser en general, así como para Rahner la concretización de un existencial antropológico es el elemento que vehicula la orientación ontológica del hombre a lo sobrenatural, es decir a Dios. De esta manera la *analítica ontológica del ser-ahí* propia de Heidegger se constituye en el presupuesto filosófico fundamental que usa Rahner para la concepción de su *existencial sobrenatural*, de su antropología teológica y de su propuesta teológica en general.

Para Rahner, entonces, el existencial implica la orientación del hombre hacia Dios y hacia su Voluntad salvífica. En efecto, para Rahner el *existencial* es una tendencia, una ordenación, una determinación interna y ontológica del ser del hombre. El *existencial sobrenatural* es a su vez un presupuesto y una condición de posibilidad de su propia existencia y de su misma naturaleza. Es un rasgo ontológico existencial del hombre concreto y singular que lo orienta esencialmente hacia Dios. Por lo tanto, para Rahner este *existencial* viene dado por la estructura esencial del hombre y afecta todo su desenvolverse histórico y cotidiano; por ello mismo el descubrimiento de este dinamismo existencial humano se da en la propia historia personal, es decir en la realización fáctica de la existencia humana. Por otro lado, el *existencial sobrenatural* es la orientación trascendente del ser del hombre, que a la vez permite la revelación de Dios en lo concreto de las categorías históricas y existenciales del ser humano, dado que este *existencial* es la configuración del hombre real.

La orientación constitutiva del hombre para captar la revelación de Dios es un existencial en el sentido de que es un aspecto que se realiza en su propia existencia como ser en el mundo, en trato práctico con los entes intramundanos, en comprensión actuante, en co-existir y en co-habitación con otros en un mundo común, como ser de la palabra y en la palabra mediante la cual capta sentido y significa su mundo, en fin, en el acontecer histórico y cotidiano de su existencia que deja al descubierto esa permanente apertura del hombre al ser en general y al ser en absoluta posesión de ser.

Rahner ha hecho así una analítica existencial siguiendo el camino emprendido por Heidegger tratando de desentrañar no propiamente las propiedades abstractas del ser humano sino tratando de sacar a la luz su ser, lo cual se logra dejando al descubierto las formas existenciales esenciales de ser.

“En este sentido, el pensamiento heideggeriano presta una decisiva base ontológica al reenfoque antropológico de la teología emprendido por Rahner, lo que se expresará concretamente en ciertos conceptos fundamentales asumidos y desarrollados por este. Entre ellos destacan la noción de «existencial» como determinación ontológica de la existencia humana y que... se concretará en la noción teológica-antropológica de «existencial sobrenatural» (Berríos 426).

Es en este camino de analítica de la existencia humana en clave ontológica y teológica que Rahner muestra, alejándose en este punto totalmente de Heidegger, que hay en el ser humano un existencial esencial que consiste en la existencial orientación humana para captar una posible revelación de Dios, lo cual implica ciertamente una serie de modalidades existenciales que correspondan con este existencial esencial. Junto con este existencial esencial tan propio del ser del ser humano, o diciéndolo en terminología clásica: tan propio de la naturaleza humana, Rahner habla también, más en sus obras teológicas que en las propiamente filosóficas, de un existencial sobrenatural; lo plantea de la siguiente manera:

“Existencial, como sustantivo, es todo aquello que, como condición, posibilidad y límite permanente e interno, precede a la libre realización de la persona, sea porque venga dado por una estructura esencial del hombre, sea porque preceda histórica y contingentemente, como algo que afecta internamente la sustancia humana, aunque no sea deducible de la esencia. Puesto que el sujeto libre en sus actos humanos dispone siempre de sí mismo, la decisión libre está siempre referida –al menos implícitamente– a este existencial. Así, admitimos en el hombre un «existencial sobrenatural», que consiste en la permanente orientación (*Ausgerichtetheit*) hacia la visión beatífica. Es verdad que la visión beatífica es para el hombre realmente «sobrenatural» y que, por consiguiente, no puede ser objeto de un apetito innato. Sin embargo, en el hombre histórico... puede admitirse una cualidad que afecta su sustancia (el existencial sobrenatural), por la cual «tiende» verdaderamente hacia su fin sobrenatural” (Rahner, *Sobre la relación...* 332-333).

Sobre la base de la constatación en el hombre de un existencial esencial de orientación permanente a la plenitud del ser Rahner hace alusión en este texto a una orientación hacia lo sobrenatural, hacia lo divino y trascendente que es el existencial sobrenatural. La existencia histórica del hombre tiene dadas las posibilidades de oír una posible revelación de Dios, sin embargo, el hecho de que el hombre pueda penetrar en la realidad divina y recibir todo su amor y su gracia, hasta la visión beatífica, no es algo plenamente innato al hombre, sino que se realiza sólo gracias al existencial sobrenatural que unifica lo propio del hombre, su estructura antropológica con lo propio de Dios, su donación, su revelación, su presencia en el hombre.

“El existencial sobrenatural es una determinación ontológica y existencial del hombre; su primer punto de apoyo para comprenderse a sí mismo, y su primera posibilidad de apertura a la fe. Y esta posibilidad de abrirse a un diálogo para con Dios, presupone en el hombre una constitución «determinada», una capacidad que antecede a la comunicación divina y que posibilita su viabilidad” (Martín, *El “existencial...”* 72).

El existencial sobrenatural es entonces la disposición ontológica permanente a lo sobrenatural propia del hombre, lo que no implica que el hombre de modo

coaccionado, necesario o de manera impuesta tenga como modo de existir fáctico esta tendencia sobrenatural; el hombre a partir de su libertad decide actuar en tal dirección o rechazarla; lo cierto es que la existencia humana siempre estará referida a tal fin sobrenatural sea en el sentido de acoger la revelación divina y tender así a lo sobrenatural o sea para rechazar tal revelación rechazando así la tendencia sobrenatural propia de su ser. Así, los términos clásicos de gracia divina y naturaleza humana como dos realidades difícilmente compatibles se sintetizan para Rahner en la propia realidad de la existencia humana en un flujo permanente de ser y de acontecer. La gracia ofrecida por Dios, es decir el don de Dios de sí, es una realidad permanente e ineludible en el ser del hombre.

“...la naturaleza «pura» no es algo claramente delimitable, definible; no puede trazarse... una horizontal limpia entre esa naturaleza y lo sobrenatural. Y es que jamás tenemos esta naturaleza para postularla por sí sola, para poder decir exactamente qué es lo que en nuestra experiencia existencial se debe a ella y qué a lo sobrenatural. La vivencia del anhelo concreto de verdad eterna y amor puro, infinito, de la necesidad inevitable de una decisión libre ante Dios, del parto doloroso, la concupiscencia, la fatiga en el trabajo, la muerte, -es decir, la vivencia de la esencia real del hombre en su realización-, es una experiencia humana que está irremisiblemente –séparse o no se sepa- bajo el influjo del existencial sobrenatural...” (Rahner, *Sobre la relación...* 345-346).

Con la expresión existencial sobrenatural Rahner sintetiza de alguna manera lo que es su antropología metafísica y su antropología teológica; recoge los aportes que le da la filosofía para su planteamiento, particularmente el influjo heideggeriano, con los aportes de la teología en los padres de la Iglesia y Santo Tomás; intenta superar el dualismo establecido entre condición natural y sobrenatural, entre naturaleza y gracia, entre lo intramundano y lo supramundano; sintetiza, con escaso rigor y coherencia filosófica, lo que es su visión sobre el ser del ser humano, su dimensión de ser en el mundo, su condición temporal e histórica y su realidad fenoménica con la dimensión sobrenatural, espiritual y trascendente; no entiende estas dimensiones de lo humano como partes separables del hombre sino como constitutivos de la unidad, la plenitud y la realización de lo propiamente humano.

No es gratuito ni accidental el uso de la expresión *existencial* para esta categoría tan importante en el pensamiento rahneriano; el término ratifica el pensamiento del que es deudor el teólogo alemán. Con la expresión, Rahner nos quiere indicar que cuando se refiere al existencial sobrenatural hace referencia a una determinación ontológico-existencial del ser del hombre que sale a la luz en el acontecer concreto de la condición humana, una vinculación a Dios a partir de un existencial; se trata de un dinamismo de tendencia y orientación del hombre a lo infinito, al ser en absoluto, a lo trascendente, a la vez que la revelación del misterio, la comunicación de lo divino en lo humano, la significación de lo

incomprensible en lo comprensivamente humano. De esta manera Rahner intenta conferirle carácter existencial heideggeriano a la revelación, a su acogida por parte del hombre, a la orientación que el hombre tiene hacia ella y al existencial sobrenatural; sin embargo, estos aspectos no se ajustan a los límites trazados por Heidegger para su propia indagación; para Heidegger, como lo hemos indicado el ser del hombre permanece en su inherente apertura en finitud; Rahner, por su parte, pone de relieve que el hombre desde su ser finito ansía lo infinito, se le comunica lo infinito mediante la palabra y mediante su amplia capacidad comprensiva del ser, y permanece en apertura incondicionada a lo sobrenatural, al acontecer de Dios en él, a la revelación de un sentido de plenitud para su vida desde la fe; y aunque estas intuiciones no se justifiquen lo suficientemente desde un aparato argumentativo de carácter filosófico, debido a que la intencionalidad de Rahner no es propiamente filosófica, si podemos sostener que estos planteamientos tienen su fuente y raíz en una profunda reflexión filosófica de carácter heideggeriano.

En síntesis, puede decirse que la *analítica ontológica del Dasein*, que es para Heidegger vía de acceso a la interpretación del sentido del ser en general, influye de modo notable en el método antropológico trascendental de Rahner, dado que la antropología rahneriana y la determinación del *existencial sobrenatural* se constituye en vía para la comprensión teológica de la revelación de Dios. El *existencial sobrenatural* determina toda actividad humana y orienta constitutivamente el ser del ser humano hacia lo trascendente, es decir hacia el ser de Dios. Sin embargo con ello Rahner no hace más que evidenciar de la mejor manera la instrumentalización que hace del pensamiento de Heidegger para sus propios propósitos e intereses teológicos, a costa de una fragante contradicción heideggeriana en cuanto se desvirtúa la figura de existencial en tanto se hace difuso y sin fuerza al perder la connotación radical de rasgo de la existencia humana en su más propia finitud para indicar ahora una apertura y tendencia a Dios que se ubica en el ámbito del misterio, de lo incomprensible y sobre todo de lo sobrenatural, sobre pasando así los límites de comprensión humana y dando un salto a categorías metafísicas difícilmente sostenibles desde un análisis radicalmente existencial del hombre. Así, a nuestro juicio Rahner se aparta del impulso filosófico heideggeriano en un análisis del ser del hombre que cae de nuevo en las estructuras clásicas de la metafísica que intentaban superarse.

## El influjo ontológico-existencial en la teología

Se puede entender la teología desde dos perspectivas. La primera se refiere al acto primero de audición de la revelación de Dios, de la palabra divina por parte del hombre, lo que constituye ya de hecho un momento teológico. La segunda perspectiva se refiere ya a la formulación de enunciados teológicos, a la formula-

ción de una teología sistemática, mediante la reflexión humana a partir del dato teológico fundamental que es sin duda la comunicación de Dios al hombre; esta segunda es el esfuerzo humano por formalizar y racionalizar los datos de la fe; no obstante, es claro, que esta segunda forma de asumir lo teológico se fundamenta, se hace posible y es resultado de la primera instancia teológica. Esto quiere decir que la revelación de Dios al hombre y la audición por parte del hombre de tal revelación son la condición de posibilidad de una teología en el segundo sentido. De allí que lo que resulta relevante para una indagación teológica es explorar aquellas posibilidades primarias de revelación y de audición de la palabra divina de tal modo que la teología se encuentre sólidamente fundada.

Ahora bien, deteniéndonos en el primer momento teológico, es allí donde Rahner considera que es importante hacer una indagación primera con el fin de comprender las posibilidades de audición por parte del hombre de la revelación divina. Es importante considerar en primera instancia que se trata de una revelación para el hombre y en el hombre mismo, lo que hace que sea necesario fijar la atención en el ser del hombre para desde allí comprender las posibilidades de captación de la revelación. De allí que, como lo hemos desarrollado, Rahner opte por una indagación ontológico-existencial con el fin de comprender desde la propia existencia del hombre su ser y así encontrar el espacio originario de la revelación.

Es en este punto en el que Rahner recoge las principales aportaciones heideggerianas, elabora su pensamiento más original, a la vez que, a nuestro juicio, deja su impronta más significativa para la teología católica. El centro de una indagación teológica es una antropología trascendental, lo teológico es en su raíz antropológico, la revelación de Dios sólo puede ser captada en términos humanos, en el horizonte existencial, en coordenadas históricas, a través de realidades fenoménicas, en lo más íntimo del ser humano. Así afirma Rahner “que una autocomprensión no refleja –ingenua si se quiere- del hombre es la condición de posibilidad de la teología” (*Oyente...* 221). Teología se refiere entonces a antropología y a la manifestación del ser en el hombre mediante su acontecer existencial.

La teología sigue las huellas de la revelación del ser-Dios en los fenómenos y en el acontecer, dado que el ser que se revela lo hace siempre en términos de fenómeno histórico. La teología consiste en una suerte de apertura y captación de las formas en las que Dios ha querido mostrarse, consiste en una comprensión trascendental de la categorialidad humana. La revelación divina se manifiesta a través de fenómenos, por lo tanto, el acontecer de Dios no se da en el campo de lo trascendente, sino precisamente en lo concreto, lo histórico y lo real; en tal sentido el dato teológico en cuanto revelación no puede ser objetivo, ni es susceptible de objetivación; la revelación acontece y en cuanto acontecimiento es el aparecer de un sentido, de un fenómeno y de una manifestación, abierto para la interpretación y para la captación comprensiva sin pretensiones de objetividad.

Dios no se revela al hombre como una teoría, como una idea o como un concepto, Dios se revela al hombre, particularmente al hombre creyente, como acontecer, como praxis, en el ámbito existencial. La revelación es la manifestación de Dios, revelado a través de la vida actuante a la manera de sentido de orientación vital y existencial que compromete al ser humano en dirección salvífica de realización plena del ser humano. La revelación de Dios es ciertamente trascendental, pero se manifiesta en categorías contingentes y concretas dentro de la historicidad humana. Tenemos acceso a Dios a través de esta interpretación de sentido salvífico o de plenitud humana que se revela ligado siempre al plano de lo histórico, porque tal sentido se realiza como acontecer en el tiempo real, en la historia concreta, en el ser en el mundo, como sentido histórico, fruto de una comprensión de tal acontecer. La economía de la revelación se da entonces en hechos, sucesos y acontecimientos, interpretados como intervenciones divinas en la historia. Dios se revela en un acontecer que es interpretado en clave salvífica, siendo claro que sin esta zona del acontecer no hay fe histórica, no obstante, tales fenómenos históricos son interpretados, dada la particularidad humana de encontrarse abierto a la comprensión.

De allí que el método central de la teología sea justamente la hermenéutica, es decir la interpretación, la búsqueda del sentido, el camino de la comprensión distinto de la intelección, leer mi mismidad y los acontecimientos en la línea de una ontología de la comprensión, es decir en la línea de la comprensión de mi propio ser existente, y del acontecer práctico-histórico, lo que me abre a un sentido teológico de la situación concreta de un ahí de ser al que se le abre el horizonte de la comprensión. Así, la teología no puede consistir en un ejercicio lógico trascendental en línea de intelección, conceptualización y especulación, que desconozca el carácter histórico en el que se da la revelación de Dios.

Hacer teología implica corresponder al lugar teológico, es decir poner la mirada comprensiva en las realidades y en la experiencia humana, en el acontecer histórico de un hombre, de una comunidad, de un pueblo. Esto implica más que esfuerzos lógicos y teóricos, una disposición para la interpretación del sentido del acontecer, es decir una disposición para la comprensión de la historicidad inherente al hombre en la que se revela un sentido teológico, la permanente autocomunicación de Dios. Esta hermenéutica teológica consiste en la elaboración de la pregunta por el ser ahí, esto es la pregunta comprensiva de sentido del ser en situación, del ser en cada caso mío, del ser en concreción, en contextualización y en existencialidad; sólo en la forma de ser en el mundo se puede interrogar por el ser, es decir desde el ser en historicidad, en finitud, en muerte, en las categorías propias del ahí.

Sin interpretación del acontecimiento no se puede comprender la revelación. Por lo tanto revelación son hechos de la historia interpretados en el horizonte de la palabra como acontecer salvífico de Dios. El acontecimiento es leído, captado, expresado en palabra comprendida, en lenguaje humano. Sin acontecer

para comprender, sin intérprete situado y sin labor interpretativa no hay propiamente revelación para el hombre. Es claro que el acontecer es soporte de la palabra y la palabra ofrece el sentido salvífico del acontecimiento existencial. No puede haber interpretación sino hay zona del acontecer, a la vez que no existe realmente acontecimiento si no hay sentido, significación y comprensión. No obstante, el acontecer es un hecho bruto si no es traducido en lenguaje, si no es interpretado, si no sale a la luz su sentido histórico. La palabra, la comprensión y el sentido son la luz del acontecimiento, lo hacen acontecer, le dan movilidad de ser como ser en el mundo y como existir efectivo. En fin, lo teológico no puede darse de espaldas a la historia, la teología no puede de ninguna manera negar o desconocer la historicidad humana, por ello hay que descartar la falsa providencia divina como si Dios hiciera la historia sin contar con las creaturas. Dios se revela en el acontecer de la libertad humana, contando con el fluir libre de la historicidad de las personas lo que nos aleja radicalmente de cualquier tipo de determinismos históricos.

“Sucedee la libertad de la aceptación o repulsa de la salvación en todas las dimensiones de la existencia humana, siempre en encuentro con el mundo y no sólo en un distrito delimitado de lo santo o del culto y de la «religión» en sentido más estricto, en encuentro con el prójimo, con la tarea histórica, con la llamada cotidianeidad, en y con lo que llamamos historia del individuo y de las comunidades. Y por eso sucede en medio de la historia misma la historia de la salvación. En todo lo que el hombre impulsa o en lo que le impulsa, opera su salvación o su perdición. Todo en la historia del mundo está grávido de eternidad y vita eterna o de corrupción infinita” (Rahner, *Historia...* 116-117).

Es entonces necesario preguntar al acontecer histórico existencial humano en cada caso, en cada grupo humano, en cada pueblo histórico por lo salvífico que allí ha acontecido. En medio de la historicidad humana se puede hacer la pregunta por lo divino de modo que en la fenomenología histórica salga a relucir como sentido la fenomenología divina. En toda la historia universal, pero mejor aún en cualquier segmento de la historicidad concreta de un hombre, acontece historia de salvación en cuanto revelación. En el acontecer histórico general ocurre la historia de la gracia, sin que sea posible hablar de dos historias separadas, independientes o distintas. En este sentido teológico Dios se apresta para ser definido. Dios no es el altísimo, el que está fuera del espacio, el universal, el absoluto, el eterno, el sin tiempo, el totalmente otro. Dios sólo puede ser experimentado como el que acompaña, el que acontece, el que otorga sentido. Dios se revela para y en el ser en el mundo, en temporeidad, en cotidianidad, esto es, en historicidad y en mundanidad y por lo tanto unido al proceso histórico del hombre y de los pueblos. El Dios verdadero, podemos decir el Dios con sentido y en sentido, se encuentra en la carne, en la historia, en el caminar, en la experiencia temporal, en el ser del hombre.

Para comprender la revelación es necesario que la teología parta del ser histórico que deviene en el tiempo como ser en el mundo, en finitud, en culpabilidad, en declinar, en muerte; es este el ser que se encuentra a la base de la experiencia histórica y por lo tanto de la revelación divina. La revelación de Dios acontece históricamente; el Dios que se revela lo hace mediante la experiencia categorial, situacional y concreta.

En la línea heideggeriana es siempre importante que las experiencias religiosas vuelvan sobre sí mismas y hagan una revisión de las formas de conceptualización onto-teologías en las que se sostienen, con el fin de comprender siempre de un modo apropiado y develador el hecho histórico de lo religioso, desplazando un sentido que hace ver la mostración del ser de Dios a partir de esencias, conceptos o abstracciones, perdiendo el sentido existencial del ser de Dios como ser con el hombre.

Captar la revelación de Dios está ligado a la experiencia histórica y categorial de Dios; no se trata por tanto de hacer reconstrucciones objetivas sino de experimentar en acontecimientos de vida y de ser la revelación de Dios. La fe teológica es en este sentido plenamente histórica, porque se refiere a lo acontecido, a una memoria de fe que revive la experiencia paradigmática.

La revelación se da y se capta en el tiempo histórico, en duración real, en acción, en comprensión actuante, en acontecimientos con inicio y fin, en prácticas plenamente humanas. Se trata de la acción humana que se capta e interpreta como energía liberadora y salvadora de Dios, el tiempo vivido de la liberación y salvación de Dios. Así, con Rahner, y de alguna manera con Heidegger, comprendemos que un ingreso con sentido a la teología requiere previamente de una fenomenología de la revelación y que todo ingreso a lo teológico es realmente un ingreso a lo propiamente humano, aunque permanezca allí una tendencia a lo infinito y trascendente. Comprendemos también que lo teológico no se centra fundamentalmente en dogmas o conceptos sobre Dios sino ante todo en la praxis existencial humana de comprensión del ser en el horizonte de la fe. Este paradigma invita a superar la vieja tradición que entiende que lo teológico es solamente un conjunto de dogmas estáticos o de verdades de fe absolutizadas que simplemente son susceptibles de repetición. Lo teológico implica más bien una experiencia concreta y particular y una interpretación actuante del propio existir fáctico en el horizonte de la revelación de Dios. Lo teológico, desde esta perspectiva, experimenta también una transformación en cuanto a las pretensiones de verdad en sí, que se postularon y se defendieron durante muchos siglos en el ámbito teológico; es necesario comprender que lo teológico tiene que ver con sentido más que con verdades en sí.

La verdad en sí no afecta a la persona, no impacta su ser, no es producto de su propio acontecer sino de fórmulas que simplemente se heredan y que deben acogerse sin más; el sentido por el contrario tiene que ver con mi ser siendo, afecta directamente mi existencia en cuanto que se trata de un sentido propio,

no es susceptible de juicios tales como verdadero o falso o bueno o malo, si no que se trata simplemente de un sentido abierto desde la experiencia personal.

Con el influjo de Heidegger sobre lo teológico, específicamente en Rahner para nuestro caso, se impulsa de una manera fuerte una teología progresista que se ocupa del ser de la persona más que de los postulados teológicos, una teología de la historia y del acontecer más que de lo atemporal y especulativo, una teología del mundo más que de lo celestial y supramundano, una teología de la comprensión y del sentido más que de la intelección y de la verdad, una teología cuestionante en claves de pregunta más que una teología dogmática, una teología liberadora y ocupada en procurar la plenitud de lo humano más que una teología incomprensible y encubridora, una teología existencial más que una ciencia petrificada y sin fuerza transformadora.

Rahner siguiendo la intuición heideggeriana realiza una revisión crítica de los conceptos fundamentales de la teología lanzándola así hacia lo que es su ámbito real de sentido, hacia una comprensión del ser del hombre en relación con Dios desde el sentido de la fe profundamente anclada en la historia y en el acontecer situacional, respondiendo así a los aspectos prácticos, activos y situacionales tan propios de una fe histórica.



## Conclusiones

En los capítulos precedentes hemos expuesto el pensar heideggeriano que desde *Ser y tiempo* aporta unas perspectivas filosóficas muy importantes para una comprensión del ser del hombre desde su horizonte propio de finitud, temporalidad y facticidad. El aporte de Heidegger en este sentido es central para la filosofía del siglo xx y para toda filosofía subsiguiente dado que se pone de realce el dinamismo de la vida humana y de su sentido más propio en cada caso.

El encuentro temprano de Rahner con Heidegger y su filosofía, ya desde su etapa de formación filosófica, a nuestro juicio, influye en gran manera en la elaboración teológica del sacerdote jesuita, sobre todo en sus raíces más hondas, en sus fundamentos y en sus puntos de partida filosóficos. La visión del sentido del ser del hombre en el horizonte propuesto por Heidegger seduce profundamente a nuestro teólogo y repercute en que su postura teológica sea realmente un giro para la comprensión teológica, liberando, si es posible aquí emplear este término, a la teología de sus concepciones abstractas, esencialistas, conceptualistas, especulativas y metafísicas, para presentarnos una teología desde el horizonte netamente humano, temporal e histórico, para ser vivida e interpretada en clave de fe, de religión, de trascendencia.

Nos hemos ocupado en mostrar justamente ese influjo heideggeriano sobre Rahner. Es claro que Rahner es fundamentalmente un teólogo y que su producción más original se encontrará justamente en el campo de la teología. Es por ello que la etapa de producción filosófica, de la que aquí nos hemos ocupado, parece muy simple, pobre y repetitiva, en cuanto que lo que se evidencia en *Oyente de la palabra* puede ser justamente considerado como una aplicación teológica de las tesis heideggerianas, como una desfiguración de las mismas, como una mala interpretación de las intuiciones de Heidegger, como una transliteración no reconocida y poco consecuente en clave de filosofía de la religión y de la teología. No obstante, a pesar de ese juicio de valor que podemos hacer sobre el pensamiento filosófico de Rahner, en cuanto a su poca relevancia filosófica, lo que primariamente nos ha interesado es en primera instancia evidenciar la influencia de Heidegger sobre Rahner, para desde allí mostrar la fuerza sin igual del pensamiento de Heidegger en un campo tal vez imprevisto para él mismo, el campo de lo teológico, en el que Heidegger, sin lugar a dudas e indirectamente, opera un cambio en la manera de hacer teología, una transformación en la perspectiva que asume la teología, un nuevo punto de vista sobre el lugar teológico fundamental, el ser del ser humano, su esencial historicidad, su contingente finitud, incluso no sólo en lo que se refiere a Rahner sino también y preponderantemente en la

teología protestante en la que por influencia directa de Heidegger se incorpora el horizonte de comprensión existencial para la interpretación de las Sagradas Escrituras, junto con el cuestionamiento de la historicidad como base para el desarrollo teológico, apelando más bien a una interpretación que hace de la fe un acontecer histórico – existencial, lo que implica una acogida de la racionalidad hermenéutica y un redescubrimiento del papel fundamental del lenguaje para la comprensión de la revelación de Dios.

Ahora bien, en este punto conclusivo es importante que nos preguntemos sobre un cuestionamiento que necesariamente nos sale al paso tras dejar evidenciadas las repercusiones del pensar de Heidegger sobre un teólogo como Rahner. Se trata del cuestionamiento sobre los límites de tal influencia y repercusión. Tenemos que necesariamente preguntarnos sobre si lo que hace Rahner no es una tergiversación de Heidegger, un uso instrumental de su pensamiento para volver a postulados que el mismo Heidegger crítica y rechaza de fondo en la base de su filosofía; es necesario que nos preguntamos si las posturas de Rahner no constituyen un volver a la onto-teología que Heidegger ve como protagonista de gran parte de la producción filosófica y a la que se atribuye el olvido del ser y consiguientemente la escasa relevancia que lo filosófico le ha dado al sentido del ser desde el horizonte del tiempo y desde la perspectiva del ente que tiene como modo de ser una apertura comprensora de su ser y del ser en general. Estas preguntas son necesarias aún más, cuando muchos comentaristas señalan justamente el hecho de que las posturas de Rahner caen en lo que Heidegger critica en cuanto al olvido del ser, y por lo tanto en cuanto a la onto-teología:

“De hecho, como muchos comentaristas han señalado, Rahner, en su intento de pensar, a priori, las condiciones de posibilidad para la humanidad de un necesario movimiento hacia Dios como el horizonte absoluto de la existencia, cae dentro de la crítica de la metafísica de Heidegger en cuanto al olvido de la cuestión del ser como ser” (Kangas 259-282).<sup>9</sup>

La onto-teología tiene sus raíces en la metafísica clásica donde, ya desde Aristóteles, se pregunta por el ente en cuanto tal, es decir por el ser, pero distorsionando o sin tener en cuenta la fundamental diferencia ontológica entre ente y ser; se considera que cuando se estudia al ente, y éste en cuanto tal, en cuanto ente, se estudia el ser, y a la inversa cuando se intenta comprender ser, lo que se busca es el ente en cuanto tal; hasta allí una metafísica ontológica que prescinde de la diferencia ontológica. Pero más aún, en el mismo Aristóteles, esta metafísica como filosofía primera, en el intento ontológico de determinación del ente en cuanto tal, se preguntará por los primeros principios y causas del ente, de lo que es, llegando por ese camino a su teología, es decir a la consideración de un primer principio, de un ente originario, de un primer motor inmóvil que se constituye

<sup>9</sup> Traducción propia.

en causa y principio de cuanto es. Así la metafísica, la filosofía primera, resulta ser claramente, como Heidegger lo intuye y lo expresa contundentemente, una onto-teología, una comprensión del ser del ente que olvida ser, en cuanto no lo diferencia de ente y que entiende que el fundamento de lo ente, es decir el ser, es un ente superior y originario, un ente divino que se equipara a ser, a principio y a fundamento, desconociendo y olvidando de nuevo la diferencia ontológica al identificar ser como un ente primero y por lo tanto dejando caer en el olvido ser.

Estos postulados aristotélicos se consuman plenamente en la filosofía medieval que puede considerarse con verdad con una evidente orientación onto-teológica. Es Santo Tomás de Aquino quien con mayor fuerza filosófica realiza un tratado racional sobre Dios en el marco de una reflexión ontológica sobre el ente, sobre su origen y fundamento. Así, en el santo, toda comprensión racional del ente conduce necesariamente hacia una causa primera, hacia un principio del ser, lo que hace necesario afirmar la existencia y la necesidad de un Ente originario, de Dios, identificado esta vez con el Dios personal del cristianismo.

Incluso en la filosofía crítica de Kant, en su intento de establecer los límites y la imposibilidad de la metafísica como ciencia, permanece la pregunta por lo que cabe esperar y por los fundamentos del actuar humano, y se mantiene en estos campos la clásica afirmación de Dios y por lo tanto la pervivencia de la onto-teología. Para que en el momento cumbre de la historia de la ontoteología sea Hegel quien, con su filosofía del espíritu, persista y lleve a su máxima expresión racional los postulados ontoteológicos a pesar de los fundamentos críticos ya establecidos por Kant en relación con las pretensiones de la metafísica.

De esta manera, y subrayando sólo superficialmente unos pocos ejemplos, se establece un vínculo difícilmente quebrantable entre ontología, entendida aquí como comprensión del ser del ente, y teología como referencia a Dios en cuanto ente primero y originario. La comprensión del ser en estos términos, remite a Dios y la comprensión racional de Dios será auténtica ontología y primerísima filosofía. A juicio de Heidegger es éste tal vez el principal prejuicio a superar al intentar replantear la pregunta por el sentido del ser y al orientar la filosofía hacia el ser, dado que, en este prejuicio, que acompaña a toda la filosofía desde Platón y Aristóteles hasta Hegel, reposa el olvido del ser en una desfigurante onto-teología.

Así, la teología en cuanto estudio sobre Dios, en cuanto una reflexión lógico racional sobre Dios, ha sido, en buena parte de su desarrollo, filosofía y particularmente metafísica y ontología. Cuando se especula sobre Dios se lo considera como un ente primero y en muchas de las ocasiones como Ser, es decir como principio y fundamento de cuanto es, como origen y causa de lo ente. La teología podría llamarse con verdad, por lo menos desde esta perspectiva del estudio sobre Dios, onto-teología.

Es por ello que necesariamente al concluir nuestras reflexiones sobre la influencia de Heidegger sobre Rahner sea necesario preguntar si los postulados de

Rahner aquí presentados no son más que recuperación onto-teológica, y que por lo tanto en Rahner sólo tendríamos una real influencia heideggeriana, pero para rehabilitar a la onto-teología, lo cual iría contra Heidegger mismo si concluimos que se trata en efecto de una nueva formulación onto-teológica.

Las filosofías llamadas onto-teológicas se orientan a pensar el ser del ente. Entienden por ser el ente en su totalidad y en su universalidad y por lo tanto trascendente a lo ente en particular en lo que se presenta. Ahora bien, cuando se piensa al ente en su totalidad se intenta hallar el fundamento de todo lo ente, lo que se llama el ser, más allá de los entes mismos, para llegar a la conclusión de que esa esencia de lo ente se halla en un ente superior que generalmente se denomina Dios.

El contraste del pensamiento de Heidegger con estas ontoteologías consiste en que Heidegger parte de la diferencia ontológica y de la necesidad de realizar una ontología fundamental que no confunda ser con ente en total y que comprenda ser desde sí mismo, desde su sentido y apertura y no como un ente o como el conjunto de entes. Así, intenta reflexionar sobre un ámbito que no es el de la esencia de lo ente, que no es el del principio y origen, que no es trascendental e infinito. Es por el contrario el ámbito en el que acontece el sentido y en que se da la aperturidad tempórea del ser.

Ahora bien, es claro en el caso de Rahner el punto de partida ontológico:

“Nuestra meta y objetivo es una analítica metafísica del ser humano. Ahora bien, metafísica es la pregunta por el ser del ente en cuanto tal. Ésta es la pregunta: ¿cuál es el sentido del ser?” (*Oyente...* 50).

De este modo Rahner comparte el propósito de toda ontología filosófica, tanto la de Aristóteles como la de Heidegger, preguntar por el ser del ente en cuanto tal. Sin embargo, se añade inmediatamente una dirección que es puramente heideggeriana, se pregunta por el sentido del ser, no se pregunta qué es el ser, como si se tratara de la pregunta por la esencia o por la *quididad* del ser, se pregunta fundamentalmente por su sentido, lo que remite a ser es en cada caso para el ser existente.

Junto a esto Rahner tiene clara la diferencia ontológica fundamental entre ser y ente:

“el pensar humano va siempre acompañado de un saber inexpresso acerca del ser, como condición de conocimiento de los entes particulares... Debe preguntarse por el ser en general en tal forma que se pregunte por el ser de un ente en cuanto tal, distinguiendo por lo tanto entre el ser y el ente” (*Oyente...* 53-54).

Podemos afirmar entonces que Rahner se distancia de las posiciones onto-lógicas que no tienen en cuenta la diferencia entre ser y ente y que al preguntar

por el ser de lo ente realmente preguntan por los entes en particular sin orientar su estudio hacia una ontología general que se interroga por el sentido del ser. Por lo tanto, en este punto Rahner sigue casi literalmente a Heidegger tal como lo hemos demostrado en todo nuestro escrito.

Cuando Rahner trata de caracterizar lo que entiende por ser afirma lo siguiente: “El ser en cuanto tal, en la medida en la que es ser y se manifiesta como tal (en diferencia ontológica), es conocer... Ser y conocer forman una unidad primigenia...” (*Oyente...* 57). Ser, es claro, no es un ente; ser tiene que ver con comprensión y con sentido que surge. Y con esto, añade Rahner, ser es luminosidad y posesión de sí, posibilidad de ser sí mismo como comprensión y sentido abierto, posibilidad de ser sí mismo en cada caso, en cuanto posibilidad de llegar a sí mismo como conocimiento.

Hasta aquí, se ve como Rahner se aleja también de una comprensión ontológica universalista y abstracta que entiende ser como el concepto más universal que se halla allende de todo ente concreto y que se postula como lo más trascendente en tanto que supera los límites de lo dado entitativamente. Por el contrario, Rahner ha mostrado que ser es lo más propio a lo ente, no en cuanto a una esencia desligada de lo ente, sino en cuanto a su nota más propia y específica, la posibilidad de ser para consigo mismo, la posibilidad de ser y estar en sí, la posesión de sí en cuanto posibilidad de conocimiento y comprensión en su propio ser.

Es en este punto donde Rahner ajusta su pensamiento a la analogía del ser ya clásica en Aristóteles y que particularmente le llega por Santo Tomás. Esta tesis consiste en que ser se predica de varias maneras y en diversas modalidades de ser, lo que implica que hay una suerte de grados o de modos de ser. Para este caso estos grados de ser están determinados a partir de lo que se ha señalado como ser, es decir a partir de la identidad de ser y conocer y por lo tanto a partir de la posesión de sí que cada ente posea. Rahner lo expresa de la siguiente manera:

“El grado de estar consigo, de luminosidad o transparencia para consigo mismo está en proporción con el modo de tenencia de ser, es decir, con el modo en que el ser –como comprensión del ser– conviene a un ente y en el que, por consiguiente, dicho ente «tiene» ser. Y viceversa: El grado de «posesión de ser» se manifiesta en el grado en que el ente en cuestión puede retornar sobre sí mismo, en el grado en el que le es posible la reflectividad sobre sí mismo, el ser luminosos para sí mismo, y en este sentido, tenerse a sí mismo ante sí” (*Oyente...* 65).

Se establece, por lo tanto, de esta manera, grados de ser, es decir variables en cuanto a la posesión de ser en tanto posesión de sí, dadas por la posibilidad de comprensión de su propio ser. De esta manera Rahner se aleja de una comprensión del ser unívoca para pasar a una comprensión del ser variable y análoga en cada caso, en la que ciertamente se da una unidad del ser por analogía, pero en donde tal unidad no está dada a partir de un concepto único o de un ente

único que determina todo lo ente; "...esta analogía se manifiesta en la forma meramente analógica en que cada ente particular retorna sobre sí mismo, puede estar consigo y es, en este sentido «posesión de ser»" (*Oyente...* 66). De allí que, si ser es conocer en cuanto comprensión de sí y si ser responde a un principio analógico, entonces todos los entes, que en efecto poseen ser, no poseen ser en el mismo grado, luego el conjunto de los entes no son en la misma medida conocer o no tienen una comprensión de sí idéntica; dicho de otro modo no se poseen a sí mismos en el mismo grado o nivel, lo que determina la variabilidad de entes así como la variabilidad de otorgamientos de ser.

A partir de esta tesis de la analogía del ser en cuanto a posesión de sí llega Rahner, como lo hemos mostrado en el cuerpo de nuestro escrito, a la formulación de la existencia de Dios. En efecto, Rahner considera que existe un ente cuya onticidad consiste en que es pura posesión de ser o plena posesión de ser, es decir pleno conocimiento y comprensión de sí y que este ente es Dios.

"Sólo es absoluta «posesión del ser» en identidad del ente con su ser —considerado como un estar en sí-, el ente que es el «puro ser», en el que se realiza sin más lo que se quiere expresar con el concepto ser" (*Oyente...* 69).

Ante esta afirmación el lector podrá ya dar cuenta de la respuesta a la cuestión formulada sobre sí efectivamente es necesario inscribir a Rahner dentro de la tendencia ontoteológica tan propia de la metafísica y del destino de occidente como Heidegger lo afirma. Claramente se ve que, a través de la pregunta ontológica, que, a través de la pregunta por el ser del ente, Rahner llega a la afirmación de la existencia de Dios, así como Aristóteles llega a la formulación del primer motor inmóvil, como Santo Tomas llega a un tratado racional sobre Dios o como Kant llega a la postulación de la necesidad de la idea de Dios como un principio regulativo de la razón.

No obstante, es bastante dicente y esclarecedora la nota al pie que el mismo Rahner pone en su texto al desarrollar este punto:

"Al designar aquí a Dios como el «puro ser», lo hacemos siempre en el sentido de que Dios es el ente de absoluta «posesión del ser» y, por tanto, de pura auto luminosidad. La absoluta identidad que de él se predica no se ha de concebir como pura uniformidad consigo mismo de ese «ser» que se nos descubre ya en nuestra pregunta trascendental por el ser; se debe pensar más bien como la «identidad ontológica» de la absoluta « posesión del ser», en la que al mismo tiempo se consuma la «diferencia ontológica», en la que, por tanto, el ente se refiere a sí mismo «absolutamente», está totalmente consigo mismo. Esto debe tenerse presente siempre que en lo sucesivo se hable de Dios como del «ser puro» del «ser absoluto», del «ser infinito»" (*Oyente...* 69).

Para Rahner es importante entonces, hacer notar que Dios es un ente, un ente ciertamente particular y primordial, absoluto, infinito y creador, pero no es el ser en sí mismo, entre otras cosas porque de esta manera se caería en un panteísmo. De Dios se dice entonces que a partir de él hay que predicar la diferencia ontológica, él es un ente pero no es el ser, pero a su vez una particular identidad ontológica en cuanto es un ente que posee ser absolutamente, es decir es un ente cuya comprensión y posesión de sí es total y plena. Rahner no se ocupa de indagar sobre el fundamento de lo ente, sobre su esencia; en tal sentido su apuesta no es primariamente filosófica y metafísica, su interés es el de mostrar las posibilidades inherentes al hombre de una posible comunicación de Dios, por ello sus intereses pueden ser inscritos dentro del ámbito de la filosofía de la religión, y particularmente, de la teología. En consecuencia, Rahner no hablará de Dios o del ente en absoluta posesión de ser, como la esencia o el fundamento de lo que es, y en tal sentido se diferencia de las posturas ontoteológicas clásicas. El seguimiento que hace Rahner del pensamiento de Heidegger lo hace tomar distancia de la forma metafísica que pregunta por la esencia y el fundamento para inscribirse más en la línea de la indagación por el sentido del ser. Así, con Heidegger, su punto de partida es la diferencia ontológica, lo que también lo distancia de las tradicionales ontoteologías.

En esta dirección, a la base de sus planteamientos filosóficos de la religión y en el fundamento de su apuesta teológica, coloca una ontología fundamental, ciertamente poco profunda en sus argumentaciones y tal vez repetitiva en relación con Heidegger, pero diferenciadora en relación con la vieja confusión entre ser y ente que no posibilitaba un camino de consolidación sólido de las ciencias en una ontología fundamental que se ocupara del asunto del ser. Rahner se ubica en una postura distinta a la ontoteológica en la medida en la que su aproximación a ser no es la de identificación de éste con el ente en total, con un concepto universalísimo y abstracto o como un ente supremo; su comprensión del ser le da relevancia al ser en sí mismo, en cuanto se ocupa de indagar por el sentido del ser y comprende este sentido como una radical apertura y luminosidad a la que accede el hombre comprensivamente.

Y aunque ser no es para Rahner la esencia, ni el fundamento, ni el origen, ni el principio, su posición termina siendo ontoteológica porque su mirada a la comprensión del ser, aunque se diferencie de lo ente y de lo que clásicamente la tradición metafísica determina por ser, se ubica en el horizonte de dejar al descubierto las condiciones de posibilidad de revelación de Dios al hombre. Su interés ni siquiera consiste en probar la existencia de Dios a partir de una ontología, pero si en ofrecer en el ámbito filosófico los argumentos que demuestran la posibilidad de que el hombre se encuentre ónticamente abierto para la revelación de Dios mediante la palabra. Su mirada, por lo tanto, aunque puesta en el ser y en el ser del ser humano, se traslada inmediatamente al ámbito de lo

trascendental e infinito, de lo absoluto y principio creador de cuando existe, es decir hacia Dios. “La unidad última de ser y conocer es el último presupuesto de la comunicación de Dios en su «divinidad» al hombre mediante el discurso, mediante la palabra” (Rahner, *Oyente...* 74).

De modo que resulta clara la vuelta a la perspectiva ontoteológica, separándose en este punto radicalmente de la postura heideggeriana de *Ser y tiempo*. En efecto, Heidegger explícitamente busca tomar distancia de posturas como la de Rahner que interpretan el ser del hombre desde la perspectiva del ser de Dios. Su analítica existencial del *ser-ahí* procura deslindarse abiertamente de la antropología teológica y en general de las antropologías metafísicas.

“... la idea de la “trascendencia”, que el hombre sea algo que tiende más allá de sí mismo, tiene sus raíces en la dogmática cristiana, de la que a nadie se le ocurrirá decir que haya convertido alguna vez en problema ontológico el ser del hombre. Esta idea de la trascendencia, según la cual el hombre es más que un ser inteligente, ha ejercido su influencia en diversas formas” (Heidegger, *Ser y tiempo*, 74).

Rahner es claramente un nítido ejemplo de este tipo de antropologías que consideran que el hombre puede trascender su propio ser y tender hacia algo que le resulta más pleno y absoluto que su propio ser, es decir hacia Dios.

Y aunque Rahner se toma en serio la intuición heideggeriana de convertir en problema ontológico el ser del hombre y de hacer una analítica de su constitución óptica sus propósitos desembocan en la consideración justamente de esa tendencia humana hacia Dios, esta vez mediante la capacidad trascendental de prestar oído a la revelación de Dios mediante una estructura sobrenatural de su ser que Rahner llama y considera como un existencial. Heidegger por el contrario considera al hombre en su esencial finitud, en su ser sí mismo, sin tentaciones metafísicas de fondo. La fuerza de su interpretación y su aporte decisivo consiste justamente en detenerse en el *ser-ahí*, en su radical existencialidad frente a las pretensiones metafísicas esencialistas y proyectivas de lo humano hacia fuera de sí mismo; se trata de comprender al hombre en el horizonte del cuidado de sí, de la ocupación con su ser, de su ser en el mundo y de su ser para la muerte, en fin, de que la existencia humana pueda comprenderse a sí misma en finitud y temporalidad. En ese sentido, si con Heidegger asistimos a una transformación de la metafísica, ésta será fundamentalmente una metafísica de la finitud que radicaliza la primacía de la existencia, la inminencia de la facticidad y la óptica historicidad del ser ahí. Gadamer lo expresa contundentemente en estos términos:

“Heidegger tomó –para aprender a plantear la pregunta por el ser- el camino de determinar de manera ontológica positiva el ser de la existencia humana en sí mismo, en lugar de entenderlo, de acuerdo con la metafísica vigente, desde un

ser infinito y siempre siendo como lo puramente finito. La preeminencia ontológica que el ser de la existencia humana adquirió para Heidegger, fue definida por su filosofía como «ontología fundamental». A la determinación ontológica de la existencia humana finita Heidegger le dio el nombre de determinación de la existencia, o existenciaris, y con resolución metódica contrapuso estos conceptos fundamentales a la metafísica vigente hasta entonces, a las categorías de lo que está a la vista... En sentido propio, lo que «es» es la existencia histórica finita” (Gadamer, *Los caminos...* 97).

Rahner, por su parte, intenta seguir a Heidegger por este camino de considerar la existencia humana en su finitud, temporalidad e historicidad, pero su intento se queda en el camino justamente porque sus preocupaciones e intereses, podríamos decir, porque sus prejuicios incuestionados lo hacen ir más allá de estas categorías fácticas para postular lo que él mismo llama una antropología metafísica que se pone como piso de sustento de su posterior teología. Esta perspectiva lo convocaba a la consecuente afirmación de la tendencia humana a la infinitud, la afirmación de la existencia de Dios como horizonte de comprensión de lo humano y la afirmación de la revelación de Dios al hombre mediante la palabra como sentido último plenificador de la existencia finita. Así, Rahner modifica el análisis del ser del ser humano, que Heidegger había logrado de forma muy consecuente, haciendo un giro que rehabilita la onto-teología, lo que hace de esta apropiación una contradicción frente al pensamiento de Heidegger. Su tesis de que en el hombre existe un rasgo óntico que posibilita una relación íntima con Dios y, en consecuencia, su afirmación de un existencial sobrenatural en el hombre, combina el influjo heideggeriano con un aspecto teológico que le viene de los padres de la iglesia y que le hace concebir una íntima relación entre los aspectos finitos del ser del hombre con rasgos sobrenaturales que le pertenecen en virtud de una antropología teológica o de una onto-teología. Por ello mismo, a la comprensión ontológica de Rahner no le basta la apertura finita del hombre para la comprensión del ser, sino que considera que solamente la comprensión del hombre y del ser alcanzan su acabamiento con la comprensión del rasgo óntico sobrenatural que nos pone en el horizonte de la revelación divina, del misterio de Dios en el hombre, del desbordamiento de la finitud humana hacia una tendencia infinita. De esta manera Rahner es capaz de apartarse del impulso filosófico heideggeriano y, por lo tanto, de un análisis del ser del hombre cuyo mérito era mostrar que la onto-teología encubría el asunto del ser. Al retomar las concepciones onto-teológicas Rahner interpreta con violencia los atisbos filosóficos heideggerianos para funcionalizarlos en orden a la teología y por lo tanto en orden a la metafísica y a la onto-teología.

Con todo, la pretensión de este escrito en este momento conclusivo no es deslegitimar la propuesta interpretativa de Rahner. No es difícil reconocer su sesgo en la interpretación de Heidegger, su instrumentalización de las intuiciones

heideggerianas para propósitos teológicos que contradicen al mismo Heidegger, su escaso reconocimiento de que sus postulados son extractados de la propuesta ontológica del filósofo alemán, su inclinación a realizar mezclas entre filosofía patrística, filosofía tomista, filosofía kantiana y pensamiento heideggeriano sin realizar una sólida ponderación de la coherencia lógica y expositiva de tales entrecruzamientos, su escasa capacidad de justificación a la hora de asumir conceptos de Heidegger que implican consecuencias que el mismo Rahner no está dispuesto a seguir, su insensibilidad ante un análisis de la existencia humana como el de Heidegger al ponerlo al servicio y en función de lo que Heidegger había logrado desterrar de la filosofía. Con todo, nuestro propósito no es descalificador. Por el contrario, nuestro esfuerzo ha pretendido mostrar cómo los planteamientos de Heidegger, su fuerza expositiva y su radical orientación, toman una fuerza tan particular que contribuyen e influyen en un giro conceptual de tanta importancia como el operado por Rahner en la teología católica. Con ello, se realiza lo que Heidegger mismo pedía para la teología al postular la primacía ontológica de la pregunta por el ser:

“El verdadero «movimiento» de las ciencias se produce por la revisión más o menos radical de los conceptos fundamentales... Las diversas disciplinas muestran hoy por doquier la tendencia a establecer nuevos fundamentos para su investigación... La teología busca una interpretación más originaria del ser del hombre en relación a Dios, esbozada a partir del sentido de la fe misma y atendida a ella. Poco a poco empieza a comprender nuevamente la visión de Lutero de que la sistematización dogmática de la teología reposa sobre un “fundamento” que no viene primariamente de un cuestionar interno a la fe, y cuyo aparato conceptual no sólo es insuficiente para responder a la problemática teológica, sino que, además, la encubre y desfigura” (*Ser y tiempo*, 33).

El pensamiento y la teología de Rahner, así como también la postura de Bultmann en la teología protestante, operan tal revisión radical de los conceptos fundamentales de la teología al volver la mirada, no tanto a los conceptos clásicos de la dogmática que afirman la existencia y la revelación de Dios sin más, sino a una visión ontológica consecuente que cuestione y abra el interrogante sobre si es posible ontológicamente hablando que el hombre capte la revelación de Dios. Con la apertura de este preguntar crítico se produce un auténtico movimiento al interior de la teología que es caracterizado como el giro antropológico de la teología. Así, aunque podamos afirmar que en Rahner se da una pérdida filosófica en cuanto se desvirtúan las más fuertes y novedosas perspectivas heideggerianas, ello no impide que podamos poner en especial relieve la importancia de una teología como la de Rahner que logra que la teología cobre sentido y significación para nuestro tiempo y que convoque de nuevo, con un lenguaje consecuente, a la experiencia de fe. Esta importancia sale a relucir en el giro que Rahner opera en la teología al considerar que ésta debe referirse al hombre, que la teología

debe contener un esencial componente existencial, que la teología se fragua en la conjunción entre ontología teológica y narración histórica. De allí por ejemplo que la predicación del mensaje de la fe no pueda hacerse desde instancias externas al hombre mismo mediante conceptos que le vengan de fuera.

“Quiérase o no, estese o no de acuerdo, nadie podrá minimizar el influjo notable ejercido por Karl Rahner sobre la antropología conciliar, sobre el subsiguiente magisterio eclesiástico, sobre el giro decididamente antropológico de la teología contemporánea... a raíz de un retorno al hombre, un pensar histórico, de un concepto de palabra de Dios en la que se inscribe esencialmente la audición humana, de un concepto de revelación divina que en su esencia misma incluye la experiencia y la interpretación humanas, de un cristianismo correlacionado en profundidad con la pregunta por el hombre, de una gracia en manera alguna desconexa con la naturaleza, de una fe confesante no desarticulada de una fe anónima, de una cristología histórica sin quiebres con la actual experiencia del hombre y del mundo” (Parra 282-283).

La comunicación de un sentido de fe para la vida humana debe surgir desde la misma existencia, desde las categorías históricas de cada hombre en cada caso, desde el lenguaje propiamente humano que se concretiza en expresiones sociales y culturales específicas. La teología por ello no puede partir del Dios que se revela, sino que necesariamente tiene como punto de partida el lugar teológico fundamental la existencia humana a la que la revelación se dirige. Lo teológico tiene por tanto su punto de partida en el hombre situacionalmente concebido como existente en el mundo, abierto a una comprensión del ser y por lo tanto abierto a una comprensión de lo infinito, lo que le garantiza las posibilidades de asumir con autenticidad su propio existir. Así la revelación de Dios a partir de Rahner es un asunto más horizontal que vertical en cuanto que la revelación se da en experiencias categoriales que pertenecen al ámbito de la realidad concreta histórica de cada hombre. Así, tendremos que afirmar con J. B. Metz que Rahner “ha renovado la fisonomía de nuestra teología; nada es como antes de él” (Villanova Evangelista 894).



## Referencias

- Adams, Nicholas. *The Present Made Future: Karl Rahner's Eschatological Debt to Heidegger*. En: *Faith and Philosophy*. Volumen 17. Número 2, Abril 2000.
- Baena Bustamante, Gustavo. *El método antropológico trascendental*. En: *Los métodos en teología*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. 2007.
- Berrios, Fernando. *El método antropológico-trascendental de Karl Rahner como hermenéutica teológica del mundo y de la praxis*. Teología y Vida, Vol. XLV 2004. Págs. 411-437.
- Escudero, Jesús Adrián. *El joven Heidegger y los presupuestos metodológicos de la fenomenología hermenéutica*. En: *Thémata*. Revista de Filosofía. Sevilla – España. Número 44, 2011.
- \_\_\_\_\_. *El programa filosófico del joven Heidegger*. En: *Eidos*. Núm. 7. Universidad del Norte, Barranquilla - Colombia. 2007. Págs. 10-27.
- \_\_\_\_\_. *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martín Heidegger*. Vol. I. Herder, Barcelona, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*. Herder, Barcelona, 2010.
- Gadamer, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder. 2003.
- Galvin, Pablo. *El fenómeno del mundo en Martín Heidegger*. En: *Nexo*. Revista de filosofía. Núm. 2, 2004. Págs. 123-153.
- Gutiérrez, Carlos B. *Temas de filosofía hermenéutica. Conferencias y ensayos*. Universidad de los Andes. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2002.
- Heidegger, Martín. *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de cultura económica. 1981.
- \_\_\_\_\_. *El Ser y el tiempo*. Santafé de Bogotá: Fondo de cultura económica. 1993.
- \_\_\_\_\_. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza editorial. 1999.
- \_\_\_\_\_. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta. 2000.

- \_\_\_\_\_. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica. (Informe Natorp)* Madrid: editorial Trotta. 2002.
- \_\_\_\_\_. *Ser y tiempo.* Madrid: editorial Trotta. 2003.
- Illanes, José Luis y Saranyana, Josep Ignasi. *Historia de la teología.* Madrid: Biblioteca de autores cristianos. 1995.
- Kangas, William. *In the proximity of guilt and danger: Karl Rahner as Heidegger's other.* Philosophy Today. Celina: Fall 2000. Vol. 44, Iss. 3, Págs. 259-282.
- Kerbs, Raúl. *El significado de la "Fenomenología de la vida religiosa" (1920/21) de Heidegger para la cuestión de Dios.* En: *Revista Portuguesa de Filosofía*, T. 59, Fasc. 4, A Herança de Heidegger: Heidegger's Heritage (Oct. - Dec., 2003), Págs. 1079-1099.
- Leyte, Arturo. *Heidegger.* Madrid: Alianza editorial. 2005.
- Martín García-Alós, José Luis. *El "Existencial Sobrenatural" Clave interpretativa de la antropología de Karl Rahner.* Barcelona: Santandreu editor. 1993.
- Parra, Alberto. *La fundamentación antropológica de la teología desde el mundo rico hasta América Latina.* En: *Theologica Xaveriana. Teología como antropología.* Nos. 68 y 69. 1983. Págs. 271-291.
- Peñalver, Patricio. *Del espíritu al tiempo. Lecturas de El Ser y el Tiempo de Heidegger.* Barcelona: editorial Anthropos. 1989.
- Rahner, Karl. *Espíritu en el mundo.* Barcelona: editorial Herder. 1963.
- \_\_\_\_\_. *Historia del mundo e historia de la salvación.* En: *Escritos de teología Tomo V.* Madrid: Taurus ediciones. 1964.
- \_\_\_\_\_. *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia.* En: *Escritos de teología Tomo I.* Madrid: Taurus ediciones. 1967
- \_\_\_\_\_. *Oyente de la palabra.* Barcelona: editorial Herder. 1967.
- \_\_\_\_\_. *The Concept of Existential Philosophy in Heidegger.* In: *Philosophy Today*, 30, 1969. Pág. 126-137.
- \_\_\_\_\_. *Curso fundamental sobre la fe.* Barcelona: Herder. 1984
- Restrepo González, Publio. *La metafísica en Martín Heidegger.* Santa Fe de Bogotá: Universidad de San Buenaventura. 1997.
- Schickendantz, Carlos. *La relación entre Martín Heidegger y Karl Rahner: Una recepción y diferenciación todavía por escribir.* Teol. vida [online]. 2008, vol. 49, no. 3 [citado 2009-04-27], pp. 371-397.

- Sheehan, Thomas. *Dasein*. En: *A companion to Heidegger*. Edited by Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall. Malden, Massachusetts: Blackwell Publishing, 2007.
- Solari, Enzo. *Aproximación al problema de Dios en el pensamiento de Heidegger*. Texto de la ponencia presentada el 26 de junio de 2005 en el II Congreso Internacional de Filosofía Xavier Zubiri, realizado en la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de San Salvador.
- Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Barcelona: editorial Gedisa. 1996.
- Vilanova, Evangelista. *Historia de la teología cristiana*. Tomo tercero, Barcelona, Editorial Herder, 1992
- Vorgrimler, Herbert. *Entender a Karl Rahner. Introducción a su vida y su pensamiento*. Barcelona: editorial Herder. 1988.
- \_\_\_\_\_. *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*. Sal Terrae, Santander, 2004.

Este libro fue editado y publicado por la Editorial Uniagustiniana.  
Su texto se compone con letra tipo ITC Berkeley Oldstyle a 11 pts.