

KARL RAHNER

OYENTE DE LA PALABRA

Fundamentos para una filosofía de la religión

Edición refundida por
J. B. METZ

Traducción de
ALEJANDRO ESTEBAN LATOR ROS

Herder

Título original: Hörer des Wortes
Traducción: Alejandro Esteban Lator Ros
Diseño de la cubierta: Claudio Bado

1ª edición, 3ª impresión

© 1963, Kösel-Verlag KG, München
© 1976, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-0345-3

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso
de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Imprenta: Arvato
Depósito legal: B - 6395 - 2009
Printed in Spain – Impreso en España

Herder

www.herdereditorial.com

ÍNDICE

<i>Prólogo a la nueva edición refundida</i>	9
---	---

Primera parte

PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

I. Elaboración del planteamiento: La filosofía de la religión como ontología de la <i>potentia oboedientialis</i> con vistas a la revelación	15
II. El tema en relación con planteamientos afines...	33

Segunda parte

LA APERTURA DEL SER Y DEL HOMBRE

III. La luminosidad del ser	51
IV. La analogía de la «posesión del ser»	69
V. El hombre como espíritu	79

Tercera parte

ESTADO DE OCULTAMIENTO DEL SER

VI. Planteamiento de la cuestión y preparación de la solución	103
--	-----

VII. El Desconocido libre	119
VIII. El oyente libre	133

Cuarta parte

EL LUGAR DEL LIBRE MENSAJE DE DIOS

IX. Planteamiento de la cuestión	155
X. El hombre como ser material.....	171
XI. El hombre como espíritu histórico.....	183
XII. Espíritu e historicidad: ser y fenómeno (o manifestación sensible)	197
XIII. La historicidad humana de una posible revelación	211

Quinta parte

CONCLUSIÓN

XIV. Filosofía de la religión y teología.....	233
---	-----

PRÓLOGO

A LA NUEVA EDICIÓN REFUNDIDA

La primera edición de esta obra apareció durante la última guerra, en el año 1941. La poco propicia circunstancia en que se publicó pudo ser causa de un fenómeno que observamos con sólo dar una rápida ojeada a los trabajos recientes de filosofía de la religión en campo católico y evangélico: el bosquejo aquí presentado no se ha tenido suficientemente en cuenta hasta ahora en ellos. En el transcurso de los años el título del libro vino a ser más conocido que su contenido. Sólo dos autores, que yo sepa, se han ocupado hasta ahora con cierto detenimiento de las tesis sustentadas en esta obra:

H. Robbers, que en el prólogo a su obra *Wijsbegeerte en Openbaring* (Utrecht-Bruselas 1948) reconoce el influjo decisivo que ejerció sobre él la obra *Oyente de la palabra* (cf. l. c., p. 11 s.); el otro es H. Fries, que en la segunda parte de su trabajo de oposición *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart* (La filosofía católica de la religión en la actualidad), Heidelberg 1949, discute, entre otras obras, el esbozo de Karl Rahner (cf. l. c., pp. 253-260). De todos modos, ambos escritos tienen ya tres lustros.

Ahora bien, como diferentes circunstancias han impedido al autor preparar una edición refundida de su obra agotada y constantemente demandada, secundando su deseo y de acuerdo con la editorial, he emprendido gustoso y agradecido esta

refundición. Antes de pasar a dar siquiera una idea de la peculiaridad y alcance de esta refundición, quisiera destacar brevemente la idea fundamental de la obra, a la que queremos mantenernos fieles. *Oyente de la palabra* es una designación bíblica del hombre con vistas a la revelación, utilizada aquí en un esbozo de filosofía de la religión, que tiene afinidad con el pensar de santo Tomás de Aquino, aunque sin ignorar los impulsos y problemas de las filosofías actuales. En él se considera al hombre como un ente que sólo históricamente alcanza su realización (como también la historia sólo logra su verdadero ser pasando por el hombre), y que por consiguiente debe prestar atención a la historia para contactar con ella esa «palabra» que motiva e ilumina la existencia y hacia la que está ya abierta con cada una de sus preguntas la inteligencia humana que aprehende el ser. Así la cimentación de la existencia creyente sobre una palabra de Dios pronunciada históricamente no aparece como algo arbitrario y discrecional, sino como algo que responde a lo más profundo de esta existencia. Así, esta obra, que quiere ser una «antropología dentro de la teología fundamental», se interesa por una pieza fundamental en la ilustración racional de la fe, lo cual resulta hoy día tanto más urgente cuanto que la relación fundamental del hombre con la historia pasa cada vez más a segundo término, debido al predominio categorial de un ideal del conocimiento de índole científica y técnica, de modo que el hombre moderno muestra de antemano escepticismo o incompreensión ante el intento de motivar y explicar su existencia a partir de la historia.

¿Cómo y en qué grado ha sido refundida esta obra? Dado que los diferentes capítulos de la primera edición eran la reproducción escrita de otras tantas lecciones orales, en las que, como se puede suponer, no faltaban las repeticiones –sobre todo al comienzo y al final–, al preparar una nueva edición

hubo que dar una forma más rigurosa al texto y hasta abreviarlo en no pequeña parte; se ha suprimido completamente un capítulo (el XIV de la primera edición), incorporándolo al capítulo precedente (el XIII). No obstante, debido a una serie de correcciones menores —y a veces mayores— a lo largo del texto, a intercalaciones —a veces bastante extensas— y también a un número no corto de notas relativas a la materia, todas ellas nuevas (la primera edición no llevaba notas), se ha alcanzado por lo menos el volumen originario del libro. De las correcciones y ampliaciones materiales (tanto en el texto como en las notas), las más importantes de todas se pueden, sin duda, resumir desde dos puntos de vista, uno teológico y otro ontológico.

El primer punto de vista —el teológico— lo reclamaba la necesidad de completar el esbozo mediante una «filosofía de la religión en función de la teología»; en este sentido se ha diferenciado el concepto de revelación mediante la distinción entre «revelación trascendental» y «revelación categorial», se ha subrayado la unidad de esencia que forman revelación y gracia, y finalmente se ha tratado de precisar más la «inmanencia» mutua de gracia y naturaleza, de revelación y razón, de acto filosófico y teológico en la unidad primigenia y siempre total de la subjetividad histórica del nombre. Este punto de vista se acusa, sin embargo, más en las notas: exponerlo en el texto consecuentemente y en todos los sentidos habría exigido repetir la exposición entera «en función de la teología», quehacer que está por realizar, como sugiero al final del libro.

El segundo punto de vista —el ontológico— respondía al empeño de ahondar más resueltamente en la cuestión del ser, ya abordada, sin perder de vista una falsa inteligencia —hipostatizante de forma objetivista— «del ser», en primer lugar mediante una imperante y nueva comprensión de la «analogía

del ser» (como «analogía de la posesión del ser») y de la llamada «diferencia ontológica» (a base de la distinción entre la «diferencia ontológica» perfecta e imperfecta); aquí entran, además de la introducción del concepto de «experiencia trascendental del límite», las alusiones al problema de la relación de trascendentalidad e historicidad del espíritu humano, y finalmente la tentativa de examinar el concepto (tomista) de mundo objetal, en confrontación con el concepto más originario del mundo (personal) en que se vive.

También este segundo punto de vista se ha introducido constantemente en el texto mismo. Ciertamente que en todo caso no debía perderse de vista el diseño original, requisito que espero haber llenado aun en los casos en que he tratado de aportar correcciones a las líneas ontológicas fundamentales del primer brote. El autor me ha asegurado estar conforme con el modo y la extensión de la refundición. Con todo, la responsabilidad de esta nueva edición recae sobre mí solo.

A fin de no desbordar sensiblemente el plan originario de la obra, también en esta edición se ha preferido no entrar en discusiones con la literatura relativa a la filosofía de la religión. En las notas se remite con frecuencia (sin indicar el nombre del autor) a ulteriores escritos de Karl Rahner, en los que se amplía el actual esbozo o se resume desde diferentes puntos de vista. Cuando lo he juzgado conveniente para razonar o desarrollar pasajes reelaborados del texto, me he permitido citar también publicaciones propias sobre la materia.

Es nuestro deseo que esta nueva edición refundida se haya logrado de tal forma que pueda finalmente ser una modesta expresión de la gratitud que siempre deberé al autor.

JOHANNES BAPTIST METZ
Münster, junio de 1963

Primera parte

PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

Capítulo I

ELABORACIÓN DEL PLANTEAMIENTO: LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN COMO ONTOLOGÍA DE LA *POTENTIA OBOEDIENTIALIS* CON VISTAS A LA REVELACIÓN

Para determinar lo que se entiende por «filosofía de la religión» y cuál sea nuestra intención cuando intentamos la empresa de «fundamentarla» lo más sencillo es quizá comparar y contraponer la disciplina llamada «filosofía de la religión» y otra disciplina con que parece tener las más estrechas relaciones —de afinidad y hostilidad—, a saber, la teología.

Ahora bien, cuando se habla de la relación entre dos disciplinas o ciencias, parece a primera vista ser una cuestión en alto grado académica y sin consecuencias, un asunto de dos ciencias que se enfrentan para hacerse mutuamente el balance de su autonomía, su dignidad y su elevación. En efecto, el examen de la relación entre dos ciencias parece al fin y al cabo dar por supuesto que ambas existen ya y que se sabe lo que cada una de ellas es en sí. Porque sólo de esta manera parece que se puede hablar razonablemente de su relación mutua. Y así la determinación de tal relación parece ser un asunto de segundo orden, una cosa adicional y sin mayor trascendencia.

El asunto, sin embargo, no es tan anodino. De hecho, bajo la cuestión teórica, aparentemente inocua, de la relación entre dos ciencias late la motivación y constitución primera de la esencia de estas dos ciencias, y ello de tal forma que esta moti-

vación se presenta al mismo tiempo como asunto existencial del hombre mismo que interroga. Es evidente que al comenzar a hablar de la relación entre dos ciencias debemos conocer aquello de que queremos hablar. En todo caso debemos aportar algún conocimiento previo de lo que se hace en tal ciencia. Pero esto no significa que quien de esta forma conozca lo que se hace en dicha ciencia deba también necesariamente haber comprendido la verdadera esencia de la misma. A quien así se ocupa en escudriñar el objeto de una ciencia puede en definitiva ocultársele todavía y no aparecerle claro —pese al progreso de dicha ciencia— lo que es «propiamente» dicho objeto, como también lo que «propiamente» se pretende con este preguntar científico por las características del mismo. Toda ciencia empírica particular, aun antes de emprender su investigación, cuenta ya a priori con una ley preestablecida, a partir de cuya observancia trata de investigar su objeto. El que hoy día, en la actividad de las diferentes ciencias, se le pase a uno en gran parte inadvertida la previa decisión apriorística acerca del rumbo que ha de tomar el trabajo científico no es un argumento en contra, sino únicamente un indicio de cuán natural y obvia es para cada ciencia esta actitud apriorística y de cuán poco se percatan las diferentes ciencias de las bases metafísicas en que reposan. De los meros resultados de una ciencia se puede, por tanto, inferir cómo según ella su objeto deba ser definido en concreto, pero no por qué y con qué derecho ella misma, a priori y anteriormente a su investigación de dicho objeto, lo enfoca ya de determinado modo, ya sólo para estar en situación de definirlo. La actividad de una ciencia puede darnos a conocer cómo se procede en ella, cuál es su método, pero no por qué y con qué objeto la cultiva precisamente el hombre.¹

¹ Cf. «Wissenschaft als "Konfession"», en *Schriften zur Theologie*, III, Einsiedeln 1956, pp. 455-472 (trad. castellana: *Escritos de teología*, III, Ma-

Tales cuestiones de teoría de las ciencias preceden materialmente si ya no temporalmente, a cada ciencia particular. No son, por tanto, fruto de una reflexión *post facum* sobre una ciencia, sino su motivación primera, tanto por lo que se refiere a su objeto como también a su propia razón de ser y al modo de su investigación. Por consiguiente, dado que la ciencia viene motivada primerísimamente por una cuestión teórica general, no puede buscar el porqué de su solución en la ciencia misma en cuestión, considerada como disciplina parcial. Una ciencia particular descansa por principio sobre una base que ella misma no ha puesto, dado que tal base es la que primerísimamente le da la posibilidad de existir.

El principio para resolver una cuestión de teoría de las ciencias debe ser en *todos* los casos el mismo, si no se quiere que tras la pluralidad de las ciencias que se trata de motivar vuelva a surgir la misma pluralidad de principios heterogéneos y quede así insatisfecha la unidad primigenia y experimentada sin cesar del sujeto pensante y operante. De ahí resulta, pues, que ha de ser una la motivación teórica de las ciencias, como lo había observado ya Aristóteles en el libro IV de su *Metafísica*.² Existe, por tanto, una ciencia fundamental unitaria, que debe proporcionar por primera vez a estas ciencias particulares los objetos en sus estructuras apriorísticas presupuestas ya en cada caso, como también los principios formales de su conocimiento que de ellas se siguen, y al mismo tiempo motivar de forma primigenia estas ciencias en cuanto acaecer *humano*, por lo que hace a su necesidad y peculiaridad.

drid 1962, *¿Ciencia confesional?*); sobre este tema, véase J. B. METZ, «Weisheit», en *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, II (dirigido por H. FRIES), Múnich 1963, pp. 805-813.

² Cf. ARISTÓTELES, *Metaph.*, IV, 1 y 4.

Esta ciencia primera —ἐπιστήμη πρώτη— tiene el viejo nombre de metafísica. De aquí se desprende la tesis: toda cuestión de teoría de la ciencia es una cuestión de la ciencia primera, a saber, de la metafísica.

Ahora bien, si de este modo, partiendo de una base unitaria, aunque por el momento oscura, se motivan por primera vez las ciencias en su multiplicidad, es decir, se definen por razón de su objeto, peculiaridad y necesidad, resulta claro que la cuestión acerca de la *relación* entre dos ciencias es una cuestión *metafísica*. Pero no por cuanto en definitiva la metafísica puede reflexionar también sobre la relación entre dos ciencias, sino en el sentido de que la metafísica pone ya originariamente a estas ciencias en una determinada relación, desde el mismo momento en que ella las constituye.

En efecto, la multiplicidad de las ciencias debe resultar precisamente de esta base unitaria sentada por la metafísica, por lo cual se puede decir, a la inversa: la cuestión acerca de la relación entre dos ciencias no se refiere a una asociación y mutua referencia que sea posterior a la constitución de aquellas, sino que pregunta acerca de su unidad en su misma e idéntica base metafísica. Pero, dado que precisamente partiendo de la multiplicidad de las ciencias es como más salta a la vista y más difícil aparece la cuestión acerca de su base unitaria, y dado que partiendo de esta misma multiplicidad puede esta base ponerse de manifiesto en la forma más clara y amplia, resulta que la cuestión sobre la relación entre dos ciencias es el aspecto más difícil, pero al mismo tiempo el más apremiante del problema relativo a la constitución teórica de cada una de estas ciencias de por sí. Por consiguiente, la cuestión acerca de la relación entre dos ciencias es en el fondo la cuestión acerca de tal motivación teórica de cada una de ellas por separado, pero partiendo en ambas de la misma razón o la misma base metafísica.

Así, recopilando lo hasta aquí dicho, nos encontramos con que la cuestión teórica acerca de la relación entre dos ciencias es en último término la cuestión metafísica acerca de la única base o razón primigenia que motiva en un principio ambas ciencias en cuanto a su objeto propio y a la necesidad de cada una de ellas en particular, y que así pone a ambas ciencias en una determinada relación. Dado que una cuestión de teoría de las ciencias es necesariamente al mismo tiempo una cuestión acerca de la esencia propiamente dicha de la ciencia en cuanto quehacer *humano*, como cuestión metafísica que es, pregunta necesariamente también por la esencia del hombre. En efecto, una ciencia sólo se capta en su base cuando se la comprende no ya sólo como «sistema» o ensamblaje de tesis que tienen vigor en sí, sino como ser propio del hombre, en cuanto éste es el ente que piensa y debe pensar las tesis.³

Pero dado que una definición teórica acerca del hombre implica de manera necesaria una decisión previa sobre cómo ha de obrar el hombre existencialmente, una cuestión de teoría de las ciencias no es una curiosidad anodina acerca de algo, sino un asunto existencial del hombre mismo.

Lo que hasta aquí ha quedado establecido acerca del sentido de una cuestión de teoría de la ciencia en general debe

³ La ciencia es un hecho fundamental de la existencia humana por cuanto en su reflexividad no se añade nunca sólo *post factum* a la existencia constituida ya adecuadamente, sino que (de alguna forma y estructura) hace ya su aparición en el comienzo de la existencia histórica. El hombre tiene siempre necesariamente una relación (de algún modo) temática para consigo mismo e implícitamente para con el todo de su mundo. Como quiera que sea, este necesario ascenso de la «ciencia» en forma de *reflexión* se mantiene en constante diferencia respecto a su origen —uno y constantemente total—, en cuya luminosidad tiene lugar esta reflexión.

ahora aplicarse a la cuestión que tenemos planteada en estas páginas: la pregunta acerca de la relación entre teología y filosofía de la religión. Esta pregunta es, por consiguiente, la cuestión metafísica acerca del fundamento por el cual cada una de estas dos ciencias se constituye por primera vez, y es por tanto también la cuestión acerca del hombre considerado como el ente que cultiva necesariamente estas ciencias.

Con esta manera de formular nuestro tema aparece ya al mismo tiempo la dificultad radical con que se tropieza al concebirlo así. Y esto doblemente:

1) En primer lugar, si el conocimiento previo que tenemos de cada una de estas dos disciplinas lo ponemos en relación con el enunciado de nuestro tema, como lo acabamos de formular.

a) La *filosofía de la religión* —así podemos designar nuestro saber previo acerca de las dos ciencias de que aquí se trata, presuponiendo por de pronto la idea corriente que tiene de sí misma la filosofía católica de la religión—⁴ es el saber que *partiendo del hombre* se puede alcanzar acerca de la debida relación del hombre con Dios, con el absoluto. Ahora bien, para la clásica filosofía cristiana el conocimiento de Dios —del que depende esencialmente una filosofía de la religión que no se limite a ser historia y psicología descriptiva de la religión, y

⁴ Mientras que la filosofía católica de la Escuela entiende comúnmente la filosofía de la religión como motivación de la «religión natural» partiendo de una «teología natural», la filosofía de la religión suele ser concebida primariamente como la religión filosófica sobre el hecho atestiguado histórica, psicológica y fenomenológicamente de las religiones concretas. Claro que en este concepto se presenta también la cuestión del horizonte normativo de comprensión en tal reflexión, con lo cual se demuestra ser ineludible —ya que no exclusiva— la concepción vigente en la filosofía católica, aunque ésta a su vez corre el peligro de no percatarse del horizonte histórico de su diseño metafísico.

en el que además llega propiamente a su término— no es una ciencia que reposa en sí misma, sino un momento intrínseco de la ontología general. En este lugar no es posible, ni tampoco necesario, razonar circunstanciadamente este aserto.

Su motivación se funda en último término en que «Dios» no es una realidad que el hombre con su experiencia pueda captar de inmediato en su propia identidad; para el conocimiento metafísico designa más bien Dios el fundamento absoluto de los entes y del conocimiento del ser, fundamento que se hace presente al espíritu cada vez que el hombre pregunta por un ente en cuanto tal, pero que, con todo, no se conoce nunca sino como fundamento inobjetal de los entes.

Dios se da siempre —para decirlo con santo Tomás— únicamente como principio (*principium*) de todo ser y de la ciencia de él, pero nunca como sujeto (*subiectum*), es decir materia, de una ciencia particular puramente humana.⁵

Supuesto esto, he aquí la cuestión y la dificultad que surge inmediatamente: por una parte, hemos de motivar científicamente, por medio de la metafísica, la filosofía de la religión como ciencia y, por otra, la ciencia de que se trata en nuestro caso no es ni más ni menos que esa misma metafísica que nos ha de servir de motivación.

Por esto la motivación de la ciencia de que concretamente se trata en nuestro caso, no puede ser en definitiva sino la automotivación de la metafísica. Pero así nuestra cuestión acerca de la motivación teórica de la filosofía de la religión viene a ser la cuestión misma de la metafísica y de su constitución. La pregunta acerca de la filosofía de la religión viene a convertirse en la pregunta de por qué el hombre cul-

⁵ Cf. *In Boeth. De Trim.* 5, 4 e *In Metaph. Prooem.* [Lo que aquí insinúa el autor lo ha expuesto por extenso en *Espíritu en el mundo*, Herder, Barcelona 1963, pp. 370-371. (*N. d. T.*)]